

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA TEÓRICA



TESIS DOCTORAL

**Fundamentación epistemológica y metafísica del realismo
volitivo: análisis fenomenológico de la condición pasiva de
la subjetividad**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Ángel Bueno Espinosa

DIRECTOR

Ismael Martínez Liébana

Madrid

Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA TEÓRICA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

**FUNDAMENTACIÓN
EPISTEMOLÓGICA Y METAFÍSICA
DEL REALISMO VOLITIVO**

**ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONDICIÓN
PASIVA TRASCENDENTAL DE LA SUBJETIVIDAD**

DOCTORANDO

MIGUEL ÁNGEL BUENO ESPINOSA

DIRECTOR DE TESIS

Dr. ISMAEL MARTÍNEZ LIÉBANA

MADRID, 2018

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación nunca hubiera podido ser realizada sin el apoyo intelectual, moral y profundamente humano de mi director de tesis, el Doctor Ismael Martínez Liébana, y de mi tutor, el Doctor Rogelio Rovira Madrid. Ellos han guiado, estimulado, supervisado y revisado todos los pasos del largo proceso de gestación y desarrollo de esta investigación, y sin su ayuda nunca hubiera podido llegar al momento en el que me encuentro hoy en día en ningún aspecto de mi labor académica, ni como investigador ni como profesor.

Tampoco hubiera sido posible realizar esta investigación con la dedicación y el profundo esfuerzo que ha conllevado sin el sustento económico recibido durante los últimos cuatro años a través del programa de «Ayudas para la formación del profesorado universitario (FPU)». Por ello, quiero mostrar mi sincero agradecimiento al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España, responsable gubernamental de ese programa, por la confianza otorgada en el valor de mis capacidades investigadoras. Espero que el resultado final no decepcione las esperanzas gubernamentales depositadas en mi trabajo.

Al Doctor Ramón Rodríguez García y al Doctor Juan José García Norro, ambos profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, quiero igualmente ofrecerles mi más profundo y humilde agradecimiento. Siempre estuvieron dispuestos a ayudarme a lo largo de todo el proceso de gestación y desarrollo de mi investigación, y su inestimable colaboración ha hecho posible que pudiera llevar mi trabajo a buen puerto.

Agradezco la confianza y el entrañable cobijo que a lo largo de los últimos siete años me ha ofrecido en todo momento mi familia. Ante los abismos insondables de los problemas teóricos más complejos ellos han supuesto siempre la cuerda de apoyo y el hilo de Ariadna que me guiase en la oscuridad. Nunca me ha faltado su confianza en la promesa de mi futuro.

En último lugar expositivo, y por ello mismo en primer lugar axiológico, quiero agradecer a mi mujer con todo mi corazón y mi ser su simple existencia y presencia en mi vida. Nada de lo que he conseguido en los últimos años de mi vida tendría en absoluto sentido y valor para mí si ella no iluminase mis días. Si alguna utilidad tiene la investigación que he realizado, si de alguna manera mis esfuerzos y mis penalidades tienen como fruto un mínimo enriquecimiento de la realidad, todo ello persigue únicamente como meta hacer de su mundo un mundo mejor.

ÍNDICE

| APARTADO | PÁGINA |
|---|--------|
| <u>Resumen / Abstract</u> | 13 |
| <u>Introducción</u> | 17 |
| I – Planteamiento del problema: la eterna cuestión de la legitimación de la metafísica y la necesidad de fundamentar epistemológicamente el realismo metafísico. | 19 |
| <u>1.1 – El «problema del mundo externo» como síntoma de la necesidad de legitimación de la ciencia metafísica.</u> | 20 |
| <u>1.2 – La necesidad de legitimar la ciencia metafísica en los términos de un realismo epistemológico.</u> | 21 |
| <u>1.3 – El escepticismo como amenaza radical de cualquier ejercicio de conocimiento, y su autoanulación mediante la formulación adecuada del cogito.</u> | 24 |
| II – El realismo volitivo como aptitud filosófica. | 26 |
| III – Estructura de la investigación. | 30 |
| <u>3.1 – Objetivos principales de la investigación.</u> | 30 |
| <u>3.2 – Objetivos secundarios de la investigación.</u> | 31 |
| <u>3.3 – Desarrollo de la investigación.</u> | 35 |
| IV – Indicaciones formales acerca de la metodología de la investigación. | 37 |
| <u>Índice de abreviaturas.</u> | 41 |
| <u>Capítulo I – Aproximaciones fenomenológicas al concepto de «mundo» como planteamiento previo del problema del acceso a lo externo desde una metafísica dinámica de la resistencia y de la diferencia.</u> | 43 |
| I – Introducción a la problemática metafísica y a la cuestión del ser, del ente y del mundo. | 47 |
| <u>1.1 – Planteamiento y justificación del método fenomenológico de la investigación.</u> | 53 |
| II - El punto de partida del acceso al mundo externo: la formulación de la pregunta por el mundo como recuperación de la pregunta por el ser. | 65 |
| <u>2.1 – Aproximación inicial al concepto de «mundo».</u> | 65 |

| | |
|---|-----|
| <u>2.2 - Cuestionamiento crítico de la posibilidad de la metafísica como conocimiento del ser: el problema de la inconmensurabilidad de los mundos individuales.</u> | 74 |
| <u>2.3 - Consecuencias de la complementación entre epistemología y metafísica a partir del Idealismo moderno: la conversión idealista del «ente real» en «ente ideal» y la legitimación epistemológica de la ciencia metafísica.</u> | 78 |
| 2.3.1 – El proyecto moderno de justificación epistemológica de la posibilidad de la metafísica: el carácter representacional de nuestros contenidos de conciencia. | 78 |
| 2.3.2 – <i>Adaequatio versus</i> coherencia: la evidencia idealista de nuestros contenidos de conciencia y la necesidad de trascender racionalmente nuestra conciencia idealista para conocer «lo real». | 81 |
| 2.3.3 – El origen empírico de nuestro conocimiento: la diferencia entre las cualidades formales (primarias) y las cualidades sensibles (secundarias). | 115 |
| 2.3.4 – Eliminación del acceso racional-deductivo a la realidad y replanteamiento crítico de la justificación epistemológica de la metafísica: la afirmación de la suficiencia epistemológica del fenómeno puro. | 104 |
| 2.3.5 – Nuevo acercamiento a la pregunta por el ser desde presupuestos fenomenológicos: el retorno «a las cosas mismas» y la recuperación del mundo como redefinición del objeto de estudio de la metafísica. | 115 |
| III – Dificultades del estudio metafísico del mundo derivadas de la nueva metodología hermenéutica de la metafísica. | 125 |
| <u>3.1 – Absoluta particularidad empírica del mundo y de los entes intramundanos.</u> | 125 |
| <u>3.2 – La experiencia fenomenológicamente evidente de un mundo compartido y estable.</u> | 128 |
| <u>3.3 - «Actitud natural» y «actitud teórica»: la anterioridad temporal de la experiencia y la anterioridad lógica de la teoría.</u> | 130 |
| <u>3.4 – Aprendizaje cognoscitivo y <i>epojé</i>: el paso de la «actitud natural» a la «actitud teórica» como la adquisición biográficamente localizada de una estructura trascendental de funcionamiento de la subjetividad.</u> | 139 |
| <u>Capítulo II – Estudio metafísico y epistemológico del desarrollo biográfico de la subjetividad: la resistencia como condición trascendental de posibilidad de la autoconsciencia atenta y del descubrimiento de lo externo como «otro-de-sí».</u> | 149 |

| | |
|--|-----|
| I – Introducción: aproximación esquemática al sentido del estudio metafísico del «ente» desde nuevas coordenadas teóricas. | 153 |
| <u>1.1 – El problema de las «cosas» y la ausencia del cuerpo.</u> | 159 |
| <u>1.2 – La cuestión de la posibilidad de una fenomenología genética como método: la posibilidad de una construcción del fenómeno.</u> | 178 |
| II – Autoconsciencia y conocimiento de lo «otro-de-sí»: la experiencia de resistencia y la apertura inmanente a la alteridad. | 189 |
| <u>2.1 – Regreso genético a los orígenes: la «forma absoluta de la conciencia» como primera estructura de comportamiento de la subjetividad idealista.</u> | 189 |
| <u>2.2 – Formulación original de la tesis de la «repetición en la diferencia»: Dilthey y la creencia en el mundo externo.</u> | 201 |
| 2.2.1 – La crítica heideggeriana a la tesis de Dilthey. | 215 |
| <u>2.3 – La apertura inmanente a la trascendencia y la resistencia como elemento trascendental.</u> | 217 |
| 2.3.1 – Primera aproximación a la fenomenología del sentido del tacto. | 220 |
| 2.3.2 – El movimiento corporal como pulsión operante instintiva. | 226 |
| 2.3.3 – Segunda aproximación a la fenomenología del sentido del tacto: la experiencia táctil de resistencia como condición de un aprendizaje trascendental. | 231 |
| 2.3.4 – Análisis de una experiencia fenomenológica determinante: el cuerpo <i>tocante</i> y <i>tocado</i> . La génesis de la autoconsciencia y de la conciencia de lo «otro-de-sí», y el salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa». | 234 |
| <u>Capítulo III – Metafísica del cuerpo propio. La constitución dinámica del mundo, del ser y del ente desde la perspectiva del realismo volitivo.</u> | 247 |
| I – Introducción - La inmediatez negativa de la experiencia de la corporalidad: «ego corpus» y la falacia del dilema de la relación «mente-cuerpo». | 257 |
| II – Sinergia y esquema corporal: la unidad del cuerpo como unidad del sujeto. | 273 |
| <u>2.1 – La relación «mente-cuerpo»: la cuestión de “tener un cuerpo que soy” y el extrañamiento objetivante.</u> | 276 |
| <u>2.2 – La institución objetivo-trascendente del cuerpo como hábito hermenéutico de la corporalidad: las resistencias internas y externas, y</u> | 290 |

| | |
|---|-----|
| <u>la unidad corporal del «ser-hombre» como «ego corpus».</u> | |
| 2.2.1 - El concepto de «límite» como clave de toda institución ontológica. | 294 |
| 2.2.2 - Genealogía del cuerpo objetivo: análisis del experimento del cuerpo tocante-tocado desde la aplicación de la estructura del límite. | 295 |
| 2.2.3 - La unidad del cuerpo como unidad de la subjetividad: yo como cuerpo frente al «mundo-otro». | 306 |
| <u>2.3 – Sinergia operante: la coordinación esquemática corporal como fruto de su funcionalidad sinérgica.</u> | 318 |
| 2.3.1 - La unidad del cuerpo como hábito sinérgico: la presencia de nuestro ser entendida como esquema corporal. | 319 |
| 2.3.2 - Sinergia operante. | 327 |
| <u>2.4 – «Yo puedo»: la potencia como horizonte de la intencionalidad.</u> | 340 |
| III – La unidad del mundo a través de la unidad del sujeto: la constitución escorzada de la unidad ontológica y la institución intersubjetiva de un mundo compartido. | 349 |
| <u>3.1 – La inmediatez del movimiento corporal y el carácter a-representacional de su vivencia: espacio corporal y dación espacializadora.</u> | 351 |
| 3.1.1 - El cuerpo como punto 0 existencial (aquí y ahora) de la «unidad-hombre». | 351 |
| 3.1.2 - El espacio corporal: el carácter a-representacional de la corporalidad y el espacio semántico-funcional generado a partir de ella. | 356 |
| 3.1.3 - Dación espacializadora: el espacio del mundo como objetivación virtual de la red de relaciones pragmáticas con los entes. | 367 |
| <u>3.2 – Inminencia operante: la presentación escorzada de los entes, la simultaneidad de la presencia-ausencia, y la institución pragmático-operante del límite y del contexto objetivo.</u> | 375 |
| 3.2.1 - Reconocimiento de la presencia objetiva de los entes por aplicación del «principio de la repetición y la diferencia». | 377 |
| 3.2.2 - La aprehensión escorzada de los entes. | 388 |
| 3.2.3 - El cuerpo como sintetizador de perspectivas: la institución pragmático-operante de los entes. | 406 |
| <u>3.3 – La inconmensurabilidad de los mundos individuales y su unidad intersubjetiva a través de la acción.</u> | 419 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.1 – La correlación intermundana semántico-funcional de los entes y la formulación definitiva del concepto metafísico de «mundo». | 424 |
| 3.3.2 – La institución del Otro en tanto que sujeto de interacción intersubjetiva como condición de posibilidad de la comunicación de los mundos individuales. | 429 |
| IV – La pasividad trascendental como condición genética de posibilidad lógicamente anterior de la vida subjetiva activa. | 437 |
| <u>Conclusiones / Conclusions</u> | 445 |
| <u>Bibliografía</u> | 455 |

“La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna. Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías.”

(Deleuze, Gilles, Nietzsche y la filosofía, III – 9)

RESUMEN

El título de nuestra investigación, *Fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo*, evidencia el carácter original y específicamente filosófico de ésta. Si bien, inevitablemente, nuestros análisis y argumentaciones poseen una estricta y detallada base histórica, la investigación desarrollada constituye, con todo, un ejercicio de reflexión filosófica original en la medida en que pretendemos establecer los fundamentos del realismo volitivo como una nueva aptitud filosófica a adoptar a la hora de afrontar cualquier temática y problemática propia de la filosofía. Aun así, la originalidad de esta investigación radica en la formulación conjunta y sistemática de numerosos elementos filosóficos presentes de forma dispersa en la historia del pensamiento occidental. De modo que la fundamentación que proponemos es, en realidad, la reformulación del método filosófico mismo tal y como éste ha sido entendido en Occidente.

La filosofía, desde sus orígenes, ha sido históricamente concebida y desarrollada según un carácter estático e intelectual, en el que el funcionamiento representacional de la conciencia atenta ha supuesto el punto de vista primordial de todo conocimiento. Nuestra investigación, en cambio, mediante la fidelidad al método fenomenológico, demuestra que la experiencia fluida y dinámica de nuestras vivencias, siendo el origen de nuestro conocimiento y la condición que determina el funcionamiento mismo de nuestras facultades gnoseológicas, establece necesariamente una perspectiva dinámica en el pensamiento filosófico, centrada en la *práxis* como contexto original y último de toda actividad subjetiva. La misma categorización del realismo fundamentado como «volitivo» indica ese necesario y estricto respeto fiel a los orígenes dinámicos y pragmáticos de la formación de nuestra subjetividad y a la continua reestructuración empírica de ésta y de sus contenidos. En este sentido, el realismo volitivo, como aptitud filosófica, supone la reformulación del método fenomenológico desde una perspectiva dinámica que suponga una verdadera fidelidad a la condición empírico-existencial de nuestra subjetividad. Desde esta perspectiva, la fundamentación del realismo volitivo constituye el ejercicio directo de una «inversión del platonismo».

En tanto que el realismo volitivo es en sí mismo un método, su fundamentación se realiza en nuestra investigación mediatamente de manera retrospectiva a través de la constatación del éxito descriptivo de los productos teóricos fruto de su adopción. Para ello, y atendiendo al carácter lógicamente primero de la metafísica respecto del resto de ciencias regionales, toda nuestra investigación está dirigida a establecer los pilares de una ciencia metafísica a partir del estudio fundamental de los tres conceptos centrales de toda teoría metafísica: «ser», «ente» y «mundo». Estos tres conceptos son reformulados a lo largo de nuestra investigación incorporando el carácter dinámico determinado por la perspectiva del realismo volitivo.

Esta ciencia metafísica deberá a su vez ser legitimada epistemológicamente como posible en cuanto ciencia metafísica de un ser cuya naturaleza es ideal. En concreto, denominamos «realismo» al método fundamentado debido a que el conocimiento del mundo constituye el elemento trascendental que hace posible cualquier otro conocimiento y, en general, que condiciona la vida madura y atenta de la subjetividad; pero ese mundo es, con todo, contenido ideal de conciencia; lo que significa que el realismo metafísico es, en sentido estricto, un idealismo metafísico de corte epistemológicamente realista.

Por su parte, la atención a los propios fundamentos de toda actividad subjetiva muestra suficientemente que nuestra investigación está centrada en el análisis de la condición trascendental de la subjetividad que nos constituye. Pues persigue,

efectivamente, explicitar las condiciones epistemológicas y metafísicas de nuestro ser que determinan el funcionamiento de nuestra subjetividad y, con ello, la naturaleza y características de todos sus productos. En este sentido, esta investigación, además de ofrecer los fundamentos del realismo volitivo, es en sí misma fundacional, ya que supone el establecimiento del punto de partida de todo un nuevo campo de investigación futura.

La constatación en esta dirección de la existencia de un conocimiento antepredicativo que configura nuestra existencia y, por ello, el sentido y dirección de toda posible vivencia, evidencia la existencia de dos niveles lógicos de funcionamiento de nuestra subjetividad: el nivel trascendental de la pasividad y el nivel fenomenológico-vivencial de la actividad o conciencia atenta. Nuestra investigación, por tanto, tiene como objetivo el análisis de tales niveles lógicos de funcionamiento, y, en concreto, de su origen, para lo cual nuestros análisis adoptan una perspectiva genética; dando como resultado la constatación de que las condiciones y el despliegue dinámico de estos dos niveles están determinados por el mismo origen empírico de las condiciones trascendentales de posibilidad del funcionamiento de nuestra subjetividad que constituyen la dimensión de su pasividad lógica. En concreto, la adquisición empírica y biográficamente localizable del mismo concepto metafísico de «mundo (externo)» constituye el establecimiento de la estructura trascendental fundamental de la vida madura de la subjetividad, que se despliega según el funcionamiento de esos dos niveles lógicos.

Dado que el realismo volitivo fundamentado en nuestra investigación constituye un método fiel a la experiencia inmediata, y en ella es fenomenológicamente innegable la encarnación o corporeidad de nuestra subjetividad, requerimos, para justificar plenamente tal fundamentación, del desarrollo de una «metafísica del cuerpo propio», tanto desde una perspectiva genética, que atiende a la configuración biográficamente progresiva de la experiencia subjetivo-corporal, como desde una perspectiva teórico-descriptiva de las condiciones metafísicas de tal vida subjetiva corporeizada. Este estudio metafísico del cuerpo obtendrá como resultado la formulación del concepto de «*ego corpus*» como nueva conceptualización de las condiciones metafísicas y epistemológicas específicamente propias de la «unidad-hombre» que nos constituye.

En la medida en que esas condiciones metafísicas de la subjetividad suponen, finalmente, el suelo lógico de despliegue de cualquier vivencia respecto de su sentido y función en la vida subjetiva, los productos teóricos que resulten de ese estudio metafísico del cuerpo propio suponen, en último término, la fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo perseguida, que se evidencia así como la correcta aptitud filosófica que debemos adoptar a la hora de atender a cualesquiera cuestiones científicas.

ABSTRACT

The title of our research, *Epistemological and metaphysical foundation of volitional realism*, demonstrates its original and specifically philosophical character. Although, inevitably, our analyses and arguments have a strict and detailed historical basis, the research carried out is, nevertheless, an original exercise of philosophical reflection in that we intend to establish the foundations of volitional realism as a new philosophical aptitude to adopt when dealing with any subject and problem specific to philosophy. Nevertheless, the originality of this research lies in the joint and systematic formulation of numerous philosophical elements present in a scattered way in the history of Western thought. So the basis we propose is, in fact, the reformulation of the philosophical method itself as it has been understood in the West.

Philosophy, from its origins, has historically been conceived and developed according to a static and intellectual character, in which the representational functioning of the attentive consciousness has been the primary point of view of all knowledge. Our research, on the other hand, through fidelity to the phenomenological method, shows that the fluid and dynamic experience of our experiences, being the origin of our knowledge and the condition that determines the very functioning of our gnoseological faculties, necessarily establishes a dynamic perspective in philosophical thought, centred on praxis as the original and ultimate context of all subjective activity. The very categorization of realism as "volitional" indicates that necessary and strict respect for the dynamic and pragmatic origins of the formation of our subjectivity and for the continuous empirical restructuring of it and its contents. In this sense, volitional realism, as a philosophical aptitude, supposes the reformulation of the phenomenological method from a dynamic perspective that supposes a true fidelity to the empirical-existential condition of our subjectivity. From this perspective, the foundation of volitional realism constitutes the direct exercise of a "Platonism reversal".

While volitional realism is in itself a method, in our research it is based on a retrospective basis, through the verification of the descriptive success of the theoretical products resulting from their adoption. To this end, and bearing in mind the logically primary character of metaphysics with respect to the rest of the regional sciences, all our research is aimed at establishing the pillars of a metaphysical science based on the fundamental study of the three central concepts of all metaphysical theory: "being", "entity" and "world". These three concepts are reformulated throughout our research incorporating the dynamic character determined by the perspective of volitional realism.

This metaphysical science must in turn be epistemologically legitimized as possible, as metaphysical science of a being whose nature is ideal. Specifically, we refer to "realism" as the method based on the fact that knowledge of the world is the transcendental element that makes any other knowledge possible and, in general, conditions the mature and attentive life of subjectivity, but that world is, nevertheless, an ideal content of consciousness; which means that metaphysical realism is, in the strict sense, a metaphysical idealism of an epistemologically realistic nature.

On the other hand, attention to the very foundations of all subjective activity shows sufficiently that our research is focused on the analysis of the transcendental condition of the subjectivity that constitutes us. For it seeks, indeed, to make explicit the epistemological and metaphysical conditions of our being that determine the functioning of our subjectivity and, with it, the nature and characteristics of all its

products. In this sense, this research, in addition to offering the foundations of volitional realism, is in itself foundational, since it implies the establishment of the starting point of a whole new field of future research.

The confirmation in this direction of the existence of an ante-predicative knowledge that shapes our existence and, therefore, the sense and direction of every possible experience, shows the existence of two logical levels of functioning of our subjectivity: the transcendental level of passivity and the phenomenological-living level of activity or attentive consciousness. Our research, therefore, has as its objective the analysis of such logical levels of functioning, and, in particular, of their origin, for which our analyses adopt a genetic perspective; resulting in the observation that the conditions and the dynamic display of these two levels are determined by the same empirical origin of the transcendental conditions of possibility of the functioning of our subjectivity that constitute the dimension of their logical passivity. In particular, the empirically and biographically accessible acquisition of the same metaphysical concept of the "(external) world" constitutes the establishment of the fundamental transcendental structure of the mature life of subjectivity, which unfolds according to the functioning of these two logical levels.

Since the volitional realism based on our research constitutes a faithful method to immediate experience, and in it the embodiment or corporeality of our subjectivity is phenomenologically undeniable, we require, in order to fully justify such foundation, the development of a "metaphysics of our own body", both from a genetic perspective, which takes into account the biographically progressive configuration of the subjective-corporal experience, and from a theoretical-descriptive perspective of the metaphysical conditions of such embodied subjective life. This metaphysical study of the body will result in the formulation of the concept of «*ego corpus*» as a new conceptualization of the metaphysical and epistemological conditions specifically proper to the "unit-man" that constitutes us.

To the extent that these metaphysical conditions of subjectivity finally imply the logical ground for the display of any experience with respect to their sense and function in subjective life, the theoretical products resulting from this metaphysical study of the body itself imply, in the final analysis, the epistemological and metaphysical foundation of the pursued volitional realism, which is evident as well as the correct philosophical aptitude that we must adopt when dealing with any scientific questions.

INTRODUCCIÓN

I – Planteamiento del problema: la eterna cuestión de la legitimación de la metafísica y la necesidad de fundamentar epistemológicamente el realismo metafísico.

La investigación que vamos a desarrollar a lo largo de las páginas de este escrito pretende constituir en sí misma una investigación metafísica acerca de la constitución de los tres conceptos fundamentales de todo sistema metafísico: el *ser*, el *ente* y el *mundo*. Se trata, en este sentido, de un ejercicio puramente filosófico de argumentación y descripción metafísicas del ser de lo que hay. Esta investigación tiene por tanto como motor el desarrollo del *proyecto de una ciencia metafísica*, y todos los argumentos, análisis, demostraciones y refutaciones que despleguemos a lo largo de ella no son más que momentos propedéuticos y prolegomónicos de la formulación de tal metafísica.

Ahora bien, el desarrollo cumplimentado de tal ciencia metafísica, constituyendo el cuerpo de nuestra investigación, no supone, en esa medida, su objetivo principal. Nuestro objetivo, como reza el mismo título de la investigación, es la fundamentación, tanto en términos epistemológicos como metafísicos, de la aptitud filosófica que podemos denominar como «*realismo volitivo*». Acorde a ello, la misma investigación metafísica que queremos desarrollar no es, como tal, un fin de nuestra investigación, aunque efectivamente nuestros argumentos y análisis la posean como tal, sino que ella es en sí misma un medio para la consecución de tal fundamentación del realismo volitivo. En este sentido, a lo largo de nuestra investigación formularemos, progresiva y sistemáticamente, una serie de tesis teóricas metafísicas, que constituyen un *corpus* doctrinal unitario y concreto, cuya elaboración y adquisición resulta pertinente para nosotros en la medida en que él mismo constituirá la fundamentación del realismo volitivo que queremos alcanzar.

En último término, en tanto que el realismo volitivo no supone, como tal, un sistema teórico doctrinal, sino, antes bien, una aptitud filosófica, una predisposición, no es posible, en sentido estricto, una fundamentación lógicamente directa de él. No podemos establecer una demostración directa de por qué debemos adoptar una cierta perspectiva lógica a la hora de afrontar las cuestiones filosóficas, ya que tal adopción depende de una decisión, y no puede ser la conclusión directa de una demostración. No obstante, siendo imposible como tal una fundamentación directa, sí es posible, en cambio, una fundamentación indirecta de la necesidad de su adopción. Tal fundamentación indirecta consiste precisamente en la elaboración de todo un *corpus* teórico metafísico, epistemológico, ético, estético o de la categoría regional que sea, como fruto de la adopción de tal aptitud, desde el supuesto de que el *éxito* o *fracaso* del *corpus* doctrinal generado a partir de ella determina la corrección o incorrección de su adopción. No es posible, desde esta perspectiva, demostrar lógicamente, mediante argumentos y razonamientos previos, que el realismo volitivo sea la aptitud adecuada para afrontar las cuestiones de la filosofía, pero sí es posible, y necesario, *mostrar* evidentemente que lo es mediante la elaboración de sistemas doctrinales capaces de solucionar problemas teóricos que otros sistemas, elaborados desde otras perspectivas lógicas, no pueden.

Tal demostración de la mejor disposición del realismo volitivo sobre el resto de posibles posturas filosóficas presentes en la historia de la filosofía a la hora de afrontar las dificultades y conflictos generados tradicionalmente respecto de ciertos problemas metafísicos, como el «problema del mundo externo» o la cuestión del conocimiento metafísico del propio cuerpo, es, precisamente, un propósito central en nuestro proyecto de elaboración de una ciencia metafísica. Por ello, el *corpus* doctrinal que nosotros desarrollaremos como pie lógico de esa fundamentación indirecta o retrospectiva del

realismo volitivo es precisamente el propio del campo de la metafísica, ya que es en ese campo en el que realizaremos los estudios centrales de nuestra investigación dedicados a describir científicamente la naturaleza metafísica del ser, del ente y del mundo. Para ello, realizaremos, a lo largo de nuestra investigación, múltiples análisis epistemológicos y metafísicos como medio necesario para poder formular, como sus conclusiones, las tesis teóricas que constituyen el *corpus* metafísico en cuestión. Luego son esos análisis epistemológicos y metafísicos los que constituyen, en sentido propio, la propia fundamentación del realismo volitivo que representa el objetivo último y central de toda nuestra investigación.

1.1 – El «problema del mundo externo» como síntoma de la necesidad de legitimación de la ciencia metafísica.

Si la filosofía, en términos generales, puede definirse como el peculiar campo gnoseológico que se desarrolla desde un estar abierto a la formulación de la pregunta acerca del origen y del sentido de todo lo que hay, según una específica predisposición favorable a la obtención de conocimiento independiente del campo específico del que éste provenga, entonces es comprensible que la doctrina filosófica que se ocupa precisamente del estudio científico del ser de todo lo que hay haya sido considerada tradicionalmente como *prima philosophia*. Efectivamente, la metafísica posee una primacía lógica frente a todos los demás campos de estudio regionales, en la medida en que su mismo horizonte lógico es anterior al de toda otra investigación teórica. En último término, toda investigación científica, pertenezca al campo teórico y doctrinal que pertenezca, encuentra en su base, como su condición de posibilidad y su horizonte de sentido, la descripción metafísica del ser de su objeto de estudio: toda disciplina teórica se desarrolla a partir de la formulación fundacional del campo metafísico regional al que pertenece su objeto y de las condiciones ontológicas que lo constituyen como tal objeto regional. De este modo, el estudio metafísico, como tal, es siempre y necesariamente primero respecto de cualquier otro. En este sentido, cualquier problematización del método mismo de investigación filosófica, cualquier proyecto de fundamentación de la aptitud filosófica considerada como óptima para enfrentar sus problemas, debe comenzar siempre demostrando la validez de sus tesis en el campo lógico que sostiene a todos los demás.

Sin embargo, la misma metafísica, como ciencia universal del ser de lo que hay, requiere, paradójicamente, de una *legitimación* fundacional, en la medida en que ella misma no puede autojustificar su propia condición de posibilidad. Siendo la ciencia primera en un sentido deductivo, no puede, sin embargo, ser lógicamente primera de forma absoluta, sino que requiere de una complementación teórica que legitime su misma posibilidad como conocimiento accesible para nosotros de cara a poder ostentar efectivamente esa primacía lógica frente a todas las demás ciencias. Lo cual, evidentemente, significa que todas esas ciencias regionales encuentran igualmente su condición lógica de posibilidad en la legitimación fundacional que requiere la metafísica, ya que todas ellas son, según lo anterior, lógicamente dependientes de ella.

Esta crisis teórica interna de la filosofía ha sido tradicionalmente conceptualizada y tratada en los términos del «problema del mundo externo», en tanto que tal legitimación resulta dependiente, finalmente, de la posibilidad última que seres como nosotros podamos justificar a la hora de conocer lo que es, lo que está dado. Así, a lo largo de toda la historia de la filosofía uno de los principales problemas de todas las teorías metafísicas y epistemológicas ha sido el de demostrar la existencia de un mundo objetivo trascendente al sujeto capaz de fundamentar todo nuestro conocimiento y su

misma validez. Respecto de este propósito la modernidad supuso evidentemente un momento crucial de crisis y renovación debido al giro epistemológico de la filosofía hacia el sujeto idealista y la consecuente pérdida del mundo externo. Lo cual es fácilmente comprensible atendiendo al hecho de que el giro idealista de la modernidad no es, ni más ni menos, que la encarnación histórica de la misma circunstancia metafísica que exige la propia legitimación de la ciencia metafísica como conocimiento posible para el hombre. En el horizonte de la historia de la filosofía el giro subjetivo realizado por Descartes, que supone el momento fundacional de la modernidad, representa la cristalización histórica de la problemática que hemos señalado como la necesidad de una legitimación de la posibilidad de un conocimiento metafísico en cuanto tal porque la misma condición idealista ineludible de nuestra naturaleza metafísica supone la circunstancia que genera tal necesidad de una legitimación. Si la metafísica es la ciencia que describe el ser de todo lo que hay, pero para nosotros, como conciencias idealistas, esa totalidad del ser se reduce estrictamente a contenidos inmanentes a nuestra subjetividad, entonces la metafísica, en cierto sentido, se ve precedida lógicamente por la epistemología como la ciencia que estudia, analiza y legisla cualquier acceso cognoscitivo a nuestros contenidos de conciencia. Antes de conocer el ser es necesario que nosotros seamos capaces de conocer en general.

Por este motivo el «problema del mundo externo» ha supuesto históricamente el símbolo de la problemática que estamos formulando. La formulación teórica de la necesidad de demostración de nuestro acceso a un mundo independiente, real, estable y universalmente accesible no es más que la conceptualización de la dificultad que introduce para todo conocimiento en general la condición idealista desde la que debe necesariamente obtenerse y ejecutarse. En último término, lo que se juega en el fondo del «problema del mundo externo» es la misma posibilidad del conocimiento como tal: no pretendemos acceder sin más al mundo externo, en una suerte de intento de conocer un ser dado ante nosotros, sino que lo que nos interesa es demostrar la misma posibilidad de ese acceso en la medida en que ella es concebida como la confirmación lógica de la posibilidad de todo conocimiento. No es de extrañar, desde esta perspectiva, que el «problema del mundo externo» haya estado históricamente vinculado sistemáticamente a la concepción de la verdad de nuestro conocimiento en los términos de una *adaequatio*. Queremos justificar la posibilidad de poder conocer el mundo externo, pero no porque su mismo ser nos resulte relevante, sino porque tal posibilidad funciona como criterio de verdad de todo conocimiento: si podemos acceder al mundo externo, entonces es posible justificar y demostrar la verdad de todo lo que conocemos en los términos de una adecuación a él. No nos interesa, finalmente, el mundo externo, nos interesa el conocimiento que nosotros tenemos de él.

1.2 – La necesidad de legitimar la ciencia metafísica en los términos de un realismo epistemológico.

Los planteamientos metafísicos y epistemológicos desde los que se ha intentado abordar este problema del acceso al mundo externo son múltiples y variados a lo largo de la historia de la filosofía. Sin embargo, en una primera aproximación general podemos dividir esos planteamientos en dos grandes grupos según una diferencia categorial: los planteamientos que se han servido única y exclusivamente de *razones teóricas*, propias del campo de aplicación exclusivo del intelecto y de la razón, para hacer frente a ese problema, y los planteamientos que, a la hora de considerar nuestro acceso al mundo externo, se han preguntado por la *realidad total* del ser humano, tomando en consideración tanto su dimensión teórica como su dimensión práctica o

existencial, en concreto nuestra inmediata encarnación en un cuerpo con el que nos relacionamos con eso que es. Nuestra investigación partirá del supuesto (convenientemente justificado a lo largo de ella) de que todas las tentativas englobadas en la primera categoría han fracasado de un modo u otro, a pesar de los resultados positivos que pudieran obtener, en la medida en que sus argumentaciones adolecían de una falta de coherencia y adecuación a la perspectiva propia de la existencia humana. Si se trata, en efecto, de fundamentar la legitimación misma de la ciencia metafísica como ciencia posible para seres como nosotros, es necesario que tal fundamentación esté formulada estrictamente desde las mismas condiciones existenciales y teórico-circunstanciales que circunscriben al mismo conocimiento metafísico que nosotros podemos abarcar. Desde esta perspectiva, son los planteamientos que responden a la segunda categoría los que han sido efectivamente capaces de atender a la realidad total del hombre en su relación con el mundo, y, en consecuencia, han elaborado argumentaciones fundacionales de la metafísica más fieles a su realidad biográfica y existencial.

Podemos considerar esos planteamientos englobados en la segunda categoría como *planteamientos fenomenológicos de corte pragmático o existencialista*. La clave de este tipo de argumentación es que parte de la esencia ontopraxeológica del ser humano para construir todo un edificio epistemológico y metafísico sobre la base de la consideración fenomenológica depurada de los resultados empíricos de su obrar. Se considera que lo inmediato, lo directo, en la existencia del hombre es su inmediato y corporal actuar, la práctica que ininterrumpidamente sostiene y las implicaciones de tales acciones. De modo que es atendiendo a esta circunstancia pragmática original de la existencia humana como puede deducirse teóricamente cómo llega el hombre al estado de madurez en el que aprehende el mundo, se relaciona con él, y se pregunta por su existencia. Siguiendo las huellas de la práctica esencial del ser humano podemos descubrir en el proceso de construcción de su subjetividad madura la fundamentación de la condición de posibilidad de todo conocimiento metafísico general.

Desde otra perspectiva lógica, podemos de nuevo dividir esquemáticamente todos los planteamientos metafísicos fundamentales posibles acerca de la existencia del mundo externo en dos posiciones generales: el *realismo*, que considera que efectivamente existen objetivamente entes fuera de nuestra subjetividad en un mundo independiente a ella, y el *idealismo*, que concibe todo lo existente como siendo sólo un contenido de una conciencia que lo percibe como tal. Ahora bien, entre las pocas afirmaciones teóricas realizadas en filosofía que pueden considerarse, una vez planteadas, como irrenunciables para cualquier desarrollo científico posterior se encuentra el descubrimiento moderno de que todo aquello de lo que somos conscientes, todos los entes que se nos aparecen como externos a nosotros, no son en realidad más que contenidos de conciencia presentes en fenómenos subjetivos, y nunca los entes mismos del mundo. Formulada esta condición en términos kantianos, a partir de las tesis modernas se sigue que la cosa en sí siempre está más allá de nuestro alcance, no simplemente por no poder aplicar legítimamente sobre ella las formas puras de la sensibilidad, sino, más originaria y radicalmente, por no poder afirmar nunca nosotros con total certeza si realmente es o no legítimo hacerlo. Pues, más allá de las condiciones formales de funcionamiento de nuestra subjetividad, nada podemos llegar a conocer del mundo externo.

De este hecho se deriva la imposibilidad de cualquier planteamiento *metafísico realista* puro, es decir, la imposibilidad de plantear sin más que el mundo externo existe de forma independiente a nuestro conocerlo. Ahora bien, si no es posible plantear la tesis realista metafísicamente, sigue siendo posible, no obstante, mantenerla a un *nivel*

epistemológico: no podemos afirmar metafísicamente que existe un mundo externo y trascendente a nosotros, pero sí podemos convertir la afirmación de la existencia de un mundo externo en pilar del funcionamiento epistemológico de nuestra conciencia. Desde este punto de vista, la tesis realista deja de ser una tesis acerca de la existencia efectiva de los entes para convertirse en una tesis hermenéutica que determina el modo como conocemos y actuamos partiendo del supuesto epistemológico de que algunas de las entidades que se manifiestan en nuestras vivencias como sus objetos intencionales son, en realidad, entes externos a nosotros y ontológicamente separados. Estrictamente, si resulta imposible plantear un realismo metafísico puro es porque, establecida la tesis moderna de que todo nuestro conocimiento se reduce a conocimiento de contenidos de nuestra conciencia, cualquier teoría metafísica acerca del mundo externo debe estar fundamentada previa y críticamente en una teoría epistemológica realista.

Se trata, últimamente, de comprender la metafísica del ser como parte de una *metafísica de la subjetividad*, siendo esta última la verdaderamente universal y omniabarcante. Si para conciencias idealistas como nosotros todo lo que es se da como contenido de conciencia, sin que exista la posibilidad de que pueda darse algún ser externo a nuestra conciencia del que nosotros podamos tener noticia sin la mediación de su correspondiente contenido de conciencia equivalente, ello significa que el ser en cuanto ser que supone el objeto inmediato de estudio de la metafísica es un ser ideal, necesariamente contenido en el seno holista y solipsista de una conciencia absoluta. Por lo tanto, no sólo ocurre que todo estudio epistemológico está dirigido a conocer cómo funciona nuestra subjetividad en su respecto gnoseológico: también todo estudio metafísico del ser es, en último término, el estudio metafísico de una entidad ideal constituyente de una subjetividad. La metafísica, como ciencia del ser, es, estrictamente considerada, estudio de la naturaleza de la subjetividad, e incluso el «problema del mundo externo» que cristaliza la problemática de la legitimación de su condición de posibilidad es, pese a los términos, un estudio inmanente de la propia subjetividad.

Por lo tanto, la misma condición de posibilidad del proyecto de ciencia metafísica que pretendemos desarrollar en nuestra investigación se juega en el terreno de una fundamentación epistemológica de la metafísica, entendida como una *conversión idealista del realismo metafísico*. Toda objeción posible contra cualquier planteamiento metafísico que pretenda anular su misma posibilidad queda anulada desde el momento en el que dicha metafísica se entiende como un estudio del ser epistemológicamente mediatizado. Si el ser se manifiesta en la inmanencia de la conciencia como entidad ideal, necesariamente todo procedimiento y proyecto de conocimiento metafísico de ese ser debe quedar fundamentado epistemológicamente dentro de los límites de una región metafísica ideal, por mucho que después, dentro de ella, se perfilen hermenéuticamente los límites topológicos de un mundo «externo».

La trayectoria de este realismo metafísico fenomenológico de corte epistemológico y pragmático se extiende desde la fundamentación humeana de la razón escéptica en la creencia práctica, pasando por el concepto fenomenológico de «Umwelt», tanto en su versión husserliana como en su versión heideggeriana, como entorno previo a cualquier tematización conceptual con el cual opero y me relaciono a un nivel primario, hasta llegar a los análisis acerca de la corporeización de la conciencia en Michel Henry y Merleau-Ponty. Toda esta tradición ha pretendido establecer la experiencia inmediata y pragmática del ser humano como el fundamento de su existencia epistemológica, con las consecuentes derivaciones de este acercamiento pragmático al mundo externo a la hora de elaborar teorías metafísicas capaces de hacer frente a una realidad que se nos presenta originariamente con un tinte eminentemente pragmático.

1.3 – El escepticismo como amenaza radical de cualquier ejercicio de conocimiento, y su autoanulación mediante la formulación adecuada del *cogito*.

Los límites de aplicación de esta legitimación epistemológica de la metafísica se encuentran en la misma formulación estricta de nuestras capacidades cognoscitivas. Es decir, el modo como la metafísica puede ser epistemológicamente legitimada pasa necesariamente por el análisis y la descripción de las condiciones epistemológicas propias de nuestras facultades cognoscitivas, en la medida en que aquello que tales análisis evidencien como lo que nosotros somos aptos para conocer será lo que constituya, finalmente, el objeto posible de la ciencia metafísica. Conocemos metafísicamente aquello que las condiciones epistemológicas de nuestra naturaleza metafísica idealista nos permite conocer, de modo que la legitimación de ese conocimiento metafísico requiere del pleno explicitamiento y delimitación de las condiciones epistemológicas de nuestra subjetividad.

Este hecho es igualmente bien conocido a lo largo de toda la historia de la filosofía. Así, si la necesidad de legitimar la posibilidad de la metafísica como ciencia ha quedado históricamente evidenciada en la sistemática formulación del «problema del mundo externo», la previa delimitación necesaria de nuestras capacidades cognoscitivas por parte del estudio epistemológico de nuestra subjetividad ha sido continuamente formulada y perfilada bajo la sombra de la amenaza del escepticismo. No es de extrañar que el giro subjetivo fundacional de la modernidad, que hemos localizado como el síntoma histórico de esa necesidad de legitimación de la metafísica a la que estamos atendiendo, esté acompañado de un recrudescimiento central de la adopción científica del escepticismo. Los inicios de la modernidad están impregnados de la amenaza del escepticismo precisamente porque el paradigma moderno de pensamiento constituye la definitiva adopción de la condición idealista de nuestra subjetividad y, con ella, de la problemática vinculada a la posibilidad del conocimiento que el escepticismo sistematiza.

La lucha de la filosofía con la duda escéptica acerca de si existe realmente un mundo externo, si aquellos objetos que se presentan ante nosotros en nuestra conciencia existen realmente o son sólo productos de nuestra imaginación, resulta, en este sentido, esencial a ella misma, en tanto que el escepticismo supone su *contra-tesis* por antonomasia, la tesis que niega, no un principio filosófico, sino *cualquier afirmación que pretenda ser establecida como verdadera*. La duda escéptica es el planteamiento filosófico que se sitúa en el límite de la expresión con sentido, justamente para hacer tambalearse todo sentido y poder lanzar la amenaza de que todo aquello de lo que se habla, en realidad, no tiene ninguna consistencia intelectual.

Si nos limitáramos a entender la duda escéptica como un simple juego intelectual de suspensión del juicio, que nos obliga a pensar más detenidamente acerca del modo como nos comportamos con los objetos externos, nunca habría resultado pertinente plantear la duda escéptica como aquello que obliga a encontrar una verdad realmente primera, sobre la cual pueda levantarse todo el edificio del conocimiento con certeza, sin miedo a que se derrumbe. Lo que la duda escéptica del genio maligno pone en peligro es la misma *verdad de la verdad*, el mismo hecho de que sea posible hablar de una verdad acerca de los objetos del mundo externo. La duda escéptica se revela, así, no como una tesis que podamos incluir dentro de un sistema teórico, o que debamos refutar como se refuta una afirmación falsa: la duda escéptica constituye una amenaza radical para cualquier ejercicio de conocimiento porque supone un *horizonte de existencia*, una *estructura fundamental de funcionamiento de la subjetividad*, que niega

la posibilidad de toda estructura, incluso de sí misma. La «verdad» de la duda escéptica es la posibilidad de la *eterna mentira*, del engaño perpetuo, en el que todo lo que tomamos como fiable y cierto se desdibuja ante nosotros.

Así planteada, la duda escéptica deja de ser, como se ha afirmado a menudo describiendo su uso por Descartes, un ejercicio metodológico, como si dudar de todo lo que se sabe fuese simplemente el primer paso de una larga demostración geométrica de todas las siguientes verdades. En realidad, si la serie de las meditaciones cartesianas se concibe como un ejercicio deductivo, entonces la primera meditación, en la que se formula la duda, no pertenece a la deducción, es *anterior y necesariamente externa a ella*. En verdad, la duda escéptica es un *ejercicio crítico-trascendental* que remite a la misma posibilidad de la verdad al afectar directamente, según expresión de Levinas, a «la sinceridad de lo que aparece». Lo radical de la duda escéptica es que se sitúa por debajo de cualquier otra duda epistemológica, más allá de cualquier verdad o falsedad que podamos plantear: el genio maligno es anterior al ejercicio mismo del conocimiento en la medida en que pone en duda su veracidad, su derecho a ser ejercido. Entre la verdad y la falsedad de nuestro conocimiento se sitúa la risa burlona que insinúa el engaño de uno mismo a la hora de concebir esa verdad y falsedad.

Formulado en los términos en los que lo acabamos de describir, el escepticismo se presenta entonces como la amenaza trascendental de todo proyecto de ciencia metafísica. Amenaza que, debido precisamente a su carácter trascendental, debe ser igualmente eliminada respecto de su misma posibilidad de ser planteada. Si lo que la duda escéptica pone en peligro es la misma posibilidad de aceptar la validez original de los fenómenos *qua* fenómenos, y no simplemente la posibilidad de manejarlos con veracidad y certeza, entonces es necesario anular estructuralmente la misma base de formulación del escepticismo, evitando que éste pueda llegar a ser formulado con sentido.

A este respecto, todos los realismos epistemológicos de corte pragmático han fallado una y otra vez en su intento de evitar la duda escéptica. Y ello porque el propio planteamiento pragmatista se levanta sobre la formulación de una certeza pragmática que, en su despliegue lógico, simplemente pone entre paréntesis la validez de la duda escéptica, mas no la refuta como tal. La perspectiva pragmatista que pretende legitimar la veracidad de cualquier conocimiento, incluido por tanto el metafísico, funciona partiendo precisamente de la veracidad de los fenómenos sobre la base de una *creencia*. Pero, en esta medida, tal creencia se presenta como posible sólo en tanto en cuanto deja sistemáticamente de lado la obligación de refutar la posibilidad lógica formulada por el escepticismo. La creencia pragmática de base de todo realismo epistemológico de corte pragmático no refuta la duda escéptica: simplemente no la atiende, niega de entrada y *a priori* que la duda escéptica pueda ser considerada como verdadera desde el establecimiento axiomático de la confianza en aquello sobre lo que ella misma duda.

Por este motivo el mismo planteamiento realista pragmático requiere de una legitimación genética de esa creencia para poder ser sostenido. Es necesario encontrar una demostración epistemológica capaz de fundamentar lógicamente la creencia pragmática en la veracidad y autosuficiencia de los fenómenos como material epistémico inalienable. Tal legitimación presenta entonces, desde esta perspectiva, la forma de un *cogito* convenientemente formulado: se trata de justificar lógicamente la posibilidad de recuperar la confianza en lo que se me aparece a través de la formulación correcta del principio lógico que pueda establecer trascendentalmente la autosuficiencia de los fenómenos y, en ese sentido, negar la misma posibilidad de la duda escéptica. El *cogito* bien formulado no refuta externamente la duda escéptica, sino que evidencia su autoanulación, mostrando en qué sentido ella misma debe aceptar aquello que pone en

duda para poder ser formulada. En términos más exactos: el *cogito*, como primer principio lógico absolutamente indubitable, no supone la formulación de ninguna verdad, sino el establecimiento de la condición de posibilidad misma de toda posible futura verdad, incluyendo entre ellas la misma verdad de la duda escéptica. De este modo, la justificación adecuada del *cogito* supone la anulación inmediata de la amenaza del escepticismo en la medida en que se sitúa en el mismo nivel lógico trascendental que ella y destruye su propia base de formulación. Es en este sentido en el que el mismo *cogito* es el elemento trascendental capaz de aportar la legitimación epistemológica de la ciencia metafísica.

En último término, la experiencia fenomenológica inmediata actúa por sí misma como su propia autolegitimación y, en cuanto tal, denota la posibilidad misma de todo sistema científico. El realismo epistemológico de corte pragmático que posee la capacidad de refutar la duda escéptica y de legitimar verdaderamente un ejercicio de conocimiento metafísico es aquél que radicaliza la tesis empirista que considera la experiencia como único punto de partida posible de todo posible conocimiento, y ello radicalizando igualmente la misma autojustificación que la experiencia ofrece de sí misma. La experiencia es autofundante: su mismo darse legitima la confianza gnoseológica en los fenómenos que se dan en ella. La experiencia es autoconocida fenomenológicamente, se vive inmediatamente como tal experiencia sin necesidad de justificación alguna. Por esta vía se entiende que, para todo posible sistema metafísico que pretenda describir el ser de lo que es, la experiencia fenomenológica inmediata es la que conforma el sistema de ese ser, y no al revés. Si la tesis empirista debe ser radicalizada es porque la experiencia, siendo autofundante, supone el fundamento de todo lo demás, incluyendo entonces tanto las teorías metafísicas que describen el ser de una subjetividad que experimenta de tal modo como las teorías epistemológicas que legitiman la validez de tal experiencia. Ningún sistema teórico previo puede conformar la experiencia, pues tal procedimiento supone una inversión ilegítima de los términos lógicos del proceso de formación de todo sistema teórico.

Desde esta perspectiva se entiende que el *cogito* no constituya como tal ninguna verdad ontológica acerca de entidad alguna, sino una afirmación epistemológica metodológica referida a la condición de posibilidad de toda futura verdad: la evidencia autolegitimada de toda experiencia inmediata. La autorefutación de la duda escéptica que tal *cogito* hace posible tiene, por tanto, la forma lógica de un círculo de despliegue retrospectivo. No es que la demostración de la imposibilidad lógica del escepticismo se desarrolle atendiendo a razones lógicas previas a su misma formulación. Antes bien, el *cogito* consigue desactivar internamente la posibilidad misma de la duda escéptica mostrando retrospectivamente, a través de los análisis pertinentes de la autojustificación de la experiencia fenomenológicamente inmediata, que la duda escéptica necesita aceptar la misma validez de la experiencia para poder ser formulada.

II – El realismo volitivo como aptitud filosófica.

El camino para encontrar la legitimación epistemológica de la ciencia metafísica en las condiciones de posibilidad del funcionamiento maduro de nuestra subjetividad y de su despliegue existencial-pragmático en los términos de un «ser-en-el-mundo» se localiza en un planteamiento más radical del realismo fenomenológico pragmático que lo conciba, en realidad, como un *realismo volitivo*. Éste parte de la consideración del ser humano como una subjetividad estructurada a través de la dinámica de una intencionalidad operatoria esencial de carácter pulsional. Según esta posición teórica, la configuración estructural y funcional de la subjetividad madura, e incluso la

constitución ontológica resultante de ésta, responde a las necesidades y avatares de una subjetividad primigenia cuyo despliegue existencial se caracteriza dinámicamente como un «proyectarse pulsionalmente a lo externo». El ser humano aparece ante esta actitud como un ser empujado en sus vivencias por una cierta pulsión originariamente no organizada, y todo lo que puede llegar a ser en su estado maduro es fruto de las vicisitudes y de los procedimientos dinámicos de respuesta operatoria que experimentan esas vivencias pulsionales fundamentales.

El punto central de esta aptitud filosófica del realismo volitivo en relación al problema de la legitimación epistemológica de la ciencia metafísica que hemos formulado es la afirmación de que, desde perspectivas *genéticas* de la formación de la subjetividad humana, resulta de importancia trascendental la aparición de elementos que funcionan a modo de «resistencias» que obligan a reestructurar la dinámica subjetiva anterior a su aparición, logrando así alcanzar el estado de madurez comprobado en un ser humano adulto. Esta reestructuración interna de la subjetividad a partir de una resistencia externa que opera trascendentalmente tiene consecuencias centrales en lo que respecta a la institución ontológica de todas las entidades con las que esa subjetividad pueda establecer relaciones entitativas intencionales, y, por tanto, en lo que respecta al desarrollo mismo de toda investigación metafísica.

Por «realismo volitivo» no entendemos, ciertamente, una doctrina filosófica que pudiera ser catalogada según las categorías lógicas de toda doxografía historiográfica. No se trata de ningún *corpus* teórico de afirmaciones y argumentaciones que pueda ser reconocido a lo largo de la historia de la filosofía como sostenido por este o aquel autor, y cuyo contenido pueda ser doxográficamente expuesto y explicado. El realismo volitivo constituye, antes bien, una posición filosófica, pero no en tanto que doctrina, sino como *método* y *aptitud* para afrontar cualquier cuestión científica. Lo que concebimos como realismo volitivo constituye una cierta predisposición lógica y metodológica a la hora de atender cualesquiera cuestiones y contenidos epistémicos que podamos afrontar, independientemente de la categoría lógica o gnoseológica a la que éstos pertenezcan. En este respecto se asemeja al método fenomenológico; lo cual no es sorprendente, dado que supone precisamente su adopción fiel y sistemática.

Este realismo volitivo constituye, desde una perspectiva material, el realismo metafísico que queremos fundamentar como un realismo epistemológico de corte hermenéutico a partir de la aceptación de la autosuficiencia de la experiencia inmediata como material ineludible de conocimiento. De ahí que toda la investigación metafísica que pretendemos realizar, y los análisis epistemológicos que para ello será necesario llevar a cabo, deban ser entendidos, precisamente, como la propia fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo.

¿Qué entendemos, no obstante, por «volitivo» cuando calificamos el realismo resultante de nuestra investigación como tal? Dados los precedentes históricos, podríamos sentirnos tentados de interpretar el término «realismo volitivo» desde el horizonte del pensamiento de autores como Schopenhauer o Nietzsche; los cuales, ciertamente, formularon la tesis metafísica de que la verdadera realidad es la voluntad, de modo que tendría sentido considerar su propia posición metafísica como un «realismo volitivo». Sin embargo, en nuestro uso de este término el concepto de «volitivo» no remite como tal a una entidad, sino que más bien supone una calificación formal del origen genético de cualesquiera entidades. Así, entendemos por «volitivo» una *dinámica estructural de funcionamiento metafísico* que describe la naturaleza fluida y diferencial del ser. Se trata de reconocer en todo lo referente al ser y a su conocimiento el carácter dinámico de impulso en continuo despliegue y movimiento que caracteriza a la misma voluntad, oponiendo este sistemático fluir y devenir al

estatismo de la estabilidad ontológica y su correspondiente representación teórica. Todo lo que es se genera y produce, permanece, se transforma y desaparece según una dinámica fluida y en continuo devenir; y, a partir de ello, todo tipo de actividad cognoscitiva que lo atienda, sea cual sea su categoría formal, debe presentar también necesariamente ese carácter dinámico. El mismo ser debe entenderse en términos de devenir: la esencia del ser es la producción, el acontecimiento, la explosión de la génesis ontológica. «Realismo volitivo», por esta vía, significa tanto como decir que el ser se comporta como una voluntad, en el sentido metafísico de que el ser es puro devenir, arrastre, empuje, transformación continua y revolución interna; y no estabilidad, eternidad e identidad perpetua, como se lo ha considerado tradicionalmente.

En este sentido, nos oponemos a la perspectiva metafísica tradicional, de corte estático y representacional, que entendía al ser como una entidad inalterable, incorruptible e inmutable. Todo lo contrario: el ser, y, con él, todo lo que es, se caracteriza en su misma esencia metafísica por presentar una naturaleza dinámica en continuo devenir. Por consecuencia, los entes son lo que son produciéndose en su ser, reconstruyéndose progresivamente de forma indefinida; de manera que es imposible definir la constitución ontológica de los entes según los términos representacionales de una aprehensión entitativa que los considera como temporalmente fijos y constitutivamente estables. Los entes son, antes bien, productos de una institución que inscribe en su superficie continuamente nuevos significados, nuevas propiedades ontológicas, en un proceso sin fin que se prolonga a lo largo de toda su presencia ante una conciencia.

Esta consideración dinámica del ser y de todos sus productos, los entes y el mundo, es lo que compartimos con los planteamientos metafísicos de Schopenhauer y Nietzsche, y lo que nos lleva a calificar la aptitud filosófica que pretendemos fundamentar como un realismo volitivo. La realidad del ser es, según esta perspectiva, un continuo dinámico de fuerzas de carácter volitivo, en perpetuo devenir y choque diferencial entre sí. Los entes que reciben su presencia de tal ser productivo se constituyen entonces como productos dinámicos en el mismo choque y fluir de tales fuerzas, de tal manera que poseerán una constitución u otra, y mostrarán un comportamiento fenomenológico u otro, en función del modo como los elementos que los constituyen se comporten dinámicamente en el marco empírico de la realidad. Y, de la misma manera, todo lo que es y recibe unidad entitativa, ya sean los mismos entes de los que acabamos de hablar, o el espacio que ocupan en el mundo, este mismo mundo que constituyen o los sujetos que lo pueblan, poseen exactamente la misma constitución dinámica en continuo e indefinido proceso de reconstrucción.

Por lo tanto, cuando calificamos de «volitivo» el realismo metafísico epistemológicamente interpretado que queremos fundamentar nos remitimos precisamente a esta perspectiva teórica dinámica que debemos adoptar para respetar el despliegue metafísico que reconocemos en el ser a partir de nuestra experiencia fenomenológica inmediata de todo lo que es. Éste es el motivo de nuestra indicada oposición a toda la tradición metafísica de corte estática y representacional.

Esta asunción metafísica tiene, evidentemente, también consecuencias epistemológicas paralelas. Efectivamente, la aceptación de esta naturaleza dinámica del ser tiene precisamente su fundamento en las condiciones epistemológicas desde las que seres como nosotros conocemos absolutamente el ser. Si el ser es pura génesis en devenir, ello se debe a que nuestra misma experiencia es dinámica, está ejecutada desde una continuidad sinérgica de la acción, y es desde ella que aprehendemos y conocemos lo que es. El modelo tradicional de la percepción, que asume una capacidad representacional estabilizante en la atención entitativa, acierta a la hora de considerar

que nuestra capacidad teórica de aprehensión entitativa funciona mediante ese proceso estabilizador de la experiencia fluida. Pues, según un principio esencial del funcionamiento de nuestras facultades cognoscitivas, sólo podemos atender a aquello que se encuentra debidamente *delimitado* en los límites de una *figura entitativa*, constituyendo ésta una suerte de detención objetivadora del flujo empírico. Ahora bien, reconocer que tal proceso de atención entitativa detiene un devenir empírico previo, del que la unidad entitativa es extraída por parte de nuestra mirada teórica, implica la obligación de reconocer la primacía lógica de ese devenir empírico y, con ello, de reconocer las consecuencias metafísicas de dicho devenir respecto de la constitución ontológica de una unidad entitativa que surge gracias a la delimitación objetivadora de tal flujo diferencial. Lo cual, precisamente, es lo que no ocurre en el modelo tradicional de conocimiento, vinculado a una perspectiva metafísica de corte estático. De ahí que sea necesario sustituir ese planteamiento estático representacional acerca del ser y de nuestro conocimiento de él por la aptitud dinámica del realismo volitivo, que respeta fielmente las condiciones dinámicas y diferenciales de nuestra experiencia inmediata y las consecuencias metafísicas y epistemológicas que de ella se derivan tanto para la constitución de lo que es como para nuestro funcionamiento subjetivo.

En segundo lugar, la semántica del concepto de «volitivo» vinculada a la dinámica propia de la voluntad humana tiene también un referente psicológico y antropológico en nuestra naturaleza subjetiva. Así, si entendemos que toda vida subjetiva, incluyendo las más elevadas esferas del raciocinio eidético, tiene su origen en la voluntad, esto es, en la apetencia pulsional que funciona como la *dynamis* de nuestra intencionalidad, entonces efectivamente «volitivo» se convierte en sinónimo de «subjetivo», y en este sentido el término «realismo volitivo» es equivalente al término «realismo subjetivo»; lo cual se ajusta a nuestra tesis que sostiene que sólo cabe plantear una posición metafísica realista de corte epistemológico, en la medida en que metafísicamente la única posición posible es la del idealismo. Toda actividad subjetiva, debido a la estructura intencional, es decir, esencialmente yecta y arrastrada, de todo acto subjetivo, es, por esta vía, actividad volitiva, independientemente de la forma o categoría concreta de esa actividad. Por lo que la misma realidad contenida y atendida en esa actividad subjetiva debe presentar forzosamente ese aspecto volitivo.

Hay todavía una última razón por la que denominamos «volitivo» al realismo que queremos fundamentar, que no remite ya a aspectos formales de éste sino en concreto a una tesis material que caracteriza precisamente el ejercicio filosófico de tal aptitud. En efecto, si bien, como hemos indicado previamente, el realismo volitivo, en tanto que constituye una aptitud filosófica antes que una doctrina teórica, no está caracterizado por ninguna afirmación teórica ni por ningún planteamiento sistemático material, sin embargo existen ciertas tesis teóricas que pueden ser efectivamente vinculadas a él, en la medida en que la formulación y aceptación de tales tesis está estrechamente vinculada con la adopción de la perspectiva dinámica que lo caracteriza. Una de estas tesis, que constituirá un elemento central en el desarrollo de nuestra investigación metafísica, es la que afirma que la consciencia del mundo externo, y la correlativa y «bilógicamente» generada autoconsciencia, son el producto de una *experiencia de resistencia*: tenemos mundo en la medida en que éste se evidencia como mundo externo en el punto en el que «algo» se resiste a nuestro despliegue empírico intencional y, en su resistirse, se distancia y se confirma a sí mismo como «otro-de-sí». La realidad, en este sentido, el mundo vital en el que nuestra existencia se despliega, y al que pertenecemos tanto nosotros como los entes con los que nos ocupamos, está trascendentalmente constituida como lo «otro-de-sí» a partir de su origen fenomenológico en la experiencia de resistencia. Tal tesis metafísica refleja, en este

sentido, una estrecha vinculación con las condiciones lógicas que fundamentan la aptitud filosófica del realismo volitivo. Por eso, y por el hecho de que se trata, efectivamente, del proceso de institución y conocimiento científico de la realidad, tiene sentido calificar al realismo que sostiene tal realidad de «volitivo».

III – Estructura de la investigación.

3.1 – Objetivos principales de la investigación.

Teniendo en cuenta el marco teórico-conceptual que hemos delineado en lo precedente, el objetivo de nuestra investigación será establecer, a partir de análisis genéticos del funcionamiento y despliegue de la subjetividad humana tal y como ésta se forma y opera en la realidad, una serie de principios epistemológicos y metafísicos acerca de la naturaleza y dinámica de esa subjetividad, que funcionen como fundamentos teóricos del realismo volitivo, y a partir de los cuales puedan abrirse nuevas líneas de investigación capaces de afrontar desde perspectivas renovadas antiguos problemas de la filosofía. Se trata, en esta medida, de aportar una concepción de la esencia y realidad del ser humano que permita desarrollar fructíferas investigaciones acerca de todas las dimensiones involucradas en su existencia (metafísica, ética, moral, psicología, política...), siempre teniendo en el centro de la consideración la naturaleza metafísica de nuestra subjetividad analizada y expuesta desde esos principios del realismo volitivo como circunstancia teórica ineludible de toda aproximación científica a cualesquiera problemáticas que puedan ser atendidas.

Por encima de todo, nuestra investigación posee dos objetivos principales, ya delineados en lo dicho anteriormente, que suponen el eje central sobre el que todos esos análisis se estructuran. El primero de esos objetivos, de carácter mediático, es la elaboración de una *ciencia metafísica* como tal, desarrollada a partir del estudio central de sus *tres conceptos fundamentales*: «ser», «ente» y «mundo». El desarrollo íntegro de nuestra investigación constituye, en sentido estricto, el despliegue y cumplimiento de este primer objetivo, en la medida en que absolutamente todos los argumentos incluidos en ella pueden ser considerados como formulados bajo el horizonte programático del proyecto de ciencia metafísica que queremos llevar a cabo. Ateniendo a una idea igualmente ya formulada, podemos entonces entender nuestra investigación misma, en un sentido global, como el desarrollo teórico de la metafísica de la subjetividad. A lo largo de ella quedarán así plasmadas determinadas tesis teóricas, descripciones y principios metafísicos, que constituyen el *corpus* de esa metafísica de la subjetividad, y para cuya formulación son necesarios los análisis epistemológicos que darán lugar a esas afirmaciones metafísicas.

En segundo lugar, y como objetivo final obtenido a través del cumplimiento del primer objetivo indicado, nuestra investigación pretende obtener como conclusión la legítima *fundamentación epistemológica y metafísica de la aptitud filosófica del realismo volitivo*. Tal fundamentación, como ya ha quedado indicado, constituirá, empero su carácter conclusivo, una fundamentación lógicamente retrospectiva. En la medida en que la adopción de una aptitud funcional o conductual no encuentra nunca sus razones legitimadoras previamente a ella, sino en los frutos posteriores a su propia adopción, la verdadera conclusión de nuestra investigación no será como tal la fundamentación del realismo volitivo, si por algo así entendemos una suerte de formulación directa y objetiva de los principios lógicos que pueden sostener la validez axiológica de tal aptitud. Antes bien, la conclusión de nuestra investigación será precisamente la demostración, por vía indirecta y retrospectiva, del acierto que supone la

adopción de tal aptitud filosófica, a través de la comprobación del éxito de sus consecuencias teóricas. Quiere esto decir que, en realidad, la aptitud filosófica del realismo volitivo no aparecerá al final como aquella aptitud que debemos adoptar según se comprueba como conclusión de los razonamientos y análisis presentes en nuestra investigación. Al contrario, todos esos razonamientos y análisis serán formulados ya desde la adopción primera y original de la aptitud del realismo volitivo. Y por ello precisamente el éxito o fracaso de todos ellos puede ser inmediatamente comprendido y valorado como el éxito o fracaso de la misma aptitud filosófica que queremos fundamentar. En este sentido, los fundamentos epistemológicos y metafísicos de tal aptitud, cuya obtención supone el objetivo final de nuestra investigación, son formulados en los mismos análisis epistemológicos y metafísicos que la constituyen, de manera que las tesis teóricas epistemológicas y metafísicas que nuestros argumentos obtendrán como su conclusión demostrada son, en sí mismos, esos fundamentos. Finalmente, los fundamentos del realismo volitivo no son razones previas a su adopción, sino, antes bien, las mismas tesis teóricas que podemos formular a partir de su adopción, y cuya verdad retroalimenta la necesidad de adoptarla.

Si se entiende este movimiento lógico retrospectivo de fundamentación, se comprenderá que entre el primer y el segundo objetivo existe un movimiento circular lógico y temporal. Así, el desarrollo temporalmente primero de los argumentos y análisis presentes en nuestra investigación, y cuyo despliegue nos permitirá obtener las tesis teóricas que constituyen la ciencia metafísica que buscamos obtener, tiene como conclusión, posterior en el mismo orden temporal, la fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo como aptitud filosófica. Sin embargo, todos esos análisis y argumentos serán formulados desde un respeto incondicional e inocente a la experiencia fenomenológicamente inmediata, lo cual constituye uno de los elementos centrales de la propia aptitud del realismo volitivo. Lo que significa que, siendo tal aptitud fundamentada temporalmente después, con todo es aceptada lógicamente antes (y en cierto sentido también temporalmente antes) de formular esos análisis y argumentos que desembocarán en ella. Y esto porque la adopción de tal aptitud es precisamente la condición lógica para la obtención del *corpus* metafísico que funciona como su fundamento. De manera que el realismo volitivo es lógicamente anterior a los argumentos que lo fundamentan, aunque su adopción plenamente válida y convenientemente legitimada es temporalmente posterior a la formulación de esos argumentos.

3.2 – Objetivos secundarios de la investigación.

Tal circularidad lógico-temporal será, de hecho, una constante en nuestra investigación, ya que supone precisamente un síntoma de la misma naturaleza lógica trascendental de nuestro tema. Así, uno de los objetivos secundarios que nos plantearemos en nuestra investigación será el de *analizar la misma estructura lógica de funcionamiento de nuestra subjetividad* desde la perspectiva genética de su desarrollo biográfico. La pertinencia teórica de tal objetivo quedará suficientemente demostrada una vez se evidencie, en el mismo desarrollo de nuestra investigación, la existencia de *dos niveles lógicos* de funcionamiento epistemológico de nuestra subjetividad: el nivel de la pasividad y el nivel de la actividad. El primero se identifica con el conjunto de estructuras trascendentales que funcionan como la condición de posibilidad de la vida madura activa. Por lo tanto, los elementos lógicos presentes en este nivel pasivo presentan una validez lógica *a priori*, lo que significa que presentan una anterioridad lógica respecto de cualesquiera objetos de conocimiento posteriores. El segundo de los

niveles, en cambio, supone la misma vida consciente y atenta de la subjetividad madura, construida y posibilitada por los elementos lógicos presentes en la pasividad, y cuya naturaleza lógica está determinada principalmente por el carácter consciente y atento de sus ejercicios. Cualquier actividad vivencial, por tanto, localizada en este nivel activo de la subjetividad posee, necesariamente, una validez *a posteriori*, siendo que necesariamente supone una puesta en obra empírica y temporalmente posterior de los elementos trascendentales que constituyen la pasividad.

La existencia de estos dos niveles lógicos de funcionamiento es la que condiciona la continua aparición de movimientos lógicos circulares que presentan esa característica anterioridad/posterioridad lógico/temporal. Pues, precisamente, la explicitación de tales niveles lógicos de la subjetividad se llevará a cabo a través de la constatación evidente de la existencia de entidades epistémicas que, siendo primeras en el tiempo, resultan lógicamente posteriores, y que, en esa medida, exigirán ser comprendidas como los productos constructivistas de una actividad lógica trascendental previa a su manifestación fenomenológica.

A su vez, y como un nuevo objetivo secundario de nuestra investigación vinculado a este primero, los análisis epistemológicos desarrollados en ella tienen también como propósito demostrar, no sólo la posibilidad, sino, más estrictamente, la existencia directa en nosotros, de una *génesis a posteriori de esas estructuras lógicas trascendentales con validez a priori*. Si, a lo largo de nuestra investigación, se hará explícita la existencia de ese entramado complejo estructural trascendental que condiciona la vida subjetiva madura, la perspectiva genética de los análisis que realizaremos evidenciará el origen empírico de tales estructuras. Con lo cual quedará demostrado un nuevo y determinante sentido de la circularidad lógica caracterizada por esa anterioridad/posterioridad lógico/temporal, a saber: el hecho de que la validez *a priori* de lo trascendental no es absoluta ni epistemológicamente incondicional, sino que constituye una validez habitualmente obtenida. Los elementos lógicos estructurales que constituyen el nivel pasivo trascendental de nuestra subjetividad no funcionan con validez *a priori* porque por sí mismos posean tal naturaleza lógica ineludible. Por el contrario, todos esos elementos poseen una génesis empírica en la biografía de la subjetividad, de modo que funcionan con validez *a priori* simplemente porque la misma dinámica de la vida subjetiva establece la necesidad de interpretarlos así. Nuestra investigación, por tanto, persigue demostrar que nuestra lógica, pese a lo aceptado por la tradición, no funciona sobre la base de principios trascendentales esencialmente *a priori*, sino según un entramado habitual de interpretaciones funcionales en el que esos principios trascendentales se ponen en funcionamiento *como si* poseyeran verdadera validez *a priori*, a pesar de su inequívoco origen *a posteriori*. Éste es uno de los sentidos en los que la adopción del realismo volitivo como aptitud filosófica supone la verdadera radicalización de las tesis empiristas.

Un tercer objetivo secundario de nuestra investigación está inmediatamente relacionado con este propósito de análisis genético de lo *a priori*, en la medida en que se pretende demostrar el origen empírico *a posteriori* de la *estructura trascendental de mundo* que condiciona nuestra existencia como seres mundanos, así como las circunstancias que entran en juego en su formación y los motivos empíricos que la posibilitan. Nuestra existencia está determinada por el hecho de ser sujetos proyectados intencionalmente a un mundo entorno y en continuo trato y ocupación con los entes intramundanos que lo pueblan: nuestra condición existencial es la de seres-en-el-mundo, nuestra existencia está trascendentalmente determinada como una existencia mundana. Sin embargo, siendo patentemente cierta tal afirmación metafísica, desde una perspectiva epistemológica no resulta en absoluto evidente que seamos originariamente

conscientes de tal existencia mundana. Antes bien, la misma condición idealista absoluta de la naturaleza metafísica de nuestra subjetividad nos determina a ser necesariamente inconscientes de la situación en la que biográficamente nos encontramos originariamente. Somos conciencias con mundo, pero en un primero momento no somos conscientes de nuestro ser mundano, ni tampoco de nosotros mismos como tales conciencias. Nos es necesario aprender empíricamente a constatar la presencia fenomenológicamente ineludible del mundo. Por lo tanto, siendo la existencia mundana una estructura trascendental del funcionamiento de nuestra subjetividad debido a su misma naturaleza metafísica, tal estructura encuentra epistemológicamente un origen empírico en el desarrollo biográfico de nuestra experiencia. Lo que significa que es necesario retrotraernos genéticamente mediante análisis lógicos y metafísicos a las condiciones originales de nuestra subjetividad para poder comprender, según los mismos procedimientos conductuales y gnoseológicos que podemos predicar de una tal subjetividad prematura a partir de su naturaleza metafísica idealista, cómo llegamos en absoluto a ser conscientes de que existe un mundo, así como por qué debemos llegar a ser explícitamente conscientes de tal mundo si ya previamente nos ocupamos siempre de y con él, qué condiciones determinan a nuestra subjetividad a requerir de tal desvelamiento trascendental de la existencia de un mundo al que ya siempre estamos arrojados.

Respecto de este tercer objetivo secundario puede comprobarse una circularidad omniabarcante en las motivaciones de nuestra investigación metafísica. Querer conocer el mundo no supone simplemente la meta de un cierto interés intelectual de carácter teórico. Nuestro trato con ese mundo, los poderes gnoseológicos que somos capaces de desplegar en él, y, en definitiva, la misma vida de nuestra subjetividad como conciencias idealistas absolutas, están absolutamente determinados por nuestra condición existencial mundana, tanto en un sentido metafísico como en un sentido epistemológico. No sólo resulta determinante para nosotros nuestro ser-en-el-mundo: igual de trascendentalmente determinante resulta ser capaces de saber reconocer ese ser-en-el-mundo que configura nuestra existencia. Hasta el punto de que la vida madura de la conciencia, lo que denominaremos la vida de la «síntesis activa» de vivencias en tanto que una síntesis de vivencia capaz de adueñarse activamente del mismo flujo dinámico de éstas, sólo es posible en función del descubrimiento epistemológicamente trascendental de la presencia del mundo externo ante nosotros y de nuestro ser-en-el-mundo. En este sentido, el proyecto de ciencia metafísica que queremos desarrollar con nuestra investigación, centrado en uno de sus puntos en el concepto de «mundo», y, en general, en el estudio universal del ser, no es simplemente un proyecto metafísico: se trata, como propiamente ocurre por la misma esencia lógicamente primera de la ciencia metafísica, de un estudio trascendental para el conocimiento de todas las dimensiones existenciales de nuestra subjetividad. Conocer metafísicamente que hay mundo es, literalmente, abrir la puerta para la posibilidad lógica de cualquier otro conocimiento científico regional.

Siendo entonces determinante el conocimiento metafísico de nuestra existencia mundana, y el despliegue analítico genético de las condiciones epistemológicas de tal conocimiento, es necesario completar ese estudio de nuestra circunstancia mundana atendiendo a la ineludible *encarnación de la subjetividad* que así vive. La condición de ser-en-el-mundo es una determinación existencial de nuestra subjetividad, pero ésta no vive sólo como tal subjetividad. Antes bien, toda vida subjetiva mundana se encuentra en cada momento encarnada y localizada en un cuerpo, verdadero punto de acceso a ese mundo cuya existencia y cuyo conocimiento determina trascendentalmente nuestra vida subjetiva. No somos conciencias descorporeizadas, somos «cuerpos-conciencia»

insertos en un flujo vital mundano de carácter pragmático en el que vivimos en, a través de, con y a pesar de nuestro cuerpo. En la medida en que no hay separación posible de nuestra conciencia respecto de la circunstancia corporal de cada una de sus vivencias, es menester reconocer que todo estudio metafísico de la subjetividad, tal y como hemos proyectado tal estudio en tanto que horizonte global de cualquier descripción metafísica, exige ser completado con el análisis y la descripción detallada, pormenorizada y fenomenológicamente legítima de la encarnación vivencial de esa subjetividad. Nuestra corporalidad no es una circunstancia artificial de nuestra existencia subjetiva, sino absolutamente codeterminante de ella. Por ese motivo necesitamos de un completo y correcto conocimiento metafísico de nuestra existencia corporeizada para poder comprender verdadera y adecuadamente el ser de nuestra subjetividad.

De hecho, será la condición corporal de nuestra existencia la que evidencie en extremo y hasta sus últimas consecuencias las verdaderas condiciones y relaciones lógicas presentes entre los dos niveles lógicos de nuestra existencia, el lógico-trascendental y el fenomenológico-vivencial. Ya que son las determinaciones metafísicas de una existencia corporal como la nuestra las que influyen en nuestro comportamiento biográfico y condicionan la circularidad presente entre esos dos niveles lógicos. Por este motivo, la «metafísica del cuerpo propio», aparentando ser un simple estudio regional dentro del campo más abierto de la metafísica general, supone realmente, en cambio, el último horizonte lógico de toda descripción metafísica, y, como tal, el suelo lógico de comprensión de cualquier aspecto o región de la realidad. Si todo ejercicio metafísico es el despliegue concreto de una metafísica de la subjetividad, y la subjetividad es siempre y necesariamente una subjetividad encarnada, entonces la «metafísica del cuerpo propio» es el verdadero proyecto metafísico último. En este sentido, su desarrollo supone, por todo lo anterior, la actual y legítima fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo.

Reuniendo todo lo dicho en relación con los objetivos principales y secundarios de nuestra investigación, podemos entonces resumir la relación existente entre ellos de la siguiente forma. Toda nuestra investigación está dirigida a establecer los pilares de una *ciencia metafísica* a partir del estudio fundamental de los *tres conceptos centrales* de toda teoría metafísica: «ser», «ente» y «mundo». Esta ciencia metafísica deberá *legitimarse a sí misma epistemológicamente* como posible en cuanto ciencia metafísica de un ser cuya naturaleza es ideal. Durante el desarrollo de este proyecto de ciencia metafísica resultará evidente, y correspondientemente necesario su análisis, la existencia de *dos niveles lógicos de funcionamiento de nuestra subjetividad*: el nivel trascendental de la pasividad y el nivel fenomenológico-vivencial de la actividad. Las condiciones y el despliegue dinámico de estos dos niveles están determinados por el mismo *origen empírico de las condiciones trascendentales de posibilidad* del funcionamiento de nuestra subjetividad que constituyen la dimensión de su pasividad lógica. En concreto, la adquisición empírica y biográficamente localizable del mismo *concepto metafísico de «mundo (externo)»* constituye el establecimiento de la estructura trascendental fundamental de la vida madura de la subjetividad, que se despliega según el funcionamiento de esos dos niveles lógicos. Para comprender en qué medida esto es así requerimos del desarrollo de una «*metafísica del cuerpo propio*», tanto desde una *perspectiva genética* de configuración biográfica de la experiencia corporal como desde una *perspectiva teórico-descriptiva* de las condiciones metafísicas de tal vida subjetiva corporeizada. En la medida en que esas condiciones corporales metafísicas de la subjetividad suponen el suelo lógico de despliegue de cualquier vivencia respecto de su sentido y función en la vida subjetiva, los productos teóricos que resulten de ese estudio metafísico del cuerpo propio suponen, en último término, la *fundamentación*

epistemológica y metafísica de la correcta aptitud filosófica que debemos adoptar a la hora de atender a cualesquiera cuestiones científicas: el realismo volitivo.

3.3 – Desarrollo de la investigación.

Para dar cumplida cuenta de estos objetivos, nuestra investigación se estructurará en tres capítulos principales, cuyo despliegue lógico está progresivamente determinado por las conclusiones de los desarrollos anteriores.

El primer capítulo está dedicado al estudio fenomenológico del concepto metafísico de «mundo». Al inicio de este capítulo, a modo de introducción concreta de los análisis contenidos en él, y también en cierto sentido de introducción general de toda nuestra investigación, estableceremos el círculo lógico existente entre los conceptos metafísicos fundamentales de «ser», «mundo» y «ente», como formulación de la dinámica exigida en nuestra investigación por esa misma vinculación circular existente entre ellos. Dado tal círculo lógico, comenzaremos su despliegue adentrándonos en el concepto de «mundo», en la medida en que dicho concepto concentra en sí mismo el estudio epistemológico de la propia posibilidad de la metafísica como conocimiento científico realista de un ser idealista. De manera acorde a esta necesidad, y una vez realicemos una aproximación fenomenológica suficiente al sentido teórico del concepto de «mundo», desarrollaremos un estudio teórico-histórico acerca de las condiciones epistemológicas que posibilitan tal legitimación. Dicho estudio evidenciará la patencia autosuficiente de la experiencia fenomenológica inmediata como origen, límite y condición de posibilidad de todo posible conocimiento. Con lo cual quedará a su vez determinado correspondientemente el principio metodológico de depuración e inocencia investigadora de la experiencia inmediata que caracteriza el método propio del realismo volitivo, y que como tal regirá todos los análisis y todas las argumentaciones de nuestra investigación. En sentido estricto, se trata de la fundamentación fenomenológica del *cogito* en las condiciones en las que éste debe ser adecuadamente formulado como legitimación de la posibilidad de toda ciencia metafísica.

Una vez demostrada suficientemente la legitimidad del conocimiento metafísico a partir de la formulación del principio metodológico de nuestra investigación, los análisis contenidos en el primer capítulo de ésta continuarán el estudio metafísico directo del concepto metafísico de «mundo». Estos análisis desembocarán en la formulación de dos conceptos distintos y aparentemente contradictorios, aunque igualmente legítimos, de «mundo»; lo que significa que encontrarán en su despliegue la evidencia misma de la existencia de dos niveles lógicos en nuestra subjetividad, accesibles a partir de la adopción temporalmente secuencial y nunca contemporánea de dos actitudes: la «actitud natural» o inmediata, cuya adopción nos permite acceder al nivel lógico de la experiencia inmediata, y la «actitud teórica», que supone una detención reflexiva de la vida natural para poder acceder a la constitución esencial de las entidades que se manifiestan fenomenológicamente en nuestras vivencias. Cada concepto de «mundo» será reconocido como el material epistémico correspondiente a una de las dos posibles actitudes, siendo el concepto de «mundo» propio de la «actitud natural» un producto lógicamente posterior al concepto de «mundo» propio de la «actitud teórica» debido a la misma relación lógica y temporal presente entre tales actitudes.

La necesidad de resolver la aparente contradicción presente entre esos dos conceptos de «mundo» a partir del estudio lógico de su formación nos forzará a realizar, en el segundo capítulo, un estudio genético de la formación biográfica del funcionamiento epistemológico de la subjetividad. A lo largo de este segundo capítulo

nos serviremos de la comprensión metafísica de las condiciones esenciales consecuentes de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad para retrotraernos genéticamente a los inicios biográficos de su formación. Ello nos permitirá evidenciar desde el mismo inicio del capítulo la existencia de un nivel lógico pasivo de nuestra subjetividad, que constituye en realidad la situación biográficamente originaria de ésta, y cuyos avatares biográficos determinarán su mismo funcionamiento maduro.

Resultando, desde esta perspectiva, crucial para nuestro proyecto metafísico comprender cómo se establecen biográficamente las condiciones trascendentales del funcionamiento maduro y activo de nuestra subjetividad, centraremos nuestra atención en el estudio genético y fenomenológico del descubrimiento del mundo externo y de la correspondiente y «bilógica» autoconsciencia como complemento teórico de la legitimación epistemológica de la metafísica alcanzada en el primer capítulo. La experiencia táctil de una resistencia dinámica que quiebre el holismo y solipsismo absolutos originarios de nuestra subjetividad se evidenciará en estos análisis como la causa empírica de la generación y adquisición de la estructura trascendental del límite que hará posible la auto y la heteroconsciencia y, con ellas, la formación de un nivel lógico activo de funcionamiento de nuestra subjetividad. El segundo capítulo, por tanto, culminará de este modo demostrando el origen empírico *a posteriori* de las condiciones trascendentales de posibilidad de toda vida subjetiva activa y madura que constituyen su pasividad. En este sentido, y dada la vinculación esencial expuesta en esta introducción entre el ser y la subjetividad idealista, que establece que todo estudio metafísico de cualesquiera entes en general constituya, en último término, un estudio metafísico de los contenidos de conciencia inmanentes a una subjetividad, el segundo capítulo posee como marco general de estos análisis genéticos de formación de la subjetividad el objetivo de desarrollar el concepto metafísico mismo de «ente».

La consecución de tal conclusión del segundo capítulo de nuestra investigación no resultará empero legítima si no desarrollamos consecuentemente el estudio metafísico de las condiciones corporales de esa experiencia táctil de resistencia. Así, evidenciándose ésta como condición trascendental de la vida subjetiva madura posterior, la misma comprensión de este hecho exige complementar los análisis epistemológicos genéticos del segundo capítulo de nuestra investigación con una teoría metafísica del cuerpo propio, en la medida en que la circunstancia corporal de la subjetividad idealista absoluta se presenta fenomenológicamente como determinante de su funcionamiento. Por eso, el tercer y último capítulo de nuestra investigación está dedicado a la elaboración de esa «metafísica del cuerpo propio», persiguiendo con ello fundamentar por completo el conocimiento metafísico de las condiciones trascendentales de nuestra subjetividad que evidenciará el segundo capítulo. En este sentido, este estudio metafísico del cuerpo propio supondrá el cierre del análisis genético de la formación biográfica de la subjetividad pasiva y activa. Como tal «metafísica del cuerpo propio» supone, por tanto, la descripción metafísica de toda experiencia subjetiva, y el despliegue de ésta se identifica con el acto genético que caracteriza al ser, el tercer capítulo de nuestra investigación estará enmarcado, desde esta perspectiva, en el estudio metafísico del concepto de «ser», último de la tríada fundamental de toda ciencia metafísica.

Este tercer capítulo de nuestra investigación se divide, obviando su introducción teórica y formal, en dos apartados principales, seguidos de un tercer apartado a modo de recopilación general y conclusión. El primero de estos dos apartados centrales estará dedicado al mismo estudio metafísico del cuerpo propio, esto es, al análisis y la descripción de las condiciones metafísicas de una subjetividad corporeizada. En este apartado mantendremos la perspectiva genética de estudio y análisis establecida en el

segundo capítulo de nuestra investigación, ya que el propósito de éste es igualmente esclarecer metafísica y epistemológicamente los elementos estructurales de nuestra existencia corporal que son establecidos dinámicamente a lo largo de nuestra biografía como las condiciones pasivas trascendentales de la vida subjetiva activa. En este apartado, por lo tanto, quedarán establecidas las condiciones de la institución ontológica de nuestra misma subjetividad corporeizada.

El segundo apartado central del tercer capítulo, en cambio, proyectará esa subjetividad corporeizada a su trato con el mundo y con los entes intramundanos que lo pueblan, con el objetivo de comprobar, también desde una perspectiva genética, cómo se desarrolla biográficamente esa relación metafísica de nuestra subjetividad con su entorno. En este apartado daremos justa cuenta del estudio del concepto metafísico central de «ente» desde su generación productiva por parte del «ser», en la medida en que desplegaremos justamente las condiciones trascendentales del proceso de institución de los entes que pueblan el mundo (ese mundo cuyo descubrimiento fue subrayado como trascendental en el segundo capítulo), y, en correspondencia progresiva, del proceso de institución mismo del mundo como horizonte de toda presencia.

De este modo, la culminación del análisis epistemológico de la legitimidad de la metafísica que supone la formulación de esa «metafísica del cuerpo propio» coincidirá con el despliegue conjunto y complejo de los tres conceptos metafísicos fundamentales tal y como éstos han sido comprendidos a lo largo de nuestra investigación. Con los análisis genéticos elaborados en este apartado quedará cerrado el despliegue del círculo lógico existente entre «ser», «mundo» y «ser» que formulamos a modo introductorio al inicio del primer capítulo, e igualmente daremos por concluido el estudio genético de la formación de los dos niveles lógicos de funcionamiento de la subjetividad. Este cierre teórico será formulado en el último apartado del tercer capítulo, dedicado específicamente a recopilar, resumir y explicitar adecuadamente la existencia de una pasividad que funciona como condición trascendental de posibilidad de la vida madura activa de la subjetividad, y cuya condición lógica *a priori* no excluye, pese a todo, su origen empírico *a posteriori*.

IV – Indicaciones formales acerca de la metodología de la investigación.

La investigación que hemos desarrollado en lo que sigue pretende ser, en la medida de lo posible, la formulación de una propuesta original, esto es, verdaderamente el planteamiento y defensa de una *tesis filosófica*. Esta tesis, hartamente compleja y difícil de exponer como tal, podría, no obstante, resumirse breve y concisamente, con todas las implicaciones que un resumen de este tipo conlleva, en la siguiente idea: la aptitud filosófica del realismo volitivo constituye la aptitud más propicia para afrontar todas las cuestiones filosóficas desde una posición legítima de respeto y fidelidad a la experiencia fenomenológica inmediata. Por supuesto, un resumen tal de la tesis que proponemos sólo resulta comprensible si, previamente, se conoce y comprende qué es el realismo volitivo y cuáles son sus características; lo cual, precisamente, requiere de una fundamentación teórica de tal realismo volitivo como la que realizamos en nuestra investigación. De ahí que el verdadero sentido de la tesis filosófica que queremos formular y defender únicamente sea comprensible en su complejidad una vez se han alcanzado los resultados de nuestra investigación.

Siendo ésta, por lo tanto, la formulación de una tesis filosófica original, no pretende en absoluto constituir un estudio académico de carácter enciclopédico o doxográfico. Nuestro propósito no es exponer el pensamiento de un autor, o realizar un

estudio crítico acerca de alguna temática relevante presente en la historia de la filosofía. Al contrario, a la hora de realizar esta investigación nos hemos impuesto la obligación de desplegar un verdadero *ejercicio filosófico de reflexión personal*. Evidentemente, se trata de una investigación centrada en una cierta temática filosófica: la concerniente a las condiciones, los presupuestos, las posibilidades y las limitaciones de toda teoría metafísica. Ahora bien, a la hora de atender a esta temática nuestra perspectiva no es histórica ni doxográfica, sino puramente filosófica. El grueso de nuestras argumentaciones lo constituye el ejercicio original y personal de reflexión acerca de esa temática, y no, por tanto, el análisis de la pertinencia, corrección y alcance de las reflexiones que sobre la misma han llevado a cabo los filósofos a lo largo de la historia.

Por supuesto, tales reflexiones están presentes directa e indirectamente en nuestros argumentos. Ningún ejercicio filosófico que pretenda poseer algún valor puede partir absolutamente de cero a la hora de atender a su objeto de estudio. Si bien, como Kant expuso al mencionar el famoso «escándalo de la filosofía», ésta carece por esencia del carácter acumulativo de las ciencias llamadas positivas, de manera que sigue siendo siempre, no sólo posible, sino necesario, replantear las mismas preguntas que se plantearon los padres de la filosofía, así como revisar críticamente sus respuestas, ello no significa que éstas carezcan por completo de valor para los nuevos ejercicios filosóficos y no deban ser atendidas por éstos. Es cierto que la filosofía no se comporta con su pasado de la misma forma que las ciencias positivas, esto es, edificando sistemáticamente las nuevas propuestas teóricas sobre los pilares que establecieron los resultados de las antiguas. Ahora bien, precisamente porque el hecho de que no se comporte así no supone una deficiencia, sino una consecuencia directa de su misma esencia, para ella siempre es necesario recuperar una y otra vez su propio pasado y tomarlo en consideración como base, estímulo, motivo y horizonte de sus nuevos ejercicios. Ello significa que nuestra investigación, como no podía ser de otro modo, ha tomado en consideración las aportaciones más relevantes presentes en la historia de la filosofía respecto de la temática que nos ha ocupado.

Dicho esto, queremos aclarar de manera prudente que el carácter original y personal de las reflexiones que integran nuestra investigación, y el hecho de que ésta no pretenda constituir una recopilación crítica doxográfica al respecto, afecta directamente al modo como ciertamente hemos tenido presentes esas aportaciones históricas. Así, a excepción de algunas ocasiones específicas y muy concretas, el grueso de nuestra investigación se ha centrado en todo momento en el puro desarrollo de los análisis y las argumentaciones pertinentes para el tratamiento de la cuestión que hemos formulado. De manera que esas aportaciones históricas que hemos tenido en consideración a la hora de realizar nuestro ejercicio de reflexión filosófica personal y original se encuentran, en la mayoría de las ocasiones, en el subsuelo lógico y motivacional de nuestros argumentos; siendo las menos las veces que explícitamente citamos o referenciamos algún autor o tesis filosófica histórica como complemento, contrapunto o simple paralelo de nuestros argumentos. En la medida en que hemos dado prioridad al tratamiento crítico de la cuestión, al estudio de «la cosa misma», y a la exposición directa e inmediata de los análisis y razonamientos que resultan pertinentes para ello, necesariamente hemos introducido sólo de modo tangencial esas referencias históricas. De este modo, a lo largo de toda nuestra investigación hemos otorgado preeminencia al desarrollo mismo de la cuestión tratada, y toda referencia incluida a autores y teorías filosóficas presentes en la historia se ha realizado de manera tangencial y complementaria a la formulación argumentada de los análisis y los argumentos en que consiste la investigación principal. Incluso en los lugares en los que hemos dedicado una atención explícita y directa a algún autor concreto o a alguna temática específica

históricamente catalogada y formulada ello siempre ha sido realizado como simple apoyo expositivo de los argumentos que constituyen el grueso de nuestra investigación, y no como verdadero objeto de estudio de ella.

Este hecho tiene igualmente consecuencias respecto de todo el complejo aparato de referencias bibliográficas que hemos incorporado a nuestra investigación. Siendo nuestro objetivo el estudio directo de la problemática metafísica que hemos proyectado en esta «Introducción», y no la exposición crítica, clara y distinta de teorías filosóficas o de pensamientos de autores de nuestra historia, tales referencias bibliográficas han sido en todo momento incorporadas única y exclusivamente como proyección histórica de nuestros argumentos. Todas las correspondencias bibliográficas que hemos introducido a lo largo de nuestra investigación son, según esta idea, reformulaciones y apoyos históricos de las tesis y argumentos personales a los que acompañan, y no exposiciones críticas doxográficas de las opiniones de los autores de esas referencias. Muchas de ellas, de hecho, son traídas a colación en su puro sentido literal, que en ocasiones contradice el mismo pensamiento general de su autor cuando tales textos literales son complementados con el resto de su obra.

Este hecho es singular y característico precisamente de la investigación que hemos desarrollado: en la medida en que nos hemos dirigido «a la cosa misma», y no hemos pretendido exponer cómo ella es doxográficamente comprendida por determinados autores, esto ha provocado que nuestra propia posición frente a las temáticas tradicionales de la historia de la filosofía constituya un punto intermedio entre las de esos autores. A pesar de que reconozcamos que nuestro ejercicio de reflexión filosófica no constituya realmente una innovación, sino, antes bien, una síntesis sistemática de argumentos ya presentes en la historia. Por este motivo, muchas de las afirmaciones teóricas a las que hemos arribado en nuestra investigación como conclusiones a nuestros análisis representan una cierta simbiosis o síntesis teórica de aspectos parciales de las afirmaciones teóricas correspondientes de autores que han tratado esas mismas temáticas. Esto nos ha permitido ofrecer, como referencias bibliográficas, precisamente sus mismas argumentaciones y afirmaciones. Pero ello no significa, entonces, que nuestras afirmaciones sean semánticamente equivalentes a las suyas; más bien, las suyas pueden ser reinterpretadas como significando lo mismo que las nuestras desde la condición de interpretarlas aisladamente tal cual son aquí ofrecidas, y no en la perspectiva global del sistema teórico al que pertenecen. De ahí que consideremos nuestra propia posición como una situación intermedia entre la de todos los autores referenciados en nuestra investigación. Este hecho no es, consideramos, un defecto de nuestra metodología investigadora. Por el contrario, evidencia de forma singular hasta qué punto el sentido y valor de los argumentos científicos no dependen de quienes los formulan, sino de la pura significatividad que ellos incorporan. Lo cual provoca que, en ocasiones, algunos autores formulen argumentos que, desde cierta perspectiva, resultan potencialmente más valiosos y oportunos tomados aisladamente de lo que resultan dentro del conjunto de su pensamiento.

Con tales referencias bibliográficas no hemos pretendido, por lo tanto, exponer el pensamiento de sus autores. Todo lo contrario: al acompañar nuestros propios análisis y reflexiones filosóficas de continuas referencias bibliográficas hemos pretendido mostrar hasta qué punto, finalmente, nuestro ejercicio de desarrollo de una reflexión verdaderamente filosófica sólo es original y personal respecto de la tesis general que queremos formular y defender, mas no respecto de los materiales teóricos con los que pretendemos hacerlo. Consideramos que la tesis que queremos proponer con nuestra investigación es, cuando menos, ciertamente novedosa y sumamente fructífera; pero ello

no significa que las causas lógicas que legitiman el valor de esa tesis no se encuentren ya presentes en la historia de la filosofía. De manera que en la gran mayoría de las ocasiones, si no en todas, nos hemos comportado de modo peculiar como obreros que construyen y levantan casas con los ladrillos que otros han fabricado para ellos. Los argumentos centrales de nuestra investigación habían sido ya históricamente formulados: nosotros nos hemos limitado a ponerlos en conjunto, intentando extraer lo que de verdad pudiera hallarse en ellos, y explotando al máximo el potencial que presentan cuando no son aisladamente considerados, sino unificada y sistemáticamente atendidos en conjunto.

En último término, hemos intentado desenvolvernos en todo momento con el objetivo de conseguir una claridad y sistematicidad expositivas que no resultara dependiente del apoyo en teorías históricas o de la aclaración por parte de ellas de nuestro punto de vista. Por eso no nos hemos sentido obligados a ser fieles a ningún autor ni corriente, ni hemos sentido la obligación de encontrar el modo de legitimar un argumento concreto previo, por mucho peso que éste tenga en la historia de la filosofía. Por el contrario, como hemos dicho, nos hemos forzado a atender única y exclusivamente al problema en cuestión analizado, a sus condiciones y a la respuesta que pueda atenderlas. Y hemos procurado arribar a esa respuesta a partir de análisis y argumentos autosuficientes en sí mismos. Que, después, éstos puedan ser reconocidos o no como los mismos argumentos esgrimidos por algunos filósofos, resulta un hecho tangencial y en cierto modo complementario de los argumentos ofrecidos en sí mismos considerados. De ahí que hayamos decidido ofrecerlos en su misma exposición directa, sin apenas apoyos enciclopédicos directos, con el propósito de que de ese modo puedan ser justamente atendidos, comprendidos y valorados en lo que ellos mismos significan e implican.

En cierto modo, nuestro propósito era conseguir una formulación de la problemática tratada que pudiera ser entendida y juzgada como tal incluso si se prescindiese de toda referencia histórica y se limitase su comprensión a la misma lectura crítica de nuestros argumentos personales. Si esto fuera finalmente posible, sería la prueba efectiva de que, verdaderamente, nuestra investigación constituye un ejercicio real de filosofía pura, y no simplemente un comentario de “mera” relevancia académica sin peso ni complejidad filosóficas. Juzgar en qué medida hayamos conseguido realizar tal meta ideal nos está empero vedado como autores de tal investigación, y queda completamente dependiente del juicio de sus lectores.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Dentro del conjunto total de las referencias bibliográficas que hemos introducido como complementos de la exposición teórica de los análisis y argumentos que constituyen nuestra investigación existe una serie concreta de obras cuya referencia resulta ciertamente recurrente. Evidentemente, constituye un conjunto de obras de importancia capital para la cuestión que nos ocupa a lo largo de nuestra investigación; de ahí que una y otra vez hagamos referencia a ellas como apoyo de nuestros razonamientos.

De cara a facilitar la lectura de dichas referencias hemos conformado un *sistema de abreviaturas*, de manera que cada obra de este conjunto principal será sistemáticamente referenciada mediante una abreviatura específica. Se trata, en la mayoría de las ocasiones, de abreviaturas fácilmente identificables con el título de la obra en cuestión, algunas de ellas incluso de uso académico ya estandarizado a nivel internacional. Este sistema aligera el cuerpo del texto sin sobrecargarlo insistentemente con datos bibliográficos, ya que sustituye la indicación del nombre del autor y del título de la obra por una simple abreviatura.

Por otra parte, todas las referencias bibliográficas de nuestra investigación, incluyendo por tanto también las abreviadas, muestran siempre *en primer lugar* los datos de referencia de la cita literal en la edición de referencia de la obra en cuestión en su lengua original, y *a continuación entre corchetes* los datos de referencia de esa cita literal en la edición española correspondiente para las que la poseen. En los casos en los que la obra referenciada no posea traducción al español correspondiente, la versión ofrecida es una traducción directa del autor.

A continuación mostramos la correspondencia del título de las obras principales de referencia con sus respectivas abreviaturas. Los datos bibliográficos completos de estas obras, y de sus correspondientes ediciones españolas en los casos pertinentes para ello, se incluyen en la «Bibliografía» final.

| Autor y título de la obra | Abreviatura |
|--|--------------------|
| Gurwitsch, Aron, <i>El campo de la conciencia: un análisis fenomenológico.</i> | AG |
| Condillac, Étienne Bonnot de, <i>Tratado de las sensaciones.</i> | TS |
| Heidegger, Martin, <i>Ser y tiempo.</i> | GA2 |
| Heidegger, Martin, <i>Caminos de bosque</i> , “El origen de la obra de arte”. | GA5 |
| Heidegger, Martin, <i>Seminarios de Zollikon.</i> | SZ |
| Henry, Michel, <i>Filosofía y fenomenología del cuerpo.</i> | FFC |
| Husserl, Edmund, <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro I: Introducción general a la fenomenología pura</i> | HUA III |

| | |
|---|--------|
| Husserl, Edmund, <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.</i> | HUA IV |
| Husserl, Edmund, <i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.</i> | HUA VI |
| Husserl, Edmund, <i>Experiencia y juicio.</i> | EJ |
| López Ibor, Juan José, y López-Ibor Aliño, Juan José, <i>El cuerpo y la corporalidad.</i> | CC |
| Merleau-Ponty, Maurice, <i>Fenomenología de la percepción.</i> | MM |
| Merleau-Ponty, Maurice, <i>La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson.</i> | MMBB |
| Osswald, Andrés Miguel, <i>La fundamentación pasiva de la experiencia.</i> | FP |
| Ortega y Gasset, José, <i>¿Qué es filosofía?</i> | QF |
| Robles Rodríguez, Francisco José, <i>Para aprehender la psicología: un análisis histórico-epistemológico del campo psicológico.</i> | PAP |
| Rábade Obradó, Sergio, <i>Experiencia, cuerpo y conocimiento.</i> | ECC |
| Sartre, Jean Paul, <i>El ser y la nada.</i> | SN |
| Xolocotzi, Ángel, y Gibu, Ricardo (Ed.), <i>Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporidad.</i> | FCHC |

CAPÍTULO I

**APROXIMACIONES FENOMENOLÓGICAS AL
CONCEPTO DE «MUNDO» COMO PLANTEAMIENTO
PREVIO DEL PROBLEMA DEL ACCESO A LO
EXTERNO DESDE UNA METAFÍSICA DINÁMICA DE LA
RESISTENCIA Y DE LA DIFERENCIA.**

«La tarea del esclarecimiento del origen del juicio predicativo, que consiste en comprobar esta relación fundamentadora y en seguir la génesis de las evidencias pre-predicativas a partir de la experiencia, resulta ser –una vez aclarada la naturaleza de la experiencia– una tarea de retroceso hacia el mundo, tal como está pre-dado como terreno universal de todas las experiencias individuales, es decir, como mundo de la experiencia.»

(Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, §10)

I – Introducción a la problemática metafísica y a la cuestión del ser, del ente y del mundo.

La metafísica puede definirse, en términos generales y necesariamente vagos, como el estudio científico de la *realidad total*, estudio que abarca absolutamente todas y cada una de las dimensiones que puede presentar un ser por el mismo hecho de ser (de forma anterior, en este sentido, a que dicho ser sea efectivamente real o sólo posible). Una descripción metafísica de la realidad pretende valer entonces como una descripción de un ente, sea cual sea y del tipo que sea, tan científicamente válida como cualquier otra descripción que podamos elaborar de ese mismo ente desde la perspectiva de otra ciencia distinta que lo pueda tomar igualmente en consideración como objeto de estudio. No hay contradicción alguna entre la descripción metafísica de cualquier ente, por ejemplo de la mesa que tengo delante de mí, y la descripción que de esta misma mesa podemos llevar a cabo desde la perspectiva de otras ciencias como la física, la ingeniería, la arquitectura o la estética. Pues todas esas descripciones posibles de un mismo ente son realizadas desde perspectivas teóricas completamente diferentes entre sí, con sus propios propósitos e intereses, y dentro de su propio paradigma científico o marco conceptual; de manera que lo que para una de estas perspectivas puede resultar científicamente relevante, para otra puede incluso llegar a pasar desapercibido debido a que su marco conceptual no posee una categoría lógica correspondiente adecuada para interpretarlo y describirlo.

Ahora bien, siendo esto innegable, resulta igualmente cierto que la metafísica, como ciencia que describe el ser en cuanto ser, y no en cuanto un tipo concreto de ser, es, respecto de las demás ciencias, *primera* en el *orden lógico*, aunque sea *segunda* en el *orden temporal*. Y esa primacía de la metafísica se debe, principalmente, a tres motivos. En primer lugar, la metafísica posee esa primacía por la naturaleza de su objeto de estudio. En efecto, la física estudia cualquier ente, por ejemplo de nuevo esta mesa, como ente físico, y la ingeniería como ente mecánico, la arquitectura como ente constructivo, y la estética como ente estético. Todos esos objetos de estudio poseen características diferentes que los categorizan como objetos de estudio de ciencias distintas. Pero, más allá de esas diferencias categoriales, comparten una nota categorial común: todos ellos *son*, todos son entes (ente físico, ente mecánico, ente constructivo, ente estético). La mesa que todas esas ciencias diferentes estudian de modo distinto, exactamente del mismo modo que presenta las características que la convierten en objeto de estudio para todas esas ciencias, posee igualmente la característica de ser, de suponer un ente. Y esa característica, lejos de encontrarse en igualdad de condiciones que las demás, que hacen de la mesa un objeto físico, o un objeto estético, es lógicamente anterior a todas ellas, pues es la que hace posible que todas ellas se den en la mesa. Para que la mesa sea física, o sea mecánica, o sea constructiva, o sea estética, antes que todo ello debe, por tanto, al menos ser. Pues es el hecho de que la mesa *sea* el que hace posible que la mesa sea «algo».

En este sentido, todo lo que es, todo lo que se da, antes de ser un tipo concreto de ser, se presenta como *siendo*, como ejecutando la acción metafísica de darse como producto del ser. Y esa ejecución del ser en el ente concreto que en cada caso es, que hace posible que ese ente sea «algo», y no más bien nada, pasa desapercibida en todas las otras ciencias que investigan dimensiones específicas del ser de los entes¹. Pues esas ciencias dirigen su atención a una parcela concreta de la constitución ontológica

¹ “En tanto que ser no es ningún ente, *la diferenciación entre ente y ser es la más fundamental y la más difícil*. Esto es aún más difícil cuando el pensar es determinado por la ciencia, la cual sólo trata del ente.” SZ, Stn. 20-21 [pág. 40].

completa del ente, la correspondiente a su interés científico; pero no, por ello, a su misma constitución ontológica que lo hace ente, y que hace posible todas esas parcelas concretas ontológicas. Desde este punto de vista, todas las ciencias particulares que investigan y describen la realidad, lo que es, desde sus perspectivas teóricas concretas, pueden ser denominadas *ontologías regionales o particulares*, en tanto que investigan lo que es limitándolo a una parcela concreta, a una de sus manifestaciones ontológicas concretas. Mientras que, por el contrario, la metafísica, como ciencia del puro ser, y no ya del «ser-algo» específico, es concebida como una *ontología general o universal*. Ya que no limita su atención a una parcela concreta de lo que es, sino que se dirige a todo lo que es, a todo lo que pueda ser objeto de atención de cualquier ciencia posible; y lo atiende, no según una de sus dimensiones ontológicas concretas, sino según la primera característica ontológica de todo ente, a saber: su puro «estar-siendo», que, no sólo es la más general de sus características ontológicas, sino que hace posible todas las demás formas de su «estar-siendo-algo»².

En segundo lugar, y como consecuencia de este primer motivo de primacía lógica, la metafísica es primera frente al resto de las ciencias, no meramente porque estudie a los entes en tanto que simplemente *son* (y no en tanto que «son algo»), sino porque, de modo anterior, estudia directamente el *ser* como condición metafísica de la ejecución del acto del «estar-siendo» que acontece en cada ente. No dirige su atención simplemente al acto ya ejecutado del ser que supone el ente, sino que pretende igualmente entender en qué consiste ese acto como tal, antes incluso de quedar reflejado en el producto del acto del «estar-siendo» cristalizado ontológicamente.

Desde este punto de vista, la pregunta metafísica por el ser pretende estudiar las características metafísicas del ser en cuanto ser prescindiendo absolutamente de la realización efectiva de ese ser en un ente concreto, como un requisito metódico necesario para dar cuenta de la abstracción y universalidad máxima de su objeto de estudio. De este modo, se pretende analizar el ser puramente, en sí mismo, como algo *productivo*, como el origen absoluto de la génesis de todo lo que es. El ser sería, así entendido, aquello previo a todo lo que podemos atender, la condición de posibilidad metafísica *a priori sine qua non* ninguna entidad podría acontecer como contenido de nuestra conciencia. Todo elemento, todo contenido de conciencia, para poder serlo, debe *ser* previamente, y ello acontece recibiendo su «estar-siendo» del ser en general, del ser abstracto primero del que todo procede.

Planteado en estos términos, el ser se convierte en una fuente metafísica de producción y manifestación ontológicas³. Un intento metafísico de estudiar el ser de esta manera, haciendo abstracción absoluta de su concreción específica en los entes en los que manifiesta su productividad genética, busca describir el ente en su pureza de acontecimiento metafísico, liberando al ser de cualquier característica ontológica que lo determine en términos de objeto intencional concreto y delimitado y anule su carácter productivo. La misma descripción del ser como fuente de producción ontológica supondría en este sentido una corrupción de aquello que queremos conocer, ya que implicaría predicar características entitativas y objetivas, es decir, una cierta constitución ontológica, de algo que por definición es anterior a cualquier limitación

² Obviamente, esto no significa que el estudio de la metafísica, como ciencia primera del ser, o como ontología universal, incorpore en su seno el conocimiento obtenido por todas las ciencias particulares, como ontologías regionales. Pues justamente la diferente perspectiva conceptual y hermenéutica del ser que cada ciencia aplica en su desarrollo distancia igualmente a la metafísica del resto de ciencias particulares.

³ “El ser es simplemente la condición de toda develación: es ser-para-develar, y no ser develado.” SN, Introduction – II, p. 15 [Introducción – II, pág. 16].

ontológica. Si el ser es lo que produce a los entes, entonces el ser en sí, el ser en cuanto ser, y no en tanto que ente, no puede ser descrito terminológicamente mediante definiciones y conceptos que hagan referencia a elementos entitativos, a características propias del acontecimiento concreto y delimitado del ser en un ente. Ya que al hacerlo quedaría eliminado precisamente su carácter genético de acontecer, y se convertiría en algo estático, en algo delimitado, en algo ya acontecido.

La dificultad de este peculiar objeto de estudio procede del hecho de que, estrictamente considerado, el ser en sí, el ser en general anterior a cualquier acontecimiento concreto, nunca se manifiesta directamente en nuestras vivencias, nunca acontece por sí mismo y desde sí mismo; sino que, por el contrario, acontece siempre bajo la *forma delimitada de un ente* como aquello que ha sido producido en y por el ser y que recibe de él su entidad, su estar-ahí. Ninguna vivencia posee como elemento tematizado u objeto intencional el ser puro en sí; más bien ocurre que todas las vivencias atienden a una realización específica de ese ser, el cual, en este sentido, se presenta siempre de forma ontológicamente categorizada con un aspecto entitativo u otro. De este modo, nunca aprehendemos el ser en sí, sino que aprehendemos el ser como «siendo-mesa», «siendo-silla» o «siendo-árbol». Lo que conocemos del ser de forma directa y fenomenológicamente manifiesta es su ser ya acontecido, su haberse ya delimitado en una entidad concreta que es gracias a él. No conocemos del ser su acción pura, su acontecer, sino su acontecimiento.

Por ello, cuando la metafísica atiende al ser en sí como su objeto de estudio, no lo hace preguntándose directamente acerca del ser en tanto que acción, en tanto que infinitivo [*sein*], sino que inquiere al ser así concebido a través de la pregunta por el ser en tanto que gerundio, en tanto que «siendo» [*Seiende*]; es decir, como producto, y no como producción. Esa pregunta, entonces, está dirigida temáticamente al ser en su «estar-ya-siendo», en su realización efectiva y delimitada; pero no se dirige a ello como su verdadero objeto, sino como medio para poder captar en él las características de aquello anterior al ente que lo hace «ser-ente», y no ya las mismas características de ese ente. La pregunta metafísica por el ente, por tanto, se concibe en los términos de la pregunta por el ente en tanto que el «ser-siendo», en tanto que ser acontecido; mientras que la pregunta por el ser en cuanto acontecer, en tanto que acción pura de génesis metafísica, sólo podrá ser, en este sentido, una pregunta posterior, alcanzada mediatamente tras el estudio de su acontecimiento. Igual que de la luz conocemos primero sus efectos, y luego su fuente, del ser conocemos en primer lugar sus productos, las entidades que genera y que hace posible, y sólo a partir del estudio de ellos podemos llegar a atender al origen genético de todo ente⁴.

Siendo esto así, la primacía que la metafísica ostenta respecto del resto de ciencias por el hecho de dirigirse al objeto de estudio de todas ellas, el ente, en un aspecto que antecede al que ellas toman en consideración, se ve ratificada por esta nueva característica del objeto de estudio metafísico. Pues, en la medida en que, igual que el ente en cuanto ente es anterior a cualquier ente en cuanto que «algo», el ser, como acto o como acontecer, es anterior al mismo ente, como ser ejecutado o en ejecución, del mismo modo que la obra es anterior a su producto.

⁴ “El mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser. (...) Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. (...) [Ese ser fundamental] no cabe buscarlo como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente pero que acaso mañana se manifieste ante nosotros. El ser fundamental, por su esencia misma, no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. (...) Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es precisamente un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.” QF, Lección IV, págs. 126-127.

Por último, en tercer lugar, y de modo más relevante para nuestro propósito actual, la metafísica es primera frente al resto de ciencias en tanto que dirige su atención al entorno de esos entes, al contexto en el que todo objeto de estudio se da, sin el cual dicho objeto de estudio nunca podría darse, y, en esa medida, sin el cual el puro ser, en tanto que acto, tampoco podría acontecer. Es decir, la metafísica estudia, no sólo el ente en tanto que ente, en tanto que simplemente es (y no en tanto que es «algo»), ni tampoco únicamente el ser que se ejecuta en ese ente, y que como puro ejecutarse lo antecede, sino que igualmente estudia el contexto en el que ese ente es ente, esto es, la realidad, lo que hay entendido en términos generales como *horizonte del haber*. Puesto que los entes no se dan por sí y en sí mismos, de forma aislada de todo lo demás que es, sino que se dan siempre sobre el trasfondo de un marco de aparición. Por ello, dicho contexto del darse de los entes debe ser igualmente estudiado y descrito científicamente como condición de posibilidad del darse de los entes y del acto genético y productivo mismo del ser.

A ese contexto del haber, a ese «lo que hay», no en tanto que los entes concretos que se dan, sino en tanto que el horizonte en el que se dan, lo denominamos tradicionalmente universo o, más concretamente, *mundo*⁵. El mundo puede ser, por una parte, todo lo que hay, en el sentido de la suma o totalidad de todos los entes concretos; pero, por otra parte, el mundo también es entendido como totalidad en tanto que el contexto en el que esos entes son, el horizonte en el que todo lo que se da se da como tal, y sin el cual, por tanto, lo que se da no podría nunca darse. Ese horizonte, ese mundo, no es el puro ser del que hablábamos en el segundo motivo de primacía de la metafísica. Pues ese puro ser es el acto que se ejecuta en los entes que son considerado en su mismo acontecer, y no en tanto que ya ejecutado. Mientras que el mundo, en cambio, no es ningún acto ni acontecimiento, sino que es trasfondo, horizonte, contexto. El mundo *es*, pertenece al elenco de entidades que son, y, por lo tanto, en cierto sentido supone también una ejecución del ser, como la suponen los entes que pueblan ese mundo. Pero, igualmente, el puro ser nunca puede acontecer, ni siquiera considerado en tanto que acto, y no todavía bajo la forma del «estar-siendo-algo» que define al ente, si no se ejecuta en el contexto del mundo. Pues, si el mundo es el marco global de todo lo que hay, fuera del mundo no hay nada, o, más estrictamente considerado, sólo hay nada; y el ser y la nada se contraponen mutuamente. De manera que el puro ser, incluso como acto, debe darse en el mundo, y no fuera de él; aunque el mundo, a su vez, sea ya un producto de ese puro ser.

Nos encontramos, repentinamente, con una cierta paradoja teórica. En cierto modo, el puro ser, como acontecimiento, parece necesitar el contexto del mundo para poder darse, de manera que desde esta perspectiva el mundo antecede de alguna manera al ser; pero, por otra parte, el mundo es un producto del puro ser, en tanto que, si *es*, lo es por virtud del puro ser. Lo que implica que, desde esta otra perspectiva, el ser antecede al mundo en algún respecto. Aparece así una suerte de círculo lógico⁶ entre el

⁵ “Entiendo por Universo formalmente «todo cuanto hay». Es decir que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que por el contrario le interesa la totalidad de cuanto hay y consecuentemente de cada cosa, lo que ella es frente y junto a las demás, su puesto, papel y rango en el conjunto de todas las cosas -diríamos, la vida pública de cada cosa, lo que representa y vale en la soberana publicidad de la existencia universal. (...) Este «hay», que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen.” QF, Lección III, pág. 104.

⁶ “Aquí nos estamos moviendo continuamente en un círculo. Eso es el indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la filosofía. Por todas partes un *girar*. (...) Aquel que en una pregunta filosófica todavía no ha caído en el mareo todavía no ha preguntado nunca filosofando, es decir, todavía no ha ido nunca en el círculo. En este movimiento circular, lo decisivo no es lo único que ve el

puro ser y el mundo, según el cual el primero supone la condición de posibilidad del segundo en algún respecto, y, a la vez, el segundo requiere por su parte del primero según otro respecto⁷.

Un proyecto de investigación metafísica completo debe atender a este círculo lógico y desarrollarlo adecuadamente para poder entender en qué sentido se ejecutan sus dos direcciones. Ahora bien, para poder llevar a cabo esa investigación, el mismo proyecto debe, de antemano, reflexionar adecuadamente acerca de los dos conceptos implicados en el círculo lógico expuesto. Es decir, un proyecto de investigación que pretenda elaborar una ciencia metafísica debe responder de ese círculo lógico, y, para ello, debe poder entender correctamente qué son el puro ser y el mundo. Ya que de la naturaleza metafísica de esos dos elementos dependerá el papel que jueguen en el círculo lógico que hemos encontrado. Y, a su vez, la comprensión de la naturaleza de esos dos elementos, así como de su desarrollo y despliegue en el círculo lógico planteado, determinará el modo como entendamos, finalmente, el tercer gran objeto de estudio de la ciencia metafísica: el ente. Pues éste, como hemos visto, requiere, para su darse, tanto del puro ser, en tanto que él es ese puro ser en su ejecución, como del mundo, en la medida en que el ente *es* sólo como ente intramundano, dentro del marco u horizonte del mundo. Desde este punto de vista, parece que el orden que una investigación metafísica debe seguir para poder respetar el rango de sus objetos de estudio es un orden que atiende, en primer lugar, al mundo y al puro ser, y, en segundo lugar, como consecuencia de ese primer punto, al ente.

Y, sin embargo, recuperando un punto ya señalado, este orden metodológico de la investigación metafísica se ve desde el primer momento comprometido por el hecho de que sólo tenemos acceso al mundo, como marco de aparición de los entes, y al puro ser, como el acto genético que se ejecuta en los entes, precisamente a través de esos entes. Pues son ellos los que revelan, con su aparición, la presencia fenomenológica de su mundo y del ser del que reciben su entidad. De manera que lo que en el orden metafísico se presenta como posterior en el tiempo, en el orden epistemológico es primero en el tiempo, en la medida en que primero conocemos los entes, y, gracias a ellos, conocemos el ser del que proceden y el mundo al que pertenecen. De nuevo nos encontramos, por tanto, con un círculo lógico, esta vez metodológico, referente al orden correcto de la investigación, más complicado que el anterior al verse implicado un tercer elemento.

Si bien, en sentido estricto, ambos círculos lógicos son, en definitiva, un único y mismo círculo existente entre los tres conceptos fundamentales de la metafísica. Pues lo que en un primer momento ha quedado establecido como círculo entre los conceptos de «mundo» y «ser» se complementa en realidad con la introducción del concepto de «ente», ya que la existencia del primero es dependiente de la presencia de los entes en el mundo como producidos por el ser. Son los entes, como hemos afirmado, los que

entendimiento vulgar, recorrer la periferia y regresar al mismo lugar en la periferia, sino el mirar al *centro* en cuanto tal, un mirar que es posible en la marcha circular y sólo en ella. El centro en cuanto tal sólo se manifiesta en el dar vueltas en torno a él.” Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 29/30: Die grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, II – II, §43, Stn. 266-267 [Edición española: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, trad. Alberto Ciria, II – II, §43, pág. 229] (En lo sucesivo citaremos esta obra como GA29/30).

⁷ En este punto, tan prematuro y meramente introductorio, no podemos dar cuenta de por qué este círculo lógico, lejos de ser un defecto, es el resultado de la naturaleza de los mismos conceptos de «mundo» y «ser». Baste con decir aquí, de forma esquemática, que el carácter trascendental de esos dos conceptos es lo que provoca la existencia de este círculo lógico, y a la vez lo que anula el elemento negativo del hecho de que se genere tal círculo.

evidencian fenomenológicamente la existencia del mundo al que pertenecen y del ser del que proceden, de tal manera que sólo podemos atender a la circularidad existente entre mundo y ser desde la perspectiva de los entes intramundanos. En este sentido, esos dos presuntos círculos lógicos quedan, finalmente, reducidos a un único círculo lógico complejo, integrado por los tres conceptos fundamentales de la metafísica. Será éste el que analizaremos profundamente en nuestra investigación.

Todo círculo lógico, para ser desentrañado y desplegado en su totalidad de significado, debe ser *desarrollado*, en diferentes etapas, *desde cada uno de sus elementos*, siguiendo en dicho análisis el curso de la dirección impuesta por el propio círculo, y retrocediendo analíticamente una vez se haya completado el circuito para repetirlo desde el resto de entidades. El proyecto metafísico que desarrollaremos aquí mediante las investigaciones siguientes iniciará ese desarrollo del círculo lógico expuesto partiendo del estudio del concepto de «mundo».

Para ello, tomaremos como punto de partida el replanteamiento del «problema tradicional del *mundo externo*», problema central de la historia de la ciencia metafísica. El motivo de iniciar nuestra investigación reflexionando acerca del mundo, y no del puro ser o del ente, reside en el hecho de que en el concepto de «mundo», tal y como se comprueba en el problema del mundo externo al que atenderemos, se ven implicadas, no sólo la ciencia metafísica como tal, sino, del mismo modo, su condición epistemológica de posibilidad como ciencia. Para que el proyecto metafísico que queremos llevar a cabo sea legítimo, debemos, antes de iniciar como tal su desarrollo y despliegue, justificar de entrada la posibilidad de poder alcanzar dicho conocimiento metafísico acerca de la realidad, es decir, debemos justificar adecuadamente el hecho simple de que pueda ser en absoluto posible conocer el ser en cuanto ser. En términos directos: para poder elaborar una ciencia metafísica tal como la hemos definido en líneas generales debemos poder justificar de forma suficiente el hecho de que dicha ciencia es, para nosotros, posible, el hecho de que, finalmente, nos resulta posible conocer el ser. Y, a este respecto, el problema del mundo externo ha resultado ser históricamente, desde que Descartes estableció los fundamentos de la modernidad, el punto de la ciencia metafísica más conflictivo a la hora de poder demostrar que, epistemológicamente hablando, podemos llegar a tener acceso a una ciencia de este tipo⁸.

En efecto, en la historia del planteamiento del problema del mundo externo la modernidad supone un momento crucial de crisis y renovación debido al giro epistemológico de la filosofía hacia el *sujeto idealista*. El descubrimiento moderno de la imposibilidad de afirmar ingenuamente la existencia efectiva de entes fuera de nosotros, en la medida en que todo aquello de lo que somos conscientes, todos los entes que se nos aparecen como externos a nosotros, no son en realidad más que *contenidos de conciencia*, fenómenos inmanentes a nuestra subjetividad, y nunca las cosas mismas del mundo, supuso un verdadero cuestionamiento crítico de la posibilidad de la metafísica como ciencia distinta de la epistemología o de la psicología. A partir de las tesis fundacionales de la modernidad se sigue que la cosa en sí siempre está más allá de nuestro alcance, no simplemente por no poder aplicar legítimamente sobre ella las formas puras de la sensibilidad, sino, más originaria y radicalmente, por no poder

⁸ “Es indudable que, desde Descartes, la demostración metódica y sistemática de la existencia de un mundo externo, ajeno y material, se ha convertido en uno de los problemas básicos de la teoría del conocimiento. Desde la radical soledad del yo pensante, necesario punto de partida de toda reflexión crítica y fundada, la justificación racional de la evidencia espontánea de un exterior independiente, erígese en problema capital de la razón y de la indagación teórica.” Martínez Liébana, Ismael, *Tacto y objetividad: el problema en la psicología de Condillac*, ONCE, Madrid, 1996, Prólogo, pág. 12.

afirmar nunca nosotros con total certeza si realmente es o no legítimo hacerlo; ya que, más allá de las condiciones formales de funcionamiento de nuestra subjetividad, nada podemos llegar a conocer del mundo externo. De manera que, mientras no se limite la posibilidad de que todo nuestro conocimiento metafísico no sea, en último término, más que meras descripciones epistemológicas o psicológicas de algo que sólo se da como ficción subjetiva, la metafísica, como verdadera ciencia, nunca podrá existir como ciencia independiente.

En nuestro proyecto metafísico, por lo tanto, realizaremos el desarrollo del círculo lógico localizado desde el elemento metafísico del mundo. Mas ello, no como una investigación que lo implique únicamente a él, y que, en ese sentido, sólo pretenda analizarlo a él; sino, siendo fieles al propósito de desarrollar por completo el círculo lógico atendiendo igualmente a los elementos del puro ser y del ente, como un proyecto metafísico de mayor envergadura que busque utilizar la reflexión y el análisis acerca del mundo como *punto de acceso* a los otros dos conceptos metafísicos fundamentales. En este sentido, y desde este punto de vista, los análisis que llevaremos a cabo acerca de lo que conocemos metafísicamente como mundo, de sus características, su relación con nosotros como sujetos de conocimiento, y sus implicaciones en relación al puro ser y a los entes que lo pueblan, nos aportarán paralelamente resultados propios de la investigación acerca de esos otros dos elementos fundamentales metafísicos.

1.1 – Planteamiento y justificación del método fenomenológico de la investigación.

Tradicionalmente, el «problema del mundo externo» ha sido definido como la cuestión que investiga la posibilidad de acceso a una hipotética realidad externa que se mantiene independiente en el ser más allá del conocimiento que nosotros podamos poseer de ella. Así formulado, se nos revela la verdadera dificultad de la cuestión que inquiriere acerca de la existencia de algo allende nuestro conocimiento: antes que una cuestión *metafísica* que pregunta por el ser de una realidad independiente, el «problema del mundo externo» es la pregunta acerca de la posibilidad *epistemológica* de salir de nuestro propio conocimiento, de trascender nuestros contenidos de conciencia y alcanzar a conocer desde ellos un ser que exista más allá de ellos, y cuya realidad independiente, rigurosamente sustancial, dé sentido a todos los contenidos materiales de nuestro conocimiento. Desde que Descartes sistematizó el idealismo como punto de partida de cualquier investigación filosófica, la toma de conciencia de la naturaleza idealista de cualquier aprehensión del ser, y, con ello, de cualquier aprehensión de la realidad externa, se convierte en el mayor obstáculo que pueda encontrar cualquier posición teórica que pretenda sustentar, no sólo la afirmación metafísica fuerte de la existencia de una realidad externa a nuestra conciencia, trascendente a nuestros contenidos mentales, sino, más radical y primigeniamente, que pretenda defender epistemológicamente que nuestro acceso a esa realidad es, en sí mismo, posible⁹.

En este sentido, la problemática de la cuestión que inquiriere por el posible acceso al hipotético mundo externo es una problemática epistemológica antes que metafísica. Es por ello justamente que la solución a esa problemática nos aportará, como señalamos antes, los requisitos formales necesarios para justificar la posibilidad de una ciencia metafísica que investigue acerca de los tres objetos de estudio planteados: mundo, ente

⁹ “No se trata de volver a realismos ingenuos precartesianos con un conocimiento que no sólo aspira a, sino que confía en desvelar lo en-sí puro, porque, conozcamos o no lo en-sí, siempre se me dará como un para-mí, y un en-sçi que no sea para-mí es algo hipotéticamente pensado, pero no algo conocido, porque conocerlo es transformarlo en para-mí.” ECC, pág. 222.

y ser. Se trata de encontrar la vía de escape a lo que Hegel denominó la *conciencia absoluta*¹⁰, esa estructura de pensamiento cuyo funcionamiento es completamente holístico e inmanente, hasta el punto de que la subjetividad que funciona mediante esa forma de conciencia es ignorante de sí misma como conciencia absoluta, desconoce su propio aprisionamiento en sus mismos límites¹¹. Mientras nuestros contenidos de conciencia remitan a ellos y solamente a ellos nunca podremos decir absolutamente nada acerca de cualquier realidad externa a nuestra propio conocimiento, pues cualquier afirmación sostenida desde ese punto de partida es, estrictamente hablando, una afirmación lógica, pero no metafísica. Epistemología y metafísica deben ser, con todo, ciencias distintas, por muy parejas que deban marchar, para que sea posible elaborar una descripción de la realidad y del ser que no se reduzca, finalmente, a mera metodología o sistemática epistemológicas. Es por ello por lo que la epistemología debe funcionar como *legitimación de la posibilidad científica* de la metafísica, y no como la metafísica en sí misma.

Para poder dar respuesta adecuada a esta pregunta acerca de la posibilidad de una ciencia metafísica como tal, es decir, acerca de la posibilidad *a priori* del acceso a un mundo externo a nuestra conciencia, puede ser un buen proyecto de análisis y reflexión comenzar nuestra investigación comportándonos de un modo completamente *ingenuo e inocente*, como niños que se hacen preguntas, para enfrentarnos a la cuestión a la que buscamos dar respuesta como si fuese la primera vez que nos preguntamos por ella¹². Pues, en el fondo, quizá sea justamente la familiaridad con la que estamos acostumbrados a tratar con el mundo externo, con las cosas que nos rodean, y, en definitiva, lo habituados que estamos a vivir en un mundo, a ser en un mundo y con un mundo, la que nos dificulta sobremanera el acceso a la solución a este problema.

En efecto, nos movemos continuamente entre cosas y nos ocupamos con y de ellas. Contamos con su existencia y con su permanencia en el espacio y en el tiempo, y gracias a ellas podemos desplegar nuestro proyecto vital desarrollando acciones, ya sean prácticas o intelectuales, que se entretengan con las entidades que nos rodean, y que, en esa justa medida, las presuponen, o, podríamos decir, desde otro punto de vista, que cuentan con ellas de antemano. *Vivimos siempre ya de antemano en un mundo*, y estamos tan sumamente acostumbrados a hablar acerca del mundo que nos rodea, a analizarlo científica y metafísicamente, a escudriñar sus componentes y sus acontecimientos, a, en definitiva, contar de antemano con él, que puede ocurrir que estemos pasando por alto el dato más importante para nuestras investigaciones precisamente porque sea el hecho más inmediato y cotidiano de todos.

Por eso, para iniciar esta reflexión acerca de la condición de posibilidad de cualquier planteamiento metafísico que sostenga la existencia de un mundo externo allende nuestra conciencia, al que podamos de algún modo acceder y que podamos describir y aprehender mediante un conocimiento metafísico, no comenzaremos

¹⁰ Cfr. Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden, Band 3: Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Vorrede, II – 1 – Das Absolute ist Subjekt [Edición española: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, trad. Wenceslao Roces, Prólogo, I – 1 – El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto].

¹¹ Evidentemente, se comprueba en esta afirmación el sentido específico que nosotros le otorgamos al término técnico «conciencia absoluta», no coincidente con el modo como éste es entendido por Hegel. Se trata, con todo, de una diferencia material, relativa al funcionamiento mismo de la actividad subjetiva de tal conciencia absoluta, y no a su forma absoluta como tal. La tesis que acabamos de afirmar sólo podrá confirmarse verdaderamente más adelante (cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.1).

¹² “La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo.” MM, Avant-Propos, p. XVI [Prólogo, pág. 20]. “Sin querer prejuzgar nada, tomaremos el pensamiento objetivo al pie de la letra, sin hacerle preguntas que él no se haga.” MM, I – 1, p. 86 [I – 1, pág. 91].

presentando algunos de los conceptos tradicionales de la metafísica, como pueden ser los conceptos de «sustancia» y «accidente», de «ente», «espacio» y «acontecimiento físico», el dualismo presente entre la extensión y el pensamiento, etcétera. Por el contrario, y siendo fieles a esta propuesta de reflexión inocente, vamos a *detener* cualquier trato cotidiano con el mundo que nos rodea, incluyendo en esa detención todo lo que de nuestro conocimiento del mundo esté implicado en ese trato, para poder iniciar esta reflexión inocente planteando una pregunta que, en relación al «problema del mundo externo», quizá sea la más básica de todas: ¿cómo sabemos, en absoluto, que *hay* un mundo? Formulada la misma pregunta de modo más técnico: ¿exactamente qué acontecimiento subjetivo, o qué dato gnoseológico, hace de entrada legítima la posibilidad de hablar del mundo? Pues, en último término, sólo somos capaces de plantearnos la pregunta acerca del hipotético acceso al mundo externo si, de antemano, sabemos que hay un tal mundo externo al que podamos acceder¹³. De lo contrario, si ni siquiera tuviéramos noción alguna de la existencia de ese mundo externo, entonces toda reflexión científica acerca del ser y de los entes quedaría reducida a una reflexión epistemológica acerca de los datos de nuestro propio conocimiento, tomados, no como representaciones de entidades subsistentes y anteriores a ese conocimiento, sino como objetos exclusivos de ese conocimiento, y, por lo tanto, como elementos puramente inmanentes a nuestra conciencia idealista. Con lo que, finalmente, la metafísica y la epistemología nunca se diferenciarían como dos ciencias distintas, sino que la segunda incluiría en su seno a la primera como uno de sus apartados temáticos.

Este replanteamiento inocente de la cuestión del mundo externo mediante la consecuente detención que proponemos puede resultar, en cierto modo, excesivamente ingenuo, e incluso inútil o improductivo. Ya que, después de todo, resulta completamente obvio que vivimos rodeados de cosas con las que nos ocupamos en todos y cada uno de los momentos de nuestra vida. Y esas cosas no subsisten ambiguamente en una confusa dimensión subjetiva, sino que para nosotros, como ya hemos señalado, y al menos a modo de hipótesis o presupuesto de todas nuestras acciones, esas entidades con las que nos ocupamos se presentan dentro del contexto de un mundo que les sirve de horizonte de su darse fenomenológico. Toda nuestra vida, todas nuestras acciones y pensamientos, se despliegan en un contexto metafísico de manifestación fenomenológica, ocupado por otras entidades aparte de por nosotros mismos, y al que denominamos en conjunto «mundo» como marco del darse de todo lo que hay. De modo que, a efectos de este planteamiento que estamos proponiendo, resulta completamente obvio que hay cierto mundo, que está ocupado, además de por nosotros mismos, por distintas entidades de diferentes características y rango metafísico, y al que llamamos “nuestro” mundo porque nosotros pertenecemos a él. Estamos insertos en ese mundo, hagamos lo que hagamos nos encontramos ya siempre localizados en él y rodeados de las entidades que lo pueblan. Luego, evidentemente,

¹³ La pregunta por el mundo es temporalmente posterior a las ciencias que lo describen regionalmente, e incluso a la metafísica como ciencia general del ser del mundo; pero, a la vez, es lógicamente anterior a todas ellas, pues es la que aporta el contenido temático sobre el que todas tratan. Y, en esa medida, es una pregunta de planteamiento independiente y separado del del resto de ciencias que estudian el mundo. “Mundo de la vida hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia y como tal continúa su modo de ser también en la época de la ciencia. Por lo tanto se puede exponer en y por sí mismo el problema del modo de ser del mundo de la vida, se puede plantear completamente sobre la base de este mundo simplemente intuido, poner fuera de juego todas las opiniones objetivo-científicas, los conocimientos, para después sopesar en general cuáles tareas “científicas” a decidir, por lo tanto válidas en general, se destacan con respecto a su propio modo de ser.” HUA VI, III, §33, Stn 125-126 [III, §33, pág. 165].

“hay” mundo. Esta obviedad es justamente la que señala la tesis husserliana de «mundo de la vida»¹⁴.

Sin embargo, este acercamiento a nuestro conocimiento de la existencia de un mundo que nos rodea sigue ocultando el elemento fundamental de todo planteamiento realista, el cual pretendemos desvelar con nuestra reflexión ingenua inocente. Parafraseando una famosa propuesta de Wittgenstein¹⁵, podemos afirmar con firmeza que concederemos sin rastro de duda legitimidad y certeza a todo conocimiento metafísico que podamos sostener con la simple condición de poder saber que realmente hay una mano allí donde la vemos; siendo conscientes, claro está, en ello, y ahí reside la dificultad, de que del hecho de que todos consideremos que existe una mano allí donde la experimentamos no se sigue, necesariamente, que *efectivamente* la haya. Puede que esa mano sea una alucinación producida por algún tóxico que hemos ingerido, o por una distorsión en el funcionamiento de nuestros procesos cognitivos. Puede ocurrir incluso, como aventura la hipótesis cartesiana del genio maligno, que nuestras facultades de conocimiento contengan en su mismo núcleo de funcionamiento el veneno, la pieza errada, que produzca que todos percibamos entidades que consideramos como objetivas, como existiendo realmente, cuando en realidad nada existe de hecho.

La evidencia fenomenológica derivada del hecho de que todos y cada uno de los fenómenos de conciencia están dirigidos a entidades intencionales no implica, por sí misma, la existencia real y efectiva de esas entidades; ni, mucho menos, y de forma más determinante para lo que aquí nos importa, implica que la simple presencia fenoménica de una entidad ante nuestra conciencia en una vivencia perceptiva sea suficiente como para que nosotros seamos plenamente conscientes de ella y de su existencia¹⁶. Un error gravísimo, pero excesivamente frecuente, de los planteamientos epistemológicos que

¹⁴ La primera vez que Husserl utiliza este concepto de *Lebenswelt* es en un manuscrito de 1917, publicado actualmente como un anexo al igualmente inédito *Ideas II*, y ya en esta primera formulación está presente el significado de «mundo de la vida» que lo concibe como el entorno presupuesto y antepredicativo en el que se despliega naturalmente nuestra vida: “El mundo de la vida es el mundo natural – en la actitud de persecución natural de la vida somos sujetos vivientes funcionantes [*fungierende*] unidos en el círculo abierto de otros sujetos funcionantes [*fungierende*]” (HUA IV, Beilage XIII, St. 375). Cfr.

¹⁵ “1 – Si Sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás. (Por supuesto, decir que una proposición semejante no puede ser probada no significa que no pueda ser derivada de otras proposiciones; cualquier proposición puede derivarse de otras. Pero puede suceder que éstas no sean más seguras que aquella.) (J. H. Newman hizo una observación curiosa a este respecto.) 2 – Del hecho de que a mí –o a todos- me *parezca* así no se sigue que *sea* así.” Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe. Band 8: Über Gewißheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014, St. 31 [Edición española: *Sobre la certeza*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, trad. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga, pág. 2].

¹⁶ Ni siquiera es suficiente sostener, con Husserl, que ese juicio acerca de la existencia de lo aprehendido corporalmente en las vivencias perceptivas es algo que subyace a toda la «actitud natural» como una suerte de subestructura de funcionamiento psicológico que hace posible el trato con ese ente en los términos de un ente realmente existente. “La tesis general en virtud de la cual no sólo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante real en sentido estricto, sino conciencia de él como “realidad” *que está ahí*, no consiste, naturalmente, *en un acto peculiar*, en un juicio articulado *sobre* la existencia. Es, en efecto, algo que se prolonga a través de la duración entera de la actitud, esto es, mientras se deja vivir naturalmente a lo largo de la vigilia quien subsiste y dura. Lo percibido en cada caso, lo representado clara y oscuramente, en suma, todo aquello del mundo natural de que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar, ostenta en su unidad total y en todas sus articulaciones y relieves el carácter “ahí”, “delante”; carácter en el que es esencialmente susceptible de fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) y que forma una sola cosa con él.” HUA III, II – 1, §31, Stn 63-64 [II – 1, §31, pág. 70]. Responder algo así a la pregunta acerca de la conciencia que poseemos de aquello que se manifiesta fenomenológicamente en nuestras vivencias supone trasladar el problema anteponiendo una nueva dificultad. Pues, como se hará evidente en lo que sigue, la pregunta que nosotros estamos formulando es lógicamente anterior a ese «poner como real» lo corporalmente percibido que caracteriza a la «actitud natural».

pretenden fundamentar el acceso a un mundo externo que pueda ser descrito fenomenológicamente es el error que consiste en confundir la *presencia fenomenológica* de un dato epistémico ante nuestra conciencia con la *correcta comprensión y consciencia* de ese dato en todas sus implicaciones¹⁷.

Por el contrario, y en lo referente al «problema del mundo externo» que aquí nos ocupa, no es en absoluto suficiente caer en la cuenta de que el mundo está siempre presente ante nosotros en todas y cada una de nuestras vivencias intencionales para poder afirmar adecuadamente que, simplemente por ello, *somos conscientes* de que dicho mundo existe¹⁸. En nuestra experiencia cotidiana multitud de elementos de nuestro mundo entorno pasan continuamente desapercibidos en las diferentes vivencias que fluyen en nuestra conciencia sin que seamos conscientes de ellos, a pesar de que sepamos perfectamente que podamos llegar a aperecernos de ellos con la suficiente reflexión y recuperación.

Mientras escribo estas palabras, por ejemplo, mis piernas suponen un elemento de mi campo visual, pertenecen al elenco de entidades que puedo percibir visualmente en este mismo momento; y, sin embargo, la gran atención y concentración que le ofrezco a lo que estoy escribiendo produce que esa percepción, en sí misma posible, no sea una percepción efectiva, atenta, en suma: real. Hasta el punto de que podría suceder que en este mismo instante, de forma repentina, deviniera consciente del hecho de que mis piernas, en realidad, no mantienen la posición que en un primer momento creía que mantenían, sino que se encuentran en realidad ocultas debajo de mi escritorio, en una posición de mi cuerpo que me impide percibir las sin un movimiento brusco de mi cuello; de modo que, finalmente, no podría llegar a percibir las visualmente de modo directo en este mismo momento si quisiera, tal y como en un primer momento esperaba. E, igualmente, llegar a ser consciente de algo así sólo sería posible si algo relativo a mis piernas llamase espontáneamente mi atención y me forzase a centrarla en ellas, a tomar en consideración su posición. Porque, de lo contrario, al no ser un elemento importante en este momento para los procesos prácticos que estoy desarrollando, mis piernas pasan perfectamente como inexistentes para mí, en una suerte de fondo perceptivo o infracapa intencional en el que fluye todo aquello a lo que no atiendo explícitamente como objeto directo de mi percepción.

Del mismo modo, ante mí se presenta mi mundo entorno en todas y cada una de mis vivencias intencionales que lo suponen, pero que no lo toman como un objeto central de su interés o atención. Como señala el concepto husserliano de «mundo de la vida», resulta evidente que el mundo, como «mi mundo», está siempre ahí, presente, delante de mí, como el horizonte o el contexto vital dentro del cual todo acontece y, por lo tanto, sin el cual nada puede ser para mí. Pero, tal y como ocurre con mis piernas en este momento, esa evidente presencia del mundo entorno en mi conciencia no es condición suficiente para que yo pueda afirmar en este momento, sin rastro alguno de duda y con toda legitimidad gnoseológica, que *sé* que ese mundo está presente ante mí, en el sentido de que soy objetivamente consciente de ello. En absoluto podría ahora mismo hablar de esa manera acerca de mi mundo entorno, del mismo modo que tampoco puedo hablar adecuadamente de mis piernas mientras pienso y escribo estas

¹⁷ “Por muy sencilla que pueda parecer esta tarea –por así decirlo, ver expresamente lo que siempre se tiene ya ante los ojos–, igual de difícil es este modo de ver y comprender, toda vez que no es meramente un mirar y un observar fijamente.” Heidegger, Martin, GA29/30, II – 4, §56, St. 338 [II – 4, §56, pág. 283].

¹⁸ “No basta que algo esté ante nosotros para que nosotros ejecutemos el acto de verlo u oírlo.” QF, Lección VII, pág. 191. Como veremos, este error es el causante de la distancia que Heidegger establece entre su propio planteamiento del ser mundano del Dasein y la condición genéticamente fundada de la conciencia de realidad en Dilthey (cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.2.1.).

palabras, pues ni mis piernas ni ese mundo entorno suponen en este momento el objeto intencional consciente de mis vivencias.

Es cierto que en el trasfondo de todo lo que ahora mismo percibo con consciencia objetual de ello se oculta ese mundo siempre dado ante mí. Pero, como Heidegger mostró suficientemente¹⁹, la presencia de ese mundo ante mí no significa que yo sea *objetivamente* consciente de ese mundo; más bien todo lo contrario: la obstinada y continua presencia de mi mundo entorno en mis vivencias hace que esa misma presencia quede ocultada, casi incluso negada, tras la presencia de los entes que lo pueblan, y de los cuales sí que puedo afirmar convenientemente que soy objetivamente consciente de ellos²⁰.

Sé perfectamente que esta mesa está presente ante mí, y que los folios sobre los que estoy escribiendo estas líneas se encuentran delante de mí sobre ella; por supuesto, existe siempre la posibilidad, expuesta históricamente por la posición metafísica del escepticismo, de que ninguna de estas entidades exista realmente, en el sentido de que no supongan verdaderos entes reales independientes de la vivencia perceptiva en la que manifiestan su presencia ante mí; mas ello no anula, como señala la tesis husserliana antes mencionada, que yo tenga consciencia fenomenológicamente efectiva y real de su presencia ante mí, y que, por ello, pueda afirmar que son entes de «mi mundo», aunque no pueda decir todavía que lo sean «del mundo» en sí mismo considerado.

En las circunstancias y condiciones en las que me encuentro en este momento podría llegar perfectamente a sostener una afirmación de ese tipo. Pero en absoluto puedo afirmar del mismo modo que sé que ante mí se despliega un mundo entorno, tal y como se despliegan los fenómenos visuales de esas entidades. Porque ese mundo, en realidad, no se me muestra del mismo modo, no se manifiesta de la misma manera que se manifiestan los entes que lo pueblan; sino que se manifiesta, de nuevo, como trasfondo, como horizonte; pero nunca como objeto intencional directo. Por decirlo en términos heideggerianos, puedo ocuparme con todas y cada una de las cosas que pueblan mi mundo, pero con el mundo en sí mismo considerado nunca puedo ocuparme²¹.

Este error, tan lamentablemente habitual, de considerar como efectivamente aprehendido, o, más cautamente, como aprehensible de suyo, todo aquello que hace acto de presencia fenoménica en nuestra consciencia, es uno de los errores que pueden ser subsanados mediante el acercamiento inocente que proponemos aquí. Como afirmábamos, resulta obvio, siguiendo el ejemplo de Wittgenstein que mencionábamos antes, que percibo mi mano cuando dirijo mi vista hacia ella. Y, como mi mano es una entidad física, material, del tipo de entidades que ocupan un espacio, y, por lo tanto, que requieren para hacerlo de la existencia de un contexto extenso previo en el que ocupar ese espacio, resulta sencillo deducir que la mano que percibo es una mano que está en el mundo; pues no puedo percibir una mano física que no ocupe un lugar en un mundo. Ésta es, en resumidas cuentas, y obviando por supuesto lo esencial de su desarrollo completo, la tesis central de la demostración que Moore sostuvo en su famosa

¹⁹ Cfr. GA2, I – 3.

²⁰ “Si el sujeto normal entiende, desde el principio, que la relación del ojo a la visión es la misma que la relación del oído a la audición, es que ojo y oído se le dan ya como medios de acceso a un mismo *mundo*, es que tiene la evidencia antepredicativa de un mundo único. (...) Pero, para poder afirmar una verdad, el sujeto efectivo ha de tener, primero, un mundo.” MM, I – 3, p. 150 [I – 3, pág. 146].

²¹ “El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en la medida en que “hay” mundo.” GA2, I – 3, §16, St. 72 [I – 3, §16, págs. 99-100].

conferencia “Prueba del mundo externo”²² frente a los planteamientos escépticos que niegan la posibilidad de conocer con certeza la existencia del mundo externo, e igualmente frente a los desarrollos tradicionales de la demostración de esa realidad externa.

Ahora bien, afirmar que percibo una mano que existe en un mundo no es equivalente a afirmar que sé que existe una mano que ocupa un lugar en un mundo, y, por lo tanto, a afirmar que sé que existe un mundo en el que existe mi mano. Pues el único saber que adquiero inmediatamente a partir de la vivencia perceptiva que tiene a mi mano como objeto intencional percibido es el de la propia percepción de la mano. Pero percibir mi mano, y saber conscientemente que percibo mi mano, son dos momentos gnoseológicos completamente diferentes, no derivándose el segundo *per se* del primero. Del mismo modo, saber conscientemente que percibo mi mano, y saber que la percibo como una entidad que ocupa un lugar en un mundo entorno al que yo mismo pertenezco junto a ella, suponen dos procesos cognitivos distintos en absoluto equivalentes entre sí. En el primer caso, es necesario realizar la reflexión que explicita y convierta en cognoscible la apercepción del objeto percibido, en este caso mi mano, mediante la objetivación de su simple fenomenización en mi conciencia. En el segundo caso, más importante para el proyecto que nos ocupa, para poder afirmar que mi mano es un elemento de mi mundo tengo que poder ser consciente previamente de que existe como tal un mundo, de que está ocupado por entidades como mi mano, y de que yo pertenezco igualmente a él, siéndome posible así entrar en relación entitativa con esos objetos que pueblan el mundo.

Los planteamientos fenomenológicos realistas que parten del concepto husserliano de «mundo de la vida» como condición de posibilidad suficiente para poder describir ontológicamente nuestro mundo entorno cometen el error de confundir la *presencia fenomenológica* de un elemento gnoseológico, en tanto que la condición de posibilidad de su conocimiento ontológico, con la *consciencia efectiva* de esa presencia fenomenológica ante nuestra conciencia: se pretende que todo aquello que la descripción fenomenológica depurada puede encontrar en la vivencia es objeto directo, por ello, de nuestra consciencia, y, por tanto, objeto atenta y explícitamente conocido por nosotros. Lo cual supone un error en la medida en que, mientras la primera afirmación remite a la condición epistemológica que supone la fenomenalización de un contenido de conciencia como el inicio *lógico* de cualquier conocimiento que podamos tener acerca de él, la segunda afirmación ya no hace referencia al inicio lógico del conocimiento que podamos obtener de ese objeto fenoménicamente manifestado, sino al inicio *temporal* de ese conocimiento, dependiente, no de la manifestación fenoménica de su objeto, sino de la ejecución de los procesos cognitivos necesarios para que nuestra conciencia centre su atención en él. Ambas situaciones, como puede comprobarse, son diferentes, y en absoluto intercambiables entre sí.

Este error epistemológico está generado, como sosteníamos anteriormente, por la cotidianeidad de nuestro trato con las entidades que se manifiestan fenomenológicamente de ese modo; detalle que es precisamente el que define nuestro

²² “Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, «Aquí hay una mano», y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, «y aquí hay otra.» Moore, G. E., «Proof of an external World»; en: Moore, G. E., *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1959, pp.145-146 [Edición española: “Prueba del mundo externo”; en: Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, trad. Javier Muguerza, pág. 156]. Fácilmente se comprueba en esta cita el error al que aludimos, señalado y criticado por Hume de forma determinante para toda la historia de la filosofía, como una *metátesis eis allo genos*, un salto de un género a otro, desde la percepción de algo al juicio metafísico que afirma su existencia.

«mundo de la vida». La tesis husserliana del «mundo de la vida» supone una anulación del planteamiento de la cuestión metafísica acerca de si el mundo externo a nuestra conciencia existe realmente como entidad independiente, rigurosamente sustancial, o es sólo un contenido inmanente a nuestra conciencia sin correlato trascendente a ella; y ello lo consigue mostrando en qué medida todo cuestionamiento del mundo externo parte ya de ese mundo como un dato dado de antemano, en forma de «mundo de la vida», podríamos decir, en forma de contexto inmediato e ineludible de todos y cada uno de nuestros actos y vivencias; incluyendo, entonces, en ellos la misma vivencia del juicio que afirma la existencia de ese mundo.

Sin embargo, como estamos comprobando, esa anulación del eterno problema metafísico del mundo externo sólo sería posible desde el concepto del «mundo de la vida» si antes de él poseemos, como tal, el propio concepto de «mundo» de forma explícita, esto es, plenamente consciente y gnoseológicamente operante. Que es lo que, de hecho, *no* tenemos antes de conseguir acceder a ese mundo. Necesitamos entonces comprender correctamente en qué sentido nuestro mundo, como «mundo de la vida», está siempre ya dado de antemano, tal y como sostiene Husserl, para poder analizar adecuadamente si realmente ocurre de este modo; y, por tanto, si realmente, en cada una de nuestras vivencias, el mundo viene ya abierto de antemano, pre-dado fenomenológicamente, como contexto metafísico y fenomenológico de esa vivencia, o bien, por el contrario, es necesario que *algo*, sea lo que sea, nos abra a la conciencia explícita de la presencia del mundo.

Para poder entender correctamente la causa lógica de este error de interpretación de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo generado por una mala derivación lógica del concepto de «mundo de la vida» debemos atender adecuadamente a la tesis fundamental que sirve de base a ese concepto. Esa tesis es el famoso «principio de todos los principios»²³, formulado por Husserl en el §24 del *Ideas I*, que sostiene “que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.*”²⁴ Como se deriva fácilmente de este principio, todo conocimiento acerca del ser, de lo que en general hay, debe tomar como punto de partida unilateralmente los materiales epistémicos que se revelan fenomenológicamente en vivencias perceptivas originarias e inmediatas. Quedando fuera de todo planteamiento científico, por tanto, cualquier contenido epistémico referente a entidades que no se han manifestado fenomenológicamente de este modo, o, en su defecto, que no encuentran apoyo en último término en ninguna entidad aprehendida de este modo. Lo que convierte a la *percepción*, ya sea externa o interna, es decir, ya sea percepción sensible o percepción eidética-intelectual, en punto

²³ Que este «principio de todos los principios» es la tesis que fundamenta el concepto de «mundo de la vida» puede comprobarse en la siguiente cita: “El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. (...) Todo modo de inducción tiene el sentido de una inducción de lo intuible, de algo posiblemente perceptible en sí mismo o recordable como habiendo sido percibido, etc. Toda verificación pensable remite a estos modos de evidencia, porque el “ello mismo” (del modo correspondiente) se halla él mismo en estas intuiciones como lo intersubjetivamente efectivamente experienciable y verificable.” HUA VI, III, §34, St. 130 [III, §34, pág. 169]. El «mundo de la vida», en tanto que mundo inmediata y directamente experimentado fenomenológicamente, es el mundo de la aprehensión original de todo objeto de conocimiento posible, el mundo en su “evidencia originaria”; de manera que cualquier deducción, elaboración o elucubración teórica posterior debe siempre atenerse a lo que se da en el «mundo de la vida» y al modo como se da. Lo cual es, efectivamente, lo que sostiene el «principio de todos los principios».

²⁴ HUA III, I – 2, §24, St. 52 [I – 2, §24, pág. 58].

de partida radical de cualquier conocimiento en general, y, en particular, de cualquier reflexión que tome en consideración lo que hay, en la medida en que ella supone la «evidencia originaria» de cualquier contenido epistémico. Y, como en esa experiencia inmediata el mundo siempre es un elemento dado de antemano e ineludible por completo, puesto que todo lo percibido es siempre percibido en referencia directa a nuestro mundo, aunque sea bajo la forma negativa límite de afirmar que *no existe* en nuestro mundo, el cuestionamiento acerca de la existencia de ese mundo queda *ipso facto* fuera de todo análisis metafísico desde el mismo momento en que experimentemos cualquier vivencia perceptiva que aprehenda cualesquiera entes intramundanos.

Es en este punto en el que podemos comprobar el error al que aludíamos anteriormente. En efecto, lo que este principio establece es que todo conocimiento encuentra su comienzo en sentido lógico y temporal en la aprehensión originaria de su objeto en la medida en que es en dicha aprehensión en la que éste se muestra por primera vez y revela el modo como debe ser tratado. Cualquier conocimiento, sea cual sea su objeto intencional, y pertenezca al campo gnoseológico que pertenezca, encuentra su *principio*, su inicio en sentido temporal y lógico, en el fenómeno en el que el contenido de ese conocimiento se manifiesta por primera vez, de forma originaria. Por este motivo este principio funciona efectivamente como el principio de todos los posibles principios posteriores, pues resulta el fundamento último que establece la condición de posibilidad de aprehensión de cualquier objeto de conocimiento en la medida en que afirma que sólo de aquellos objetos que se nos muestran en la percepción, sea ésta de la forma que sea, podemos llegar a tener conocimientos.

Pues bien, es en este último detalle donde reside, desde nuestro punto de vista, toda la confusión del desarrollo posterior de la fenomenología relativo al problema del mundo externo; pues el principio no afirma que lo dado en la percepción sea verdadero, sino simple y llanamente que supone un *comienzo* para el conocimiento de dicho objeto: la percepción a la que este principio hace mención aporta la *materia epistémica* de futuros conocimientos y el *marco formal* en el que estos deben moverse, pero no aporta por sí misma ninguna verdad ni ningún *criterio de verdad* respecto de esa materia; de modo que serán juicios futuros acerca de los objetos aportados por la percepción los que vendrán a ser verdaderos o falsos, mientras que respecto de las percepciones en las que los objetos se dan originariamente sólo cabría hablar de verdad de un modo preproposicional o antepredicativo, según el cual la verdad no se opone a la falsedad sino a la pura ignorancia.

Dicho de otro modo, y desde otro punto de vista, el «principio de todos los principios» supone el punto de partida de todo conocimiento metafísico acerca de las entidades que pueblan nuestro mundo, y, por ende, acerca de ese mismo mundo, pero ello no como legitimidad de su verdad, sino como origen del material epistémico necesario para ese conocimiento metafísico. La tesis fundamental según la cual sólo podemos elaborar legítimamente conocimientos metafísicos acerca de aquellos objetos intencionales que hayan revelado su presencia en vivencias perceptivas o intuitivas originales e inmediatas sólo discrimina el material de conocimiento entre esos objetos y los contenidos de conciencia que no poseen ese origen, como son las ficciones inventadas por la imaginación o las teorías científicas que carecen de fundamentación empírica adecuada. Pero, a partir de aquí, la dilucidación de la veracidad de los materiales epistémicos aportados legítimamente en las vivencias intencionales originarias a las que alude Husserl en el «principio de todos los principios» no está en absoluto resuelta por dicho principio. Ya que lo que de ninguna manera este principio sostiene, y de ello debemos ser plenamente conscientes, es que podamos llegar a

aprehender el contenido de ese conocimiento, ser conscientes de él y comprenderlo suficientemente sólo porque éste se haya manifestado ya en algún momento en nuestra conciencia. Pues es completamente posible que algo se manifieste ante nosotros, es decir, que algo haga acto de presencia fenoménica en nuestra conciencia, pero que nosotros no seamos capaces, por el motivo que sea, de aprehender conscientemente ese contenido epistémico al que de hecho tenemos acceso.

Por este motivo es por el que podemos realizar el proyecto de iniciar una reflexión acerca del descubrimiento de la cuestión del ser mediante un replanteamiento inocente de la pregunta acerca del mundo que eluda este tipo de confusiones a fuerza de detener cualquier deducción o inferencia espontáneas derivadas de nuestra cotidianidad y trato habitual con lo que hay. Después de todo lo dicho, se entenderá que por lo que realmente se inquiere en la pregunta de cómo sabemos en absoluto que existe un mundo no es, entonces, el hecho de que, *de facto*, vivamos en un mundo, ni tampoco si ese mundo es efectivamente real o supone un producto de nuestra imaginación (lo cual es una pregunta posterior). Allende esta cuestión, y de modo más original y específico, lo que la pregunta por el saber acerca de nuestro mundo busca determinar es *qué es lo que nos permite conocer que, en efecto, vivimos en un mundo*; o, más exactamente, qué es lo que nos permite ser conscientes de que todas nuestras vivencias se despliegan y acontecen en un mundo que toman de antemano como dado y sin el cual no podrían llegar a desarrollarse. Puesto que el que empíricamente vivamos en un mundo no implica, por todo lo visto, que nosotros tengamos acceso a él, en el bien entendido y ya aclarado sentido de “acceso” como conciencia atenta y explícita de su presencia fenomenológica como contenido de conciencia; sino que debe existir algún elemento en la manifestación fenoménica de ese mundo ante nuestra conciencia que produzca que nosotros seamos conscientes de su existencia, permitiendo de ese modo justamente el que nos preguntemos acerca de él en términos metafísicos para dirimir su existencia o inexistencia, así como para poder describirlo científicamente.

En este sentido, antes de la consideración metafísica del «mundo de la vida» como mundo abierto al que pertenecen todas las entidades que pueblan nuestra vida y nuestras vivencias, y al que nosotros mismos pertenecemos como seres-en-el-mundo, antes de esa consideración es necesario que nos planteemos epistemológicamente la pregunta genética que formulamos previamente: ¿cómo llegamos en absoluto a ser conscientes de que hay mundo? Y, más concretamente: ¿qué es lo que produce esa llamada de atención sobre el mundo que nos permite ser conscientes de él?²⁵ Esta pregunta genética es lógicamente anterior a la cuestión de la obvedad del mundo, aunque temporalmente sea posterior a ella; es decir, temporalmente, según el *ordo*

²⁵ Husserl parece acercarse a la intuición de la necesidad de este planteamiento genético cuando afirma, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que “se necesita un análisis auténtico, esto es, un “análisis intencional” del ser espiritual en su peculiaridad absoluta, última, y de lo devenido en el espíritu y a partir del espíritu, que no permite ser sustituido por la psicología dominante por un análisis real de un alma pensada a la manera natural, ajena a la esencia del espíritu” (HUA VI, III, §30, St. 118 [III, §30, pág. 158]). Sin embargo, finalmente Husserl persiste en el error del que por un momento parece que va a escapar, pues sigue considerando lo pre-dado concomitantemente en cada vivencia como una herencia espiritual de los sujetos, de la cual es necesario, en ese sentido, una auténtica y adecuada descripción actual, pero no, por el contrario, una reflexión genética; ya que, aparentemente, preguntarnos de dónde procede ese mundo pre-dado, o cómo se ha constituido, supone para Husserl una violación ilegítima de esa herencia, y una incursión en los terrenos de lo mitológico, al querer preguntarnos de dónde procede aquello de lo que siempre ya partimos. Ni siquiera en *Lógica formal y lógica trascendental* y en *Experiencia y juicio*, ambas obras de marcado carácter genético, esta dificultad epistemológica llega a ser aceptada como dificultad de toda descripción fenomenológica. Esta diferencia metodológica distancia por completo los análisis genéticos que nosotros realizaremos en nuestra investigación de los que realiza Husserl en esas obras (cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado I).

cognoscendi, podemos preguntarnos acerca de aquello que nos ha hecho devenir conscientes de nuestro mundo sólo cuando de hecho ya sabemos que tenemos mundo, pero lógicamente, según el *ordo essendi*, esa pregunta es anterior a la pregunta por el mundo al que ya tenemos acceso en la medida en que es acerca de él por lo que ella inquiere²⁶. Sólo podemos sostener la tesis husserliana de la evidencia absoluta de la presencia del mundo entorno en el que vivimos, que anula cualquier discusión consiguiente acerca de la existencia real o no de ese mundo de acuerdo con su directa obviedad y omnipresencia, si encontramos previamente la forma de ser conscientes de la presencia de ese mundo tan evidente.

²⁶ Heidegger, en cambio, la considera también como lógicamente posterior, al suponer que la resistencia se produce en un “tender a...” que ya se mueve dentro de la totalidad respeccional que configura nuestro mundo: “El tender a... que tropieza con una resistencia (y ninguna otra cosa podría “tropezar” con ella), se encuentra ya *en medio* de una totalidad respeccional. (...) *La experiencia de la resistencia, es decir, el descubrimiento de lo resistente por medio del impulso sólo es ontológicamente posible sobre la base de la aperturidad del mundo.* (...) La suma de estas experiencias no conduce a la apertura del mundo, sino que la presupone” GA2, I – 6, §43, St. 210 [I – 6, §43, pág. 231]. Como mostraremos más adelante (cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.2.1), el error de Heidegger reside en no tomar en consideración la posibilidad de un crecimiento biográfico de la subjetividad que opera en esa aperturidad del mundo, cerrándose así al análisis genético que encuentra que esa aperturidad del mundo es generada precisamente por la resistencia que es imposible de ser subsumida en la inmanencia idealista de una conciencia absoluta ignorante de sí. Heidegger rechaza de entrada la posibilidad de una volición intencional primigenia sin objeto determinado y sin propósito concreto, eludiendo con ello el estudio genético de toda la dimensión trascendental que nosotros caracterizamos como «síntesis pasiva», y que se encarga, precisamente, de la institución trascendental de lo dado, con validez *a priori* a pesar de ser el fruto de aprendizajes *a posteriori*.

II – El punto de partida del acceso al mundo externo: la formulación de la pregunta por el mundo como recuperación de la pregunta por el ser.

2.1 – Aproximación inicial al concepto de «mundo».

Para atender a esta necesaria explicitación lógica del objeto de estudio metafísico que constituye el mundo, y respetando el espíritu de análisis reflexivo inocente que hemos defendido como mejor método para acercarnos a estas cuestiones, el primer paso que debemos dar, a la hora de responder adecuadamente a la pregunta genética que buscamos resolver, consiste, obviamente, en la formulación adecuada de lo que entendemos simplemente por «mundo». En efecto, la dilucidación de la pregunta acerca de cómo devenimos conscientes de la existencia del mundo pasa necesariamente por el momento investigativo previo en el que queda adecuadamente expuesto el contenido semántico del concepto de «mundo» implicado en esa pregunta genética. Es necesario que partamos de un concepto suficientemente delimitado de «mundo» para poder analizar correctamente el posible acceso consciente a él. Y, con ello, para poder entender la tesis que buscamos aquí defender, según la cual ese mundo nunca es aprehendido directamente, de manera fenoménicamente primaria, en la simple percepción de los entes intramundanos; sino que, en realidad, el mundo sólo es aprehendido por nosotros de forma indirecta y negativa precisamente en el punto en el que nuestra conciencia se ve *incapaz de penetrar en él*, allí donde el mundo se muestra ante nuestra conciencia como inabsorbible por ella, como siendo algo *completamente otro* de ella. La consecución de una conclusión de este tipo está mediada por el análisis detenido de las características ontológicas de ese mundo así descubierto, sin que en él se mezcle ningún elemento o contenido prejudicativo o presupuesto; ya que, como comprobaremos, serán las mismas características ontológicas fenomenológicamente esenciales del mundo, así como las notas definitorias de nuestra experiencia inmediata de él, las que nos forzarán a tomar en consideración directa la pregunta genética acerca de su acceso consciente.

¿Qué es el mundo? Aunque, siendo fieles a nuestro método de investigación, la formulación correcta de esta pregunta debe ser, más concretamente: ¿qué entiendo yo por «mi mundo»? Pues, en la medida en que estamos iniciando nuestra investigación con la pregunta genética inocente que inquiriere acerca del modo como somos conscientes de la existencia de un mundo, lo oportuno no es preguntarnos, desde el primer momento, qué es el mundo, como elemento metafísico general, ni siquiera qué entendemos abstractamente por mundo. Una pregunta de este tipo puede ser malinterpretada como la pregunta por el mundo en el sentido de realidad espaciotemporal independiente de nuestra conciencia, con entidad sustancial, de universal acceso para todos los sujetos cognoscentes con facultades suficientes para aprehenderlo, y con estabilidad en el tiempo y en el espacio a lo largo de nuestras vidas. Esto es lo que normalmente se comprende cuando se mienta el concepto de «mundo» en general, sin remisión a ningún individuo perceptor en concreto. Sobre todo, es lo que se comprende habitualmente cuando se trata el «problema del mundo externo», ya que ese problema parece incorporar, entre sus mismos presupuestos de formulación, el requisito de que el mundo externo por el que se inquiriere sea un mundo independiente a cualquier individuo particular que tenga acceso a él.

Para nuestro interés, en cambio, resulta llamativo y determinante llegar a ser conscientes de que el mundo así interpretado, en tanto que mundo sustancial e independiente, nunca es el mundo tal y como es experimentado por nosotros de forma *inmediata*. Para cada individuo perceptor, el mundo nunca se presenta inmediatamente

como mundo independiente, subsistente en sí y por sí, sino todo lo contrario: el contacto directo e inmediato con el mundo por parte de cualquier sujeto perceptor siempre es como «su mundo», esto es, como un mundo que toma a ese individuo como su centro o núcleo de sentido, a la vez ancla y fin en torno al que gira todo lo que lo puebla²⁷. En nuestra experiencia inmediata el mundo nunca se muestra de forma desinteresada y separada de nuestras vivencias y de nuestra voluntad, sino que siempre aparece como «nuestro mundo», como el mundo en el que vivimos cada uno de nosotros, con el que nos ocupamos y del que nos pre-ocupamos, en el que acontece todo aquello que se relaciona con nosotros, y dentro del cual existe todo lo que tiene algún tipo de relación con nosotros. De modo que, siendo fieles a nuestra metódica inocente, y atendiendo a la experiencia inmediata que supone la evidencia originaria de nuestro concepto de «mundo», no remitiremos nuestro análisis al estudio del mundo en sí y por sí considerado, separado y sustancial. Por el contrario, atenderemos en esta investigación a lo que cada sujeto puede experimentar, de modo directo, como «su mundo». Es decir, no tomaremos el mundo en su mediato ser-en-sí, sino en su *inmediato ser-para-mí* (o para-cualquiera) que presenta en la experiencia directa que cada individuo posee de él. Mostraremos así en qué consiste para cada uno de nosotros el mundo individualmente considerado en su relación con nosotros, qué características presenta, y cuáles son las notas definitorias de su constitución ontológica.

Aun así, este hecho no debe considerarse como un perjuicio del carácter universal del conocimiento metafísico que podamos alcanzar y desplegar en esta aproximación al concepto metafísico de «mundo». En efecto, el hecho de que dirijamos nuestra atención a lo que cada sujeto experimenta y concibe como mundo, en vez de centrarnos en un concepto abstracto y aislado de mundo, no relativo a ninguna subjetividad individual, no elimina la posible universalización objetiva de lo hallado por nuestra investigación²⁸. Todo lo contrario: a fuerza de atender al mundo de cada individuo, pero no en particular y exclusivamente al del individuo X o Y, sino, en general, al de cualquier individuo que posea experiencia de mundo, lo que esa pregunta encuentre como respuesta podrá ser trasladado y aplicado *mutatis mutandis* a cualquier otro individuo, con la simple condición de que posea, en algún momento, la experiencia de mundo. Pues lo que pretendemos analizar no es una experiencia concreta, específica e irrepetible, sino un *tipo* de experiencia y conocimiento del mundo; el cual, a pesar de su carácter individual, es esencialmente universalizable con validez objetiva a cualquier otro individuo que cumpla la condición de poseer, en su individualidad, mundo, o, en otras palabras, que cumpla la condición de ser, en cuanto individuo, un ser-en-el-mundo²⁹. En sentido estricto, nuestro análisis se dirige a la experiencia mundana individual, pero no a su carácter particular, sino a su forma de experiencia mundana; la cual es, por esencia, universal de todo sujeto capaz de tener vivencias mundanas de ese tipo. Por eso, el carácter eidético de nuestro análisis supera las posibles deficiencias presentes en él por lo particular y concreto de su objeto.

²⁷ “No hay conciencia del mundo salvo que esta conciencia sea una *conciencia perceptiva*, es decir, una conciencia encarnada que practica la *experiencia del mundo*.” Arias Muñoz, J. Adolfo, *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*, Editorial Fragua, Madrid, 1975, pág. 165.

²⁸ En realidad, pretender algo así sería justamente traicionar nuestra metódica inocente, pues implicaría sostener una tesis teórica cuya evidencia aún no se ha alcanzado mediante el adecuado y legitimado análisis.

²⁹ “Aquí no se trata de factitudes ocasionales, sino de que ningún ser humano pensable, y sea como sea que lo pensemos cambiado, podría experimentar un mundo con otros modos de darse que el circunscrito en general por nosotros, el de la relatividad incesantemente móvil, como un mundo pre-dado a él en su vida de conciencia y en comunidad con una co-humanidad.” HUA VI, III, §48, St. 168 [III, §48, pág. 206].

Que podamos llevar a cabo esta universalización se debe, en último término, a que es la propia *esencia de mundo*, como veremos, la que exige e implica su relación con un individuo concreto, y la que impide, por tanto, cualquier trato aislado de ella. De manera que, en sentido estricto, no es nuestra investigación la que opta libremente por atender al mundo tal y como es experimentado y poseído por cada individuo concreto, sino que es la misma esencia del objeto de estudio en cuestión la que nos fuerza a llevar a cabo la investigación tal y como vamos a desarrollarla; aunque esta decisión metodológica sólo presente este aspecto de necesidad formal una vez la investigación que estamos realizando desde ella haya avanzado lo suficiente como para revelar en qué sentido lo que aparentemente fue libremente escogido entre otras opciones venía en verdad impuesto por el propio objeto de estudio.

¿Qué entiende, entonces, cada individuo como el ser de su mundo? ¿Qué es, para mí, mi mundo? Mundo es esta mesa que tengo delante de mí. Y los folios en los que estos pensamientos quedan fatalmente plasmados. Mundo es el ruido que llega desde las ventanas, y el aroma de las flores plantadas en el jardín de abajo. Mundo es mi deseo de leer las obras principales de la literatura, e igualmente lo son esas mismas obras. También el lanzamiento de un nuevo satélite desde Estados Unidos forma parte de mi mundo, y el propio satélite, y los tripulantes que van en él, y el espacio interestelar que el satélite recorrerá cuando esté en órbita. Los sentimientos y las emociones de los ciudadanos de lugares lejanos a mi entorno con los que no comparto sociedad no entran originariamente en mi mundo, hasta este momento, en que me los planteo, y entonces se vuelven parte de mi mundo. Mundo es también el pensamiento del lector que lea estas líneas, y su cuerpo físico, y las relaciones éticas y sociales que establezca con sus cercanos. E, igualmente, mundo es el unicornio, y el troll, y el Don Quijote de la Mancha ficcionado por Cervantes, así como el ficcionado por Unamuno. Mundo son los ángeles de la religión judeocristiana, y las vírgenes paradisiacas del Islam, y los dioses taoístas, y el karma y el nirvana. Incluso la nada, como anulación total metafísica en la que el ser queda negado por completo, es mundo, a pesar de su carácter negativo límite.

Todas estas entidades, tan diferentes entre sí, de tan distinto rango metafísico y orden ontológico, forman parte de mi mundo; aunque, sin embargo, ninguna de ellas en particular es, específicamente, «mi mundo». Todas ellas, a pesar de sus diferencias, y a pesar de que con algunas de ellas tengo trato directo, mientras que otras las considero como absolutamente inexistentes, todas ellas se encuentran en mi mundo; pero ninguna de ellas es el mundo en el que todas se encuentran. Del mismo modo, puedo sostener que todas esas entidades que he enumerado se encuentran en mi mundo, pero mi mundo, como entidad, no se encuentra en ninguna parte.

En general, todo lo que pueda enumerar como «siendo», independientemente de la categoría metafísica bajo la que se encuadre su forma de ser, *forma parte integral y constituyente de mi mundo*³⁰; pero éste, mi mundo, en cuanto mundo, y, sobre todo, en cuanto «mi mundo», es decir, no en cuanto un mundo cualquiera, o el mundo en general, sino en cuanto el mundo que gira en torno a mí y el cual no sería absolutamente mundo sin mí, ese mundo no *es* del mismo modo que son las cosas que están presentes en él, ni presenta las mismas características metafísicas que presentan esas entidades, ni tampoco permite un trato con él, ya sea práctico o intelectual, semejante al trato que permiten las entidades que lo pueblan.

³⁰ “Es un reino de un subjetivo completamente encerrado en sí, existente a su modo, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, por lo tanto, en eso, radicalmente inseparable, y sin embargo, nunca captado ante los ojos, nunca apresado y comprendido.” HUA VI, III, §29, St. 114 [III, §29, pág. 154].

Mi mundo es el *entorno metafísico* dentro del cual se manifiestan fenomenológicamente todas las entidades, del rango metafísico que sea, que, de un modo u otro, entran en relación conmigo, ya sea en mi dimensión física, como cuerpo, o en mi dimensión psíquica, como conciencia. Es el conjunto global de todo aquello *que tiene presencia fenoménica*, del modo que sea, en mi vida, de todo aquello con lo que establezco trato o con lo que me ocupo. Cualquier cosa, sea la que sea, y del tipo que sea (incluso si es de un tipo de cosas que en el lenguaje informal nunca llamaríamos «cosa», como, por ejemplo, una tesis teórica), cualquier entidad que haga acto de presencia en mi vida, que se relacione conmigo directa o indirectamente, que tenga una mínima vinculación conmigo, del modo que sea, forma parte automáticamente por ello de mi mundo; pero mi mundo como tal, mi mundo en tanto que esa circunstancia metafísica en la que todos los demás componentes de mi vida tienen lugar, no ha necesitado nunca entrar en relación conmigo para poder darse como «mi mundo», tal y como han necesitado los entes que lo pueblan, puesto *que siempre está de suyo presente* como mi mundo desde el momento en el que cualquiera de las entidades que lo pueblan hace acto de presencia. Pues es dentro de él donde el ente hace acto de presencia, sin que el mundo tenga que venir de ninguna parte a constituir el contexto de su aparición, y sin que ni el ente en cuestión ni yo mismo tengamos que desplazarnos hasta él para ocuparlo.

Una de las notas definitorias de «mi mundo» que comprobamos en su experiencia inmediata es precisamente que siempre está ahí, ya dado, antes incluso de que me pregunte por él. Pues cualquier pregunta que nos hagamos acerca de nuestro mundo es ya un elemento más de él, y, en ese sentido, lo presupone como entorno en el que esa pregunta se formula. Ya antes de cualquier pensamiento que lo tome en consideración como mundo, incluso antes de cualquier vivencia intencional que tome como objeto cualquier entidad de las que pueblan mi mundo, éste se encuentra dado en ella como la circunstancia metafísica que funciona como horizonte del acontecimiento de esa vivencia, y, en ese sentido, como su *condición metafísica trascendental de posibilidad*. El único momento en el que mi mundo deja de estar presente ante mí es cuando yo, de hecho, no soy absolutamente nada; ya que desde el momento en el que soy algo, lo que sea, bien un agente práctico, bien un receptor pasivo de una acción externa, desde el momento en el que yo esté dado como algo que es, desde ese mismo momento mi mundo está ya *co-dado* junto a mí. Pues en ese mismo momento existe al menos una entidad, en ese caso yo, que puebla mi mundo y, por lo tanto, éste debe estar co-dado junto a esa entidad. Y, a la inversa, dentro del mundo cada uno de nosotros existe en cuanto que siempre ya arrojado a él, en tanto que siempre presente ya en un mundo y existiendo dentro de él: ninguno de nosotros somos nada con anterioridad a estar ya localizados en nuestro mundo, no somos nada fuera del mundo ni somos capaces de serlo; no seríamos lo que somos y tal y como somos si no estuviéramos ya siempre y de antemano arrojados a un mundo cuyos contornos se delimitan en torno a nosotros³¹.

Todo aquello, por tanto, *con lo que yo entre en relación entitativa*, sea ésta del tipo de relación que sea, y sea igualmente por su parte el objeto de esa relación del tipo o categoría metafísica que sea, todo ello *pertenece ipso facto*, en virtud de esa relación entitativa que se establece entre ello y yo, *a mi mundo*; y, por lo tanto, mi mundo está co-dado automáticamente junto a eso, lo que sea, que entre en relación conmigo³². Las

³¹ “Mundo es lo siempre inobjetivable y del que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser.” GA5, Stn. 30-31. [pág. 66].

³² “El mundo siempre es consciente como horizonte universal, como universo unitario de los objetos existentes, nosotros, cada yo de los seres humanos y entre nosotros, formamos parte como vivientes uno

únicas entidades que no arrastran en su manifestación el despliegue de mi mundo como su contexto metafísico son aquellas entidades que, respecto del campo de mi conciencia en el que queda establecido aquello con lo que entro en relación entitativa, son absolutamente inexistentes; o, desde otro punto de vista, entidades de cuyo ser soy absolutamente ignorante, hasta el punto de que ni siquiera conozco que las haya ni soy consciente de mi ser ignorante de ellas³³. Y ello porque, al ser inexistentes, esto es, al carecer por completo de presencia y denominación entitativa para mí, no entran en absoluto, de ningún modo y bajo ningún respecto, en relación conmigo. En cambio, desde el mismo momento en que se establezca esa relación, como acabamos de afirmar, automáticamente esas entidades, anteriormente inexistentes y ahogadas en la nada, devienen algo que, en su mismo darse, se convierte en una entidad relativa a mí, relacionada conmigo mediante esa vinculación (aunque sea simplemente mediante el nimio trato nominativo de una definición o de un juicio existencial negativo), y, por ello mismo, pasan a ser entidades pertenecientes a mi mundo.

Uno de los ejemplos mencionados anteriormente de entidades pertenecientes a mi mundo eran las emociones y sentimientos de los ciudadanos de sociedades lejanas a la mía con los que no convivo ni mantengo ningún trato; al traerlos a colación, he afirmado justamente que no formaban parte de mi mundo *hasta ese momento*, en el que los tomaba en consideración. Esto es así porque antes de ese momento dichas emociones y sentimientos no habían entrado en relación conmigo de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, al pertenecer a seres humanos con los que nunca he tenido trato alguno. Quiere esto decir que ni siquiera me las había planteado como hipótesis, por ejemplo planteándome el hecho de que esos ciudadanos, a la hora de votar políticamente en sus respectivas sociedades, estarán movidos por emociones del mismo modo que yo lo estoy cuando lo hago en la mía. Si esas emociones no eran parte de mi mundo es porque ni siquiera una relación entitativa de este tipo, tan vacía y ambigua, me había vinculado con ellas. Sólo es posible que algo no forme parte de mi mundo cuando soy completa y absolutamente ignorante de ese algo, cuando en absoluto tengo ninguna vinculación, directa o indirecta, con ello. Pero basta que me plantee su darse fenomenológico como objeto intencional de una vivencia, basta que mencione, por ejemplo, el lanzamiento del satélite, o las lágrimas de un bebé coreano que llora hambriento, aunque sea sólo a un nivel nominativo, puramente semántico, para que las entidades a las que esa mención hace referencia pertenezcan ya a mi mundo; aunque, obviamente, no haya tenido ninguna relación directa, o trato, digamos, real, con ellas.

Es por este motivo por el que el mundo, como contexto metafísico de todo darse lo que es, supone también el *horizonte de sentido* de todos los fenómenos que acontecen en nuestra existencia³⁴. Todos los fenómenos y entes presentes de un modo u otro en

con otro en el mundo. (...) Nosotros, como vivientes con conciencia despierta de mundo somos permanentemente activos sobre la base del pasivo tener mundo, somos a partir de ahí afectados en el campo de la conciencia por objetos pre-dados.” HUA VI, III, §28, St. 110 [III, §28, pág. 150].

³³ “«Para nosotros un hecho existe sólo en la medida en que tenemos el sentimiento de nuestra existencia individual y el de algo, objeto o modificación, que converge con esa existencia y es distinto o está separado de ella. Sin este sentimiento de existencia individual que en psicología denominamos *conciencia* (*conscium sui, compos sui*), no hay hecho alguno que podamos decir conocido, ni conocimiento de ninguna especie; pues un hecho no es nada si no es conocido, es decir, si no hay un sujeto individual y permanente que conozca.» Merleau-Ponty, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, trad. Jesús M^a Ayuso Díez, pág. 64, citando a: Biran, Maine de, *Essai sur les fondements*, I parte, Sección II, cap. I; Tisserand, t. VIII, p. 15; Gouhier, p. 78.

³⁴ “Forma parte de lo obvio presupuesto por todo pensamiento científico y toda formulación de preguntas filosóficas, que el mundo sea y sea siempre de antemano, y que cada corrección de una opinión, de una

nuestra existencia reciben su sentido y significado como entidades de nuestro mundo, y no de cualquier otro; pues forman parte de nuestro mundo única y exclusivamente porque tienen relación con el individuo que funciona como su núcleo³⁵. Es por esto por lo que el mundo mismo no supone un fenómeno, ni un ente, puesto que es el contexto semántico en el que todos ellos acontecen, que hace posible de hecho su mismo acontecer en tanto que fenómenos y entes, y sin el cual estos no podrían ser, al menos no podrían ser como elementos de ese mundo concreto. Todos y cada uno de los entes intramundanos con los que podemos entrar en relación reciben su sentido de los propios contornos del mundo en tanto que contexto semántico en el que esa relación, y por lo tanto en el que la presencia de tales entes, puede acontecer³⁶. Y cualquier nueva aparición de esos entes, cualquier nuevo trato o relación que establezcamos con ellos, se levantará sobre el sentido previo que obtuvieron una vez irrumpieron en nuestro mundo y sobre las siguientes reelaboraciones de sentido que hayan experimentado ya en manifestaciones y relaciones previas.

Por todo lo visto hasta aquí, podemos afirmar consecuentemente que el mundo es la condición de posibilidad metafísica, no de la existencia efectiva de los entes (pues en él están presentes, como hemos visto, también entes inexistentes, ficticios), pero sí de su *aparecer* ante nosotros, de su darse en cuanto que entes (sobre todo y específicamente, en tanto que entes de «nuestro mundo»)³⁷: el mundo es la *condición trascendental del aparecer* de algo en cuanto que algo (y no más bien nada o todo)³⁸, en la medida en que supone el marco de aparición de todo lo que es y de todo lo que puede haber, y delimita el significado que esos entes tendrán en su relación con el individuo que supone el centro de ese mundo. Tras el ente se muestra siempre un mundo al que ese ente pertenece justamente como ente intramundano, y del cual recibe su sentido, en la medida en que ese mundo es la condición trascendental de su mismo darse ontológico.

El mundo no es entonces una simple superposición de entes y fenómenos, como si pudiéramos constituir un mundo de modo sencillo a base de unir en cadena serial todos los fenómenos, acontecimientos y entidades que hacen aparición en nuestra

opinión de experiencia o de otro tipo, ya presuponga el mundo existente, vale decir, como un horizonte de lo correspondiente indudable que es y vale.” HUA VI, III, §28, Stn. 112-113 [III, §28, pág. 152].

³⁵ Esta tesis recibirá una mayor explicación y confirmación más adelante, cuando nos ocupemos del espacio del mundo como espacio semántico-situacional (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 3.1.2 y 3.1.3).

³⁶ “Al abrirse un mundo todas las cosas adquieren su ritmo, su lejanía y su cercanía, su amplitud y estrechez.” GA5, St. 31 [pág. 66].

³⁷ “Tenemos un horizonte de mundo como horizonte de experiencia posible de cosas.” HUA VI, III, §36, St. 141 [III, §36, pág. 180].

³⁸ La dificultad de captar y comprender adecuadamente el «mundo de la vida» al que la metafísica debe dirigirse como mundo de base de la realidad que pretende describir científicamente reside precisamente en el hecho de que ese mundo no es un simple ente, como los que se manifiestan continuamente en mis vivencias, sino la condición de posibilidad del darse de todo ente. Por ello, en el intento metafísico de aprehensión del mundo, “no se trata de un mero giro de la mirada hacia una esfera accesible de experiencia hasta ese momento desatendida pero sin más teórica y a un conocimiento de experiencia. Todo aquello de lo que de ese modo se pueda tener experiencia es objeto y ámbito de conocimiento posible positivo, está en la “superficie”, en el mundo de la experiencia efectiva y posible, de la experiencia en el sentido natural de la palabra.” HUA VI, III, §32, St. 122 [III, §32, pág. 161]. No se trata de volver la mirada hacia un objeto intencional que habíamos pasado por alto, pero que es *a priori* objetivamente aprehensible y descriptible en términos teóricos, sino de retrotraernos hasta la condición trascendental que de hecho hace posible el darse de todo ente, y, con ello, que hace posible toda aprehensión entitativa.

vida³⁹. No es el todo de esas partes en tanto que la simple suma de éstas. Ni siquiera es la *estructura* (entendiendo «estructura» como ese peculiar tipo de totalidad que no se reduce a la mera suma de sus partes⁴⁰) que subsume todos esos elementos; pues las estructuras que subsumen esos elementos son las propias relaciones entitativas entre ellos y un sujeto que hacen posible que esos elementos sean parte de su mundo. Esas relaciones conforman las estructuras semánticas que subsumen en su seno, como sus componentes, las entidades intramundanas que entran en relación; pero ellas mismas no suponen el mundo como tal, ya que son estructuras separadas no necesariamente vinculadas entre sí. No resulta necesario de ningún punto que mi relación con esta mesa sobre la que me apoyo tenga absolutamente nada que ver con mi relación con el satélite estadounidense en órbita. Ambas estructuras semánticas, analizadas en sí mismas, sólo poseen entre sí en común el hecho de que son relaciones entitativas de las que yo formo parte como uno de los dos polos puestos en relación; y cualquier vinculación sinérgica de proyección semántica y práctica que pueda reconocerse entre ambas vivencias es dependiente, en último término, de la unión de éstas en mi corriente de vivencias, pero no de una conexión lógica entre ellas en sí mismas consideradas. De manera que ellas por sí mismas no están relacionadas, pero encuentran su vinculación en su relación conmigo como su *polo subjetivo determinante*. Por lo que el mundo no es la estructura que subsume a todas las entidades intramundanas, sino la *estructura de esas estructuras*, esto es, la *superestructura* de sentido que engloba a todas las estructuras semánticas concretas, en tanto que estructuras que cuentan conmigo necesariamente como uno de sus polos. Constituyéndose así, de nuevo, el mundo, no como un mundo en general, como «el mundo» subsistente en sí y por sí, en sí mismo o abstractamente, sino como «mi mundo», en tanto que ese mundo surge del conjunto de relaciones entitativas que yo (y no otro sujeto) establezco con los entes y fenómenos que me rodean⁴¹. Con ello se delimita a su vez el ser de esos mismos fenómenos y entes intramundanos, en tanto que están determinantemente vinculados a la subjetividad individual a cuyo mundo pertenecen y de la cual, por tanto, reciben su determinación de ser a partir del aspecto semántico de la relación entitativa que los unen a ella⁴².

En una formulación concisa que recoja sintéticamente todas las características metafísicas esenciales que acabamos de desentrañar, podemos entonces sostener que «mundo» es el *horizonte de sentido de la existencia humana, contexto trascendental*

³⁹ “En la interpretación de este ente intramundano el mundo ya ha sido siempre previamente “supuesto”. La integración de estos entes en una suma total no produce ciertamente algo así como un “mundo”.” GA2, I – 3, §15, St. 72 [I – 3, §15, pág. 99].

⁴⁰ “Toda parte posee un valor funcional a base de su integración en una contextura estructural determinada. Tal valor depende de la aportación que, en virtud de su significado funcional, haga la parte a la contextura estructural. Cualquiera que sea el valor funcional relativo que posea una parte, puede decirse de ella que depende de otras, ya que no puede darse en cuanto modificada por su significado funcional, a menos que otras partes de índole subordinada también se den y precisamente en cuanto modificadas por sus respectivos significados funcionales.” AG, II – I, §8, p. 129 [II – I, §8, pág. 159].

⁴¹ “Nosotros somos sujetos para ese mundo, vale decir como sujetos yoicos que lo experimentan, toman en consideración, valoran, que son los únicos para quienes este mundo circundante tiene el sentido de ser que, en cada caso, le han otorgado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc., y en el modo de validez (de la certeza del ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc.) que nosotros, como sujetos que validan, hemos efectuado actualmente.” HUA VI, III, §28, St. 107 [III, §28, págs. 146-147].

⁴² “El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierta sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que “hay” mundo.” GA2, I – 3, §16, Stn 72 [I – 3, §16, págs. 99-100]. “Finalmente se da (...) la correlación absoluta del ente de todo tipo y todo sentido, por una parte, y la subjetividad absoluta, por otra, como la que constituye el sentido y la validez del ser.” HUA VI, III, §41, St. 154 [III, §41, pág. 193].

*metafísico y semántico de la aparición de todo lo que «es»*⁴³. Dentro de los límites metafísicos y semánticos de éste es donde pueden manifestarse fenomenológicamente los fenómenos propios de cada vida. No supone un espacio geométrico preexistente en cuyas coordenadas despleguemos nuestra existencia, que pudiera venir a ser ocupado por cualesquiera entidades materiales, sino que consiste en una dimensión *semántica relacional*, en unos contornos de sentido y significado que delimitan el acontecimiento fenoménico de cada entidad que toma parte en nuestra vida, aunque a su vez esos contornos devengan de las propias características formales de esas relaciones que los entes mantienen con nosotros y supongan la superestructura que los engloba como su marco global de referencia⁴⁴.

Considerando este concepto de «mundo», lo primero que llama la atención de él es la diferencia entre «mi mundo», como mi circunstancia metafísica, y «el mundo», como realidad separada e independiente. Como hemos señalado anteriormente, a la hora de tratar el problema del mundo externo, tradicionalmente se ha entendido este problema como haciendo referencia al mundo en tanto que realidad espaciotemporal externa a nuestra conciencia idealista e independiente de ella. Se entiende así como mundo un contexto existencial de realidad material, física, de categoría metafísica completamente diferente a la de la conciencia en la que ese mundo se manifiesta fenomenológicamente como un contenido de conciencia, pero no como mundo en sí mismo. Una concepción de «mundo» de este tipo es la que hace posible que se formule el problema del mundo externo, en términos epistemológicos y metafísicos, como un *problema de accesibilidad*; pues la misma definición de «mundo externo» incorpora el obstáculo a salvar de la barrera metafísica que supone el establecimiento de una relación entre dos entidades que poseen dos categorías o rangos metafísicos radicalmente diferentes. Así entendido, por tanto, el problema del mundo externo es directamente dependiente de una *metafísica dualista* de corte cartesiana; y, en esa medida, quedaría anulado, al menos de entrada, con el planteamiento de una metafísica no dualista.

Sin embargo, nuestra formulación del concepto de «mundo» muestra que en absoluto es necesario entender el mundo como mundo material espaciotemporal. Ya que, de hecho, en nuestra comprensión inmediata del mundo, de la que estamos aquí partiendo fielmente respetando nuestra metodología de inocencia conceptual, éste no se presenta como tal. Cuando nos preguntamos por nuestro mundo, por el mundo en el que todos y cada uno de nosotros vivimos inmediatamente, encontramos fácilmente que a ese mundo pertenecen tanto las cosas materiales que nos rodean, como los pensamientos que nosotros tenemos acerca de él, o las tesis teóricas que formulamos para describirlo, o incluso los sentimientos y emociones de los ciudadanos a los que antes aludíamos. Todas estas entidades, posean o no una naturaleza metafísica compaginable con el carácter material del supuesto mundo externo independiente, pertenecen al mundo en el que cada sujeto vive su vida. Es decir, que de manera inmediata encontramos sin ningún problema como obvio el que a nuestro mundo pertenecen entidades que, por su rango metafísico, quedarían excluidas por completo del mundo entendido espaciotemporalmente según un punto de vista material. También, de la misma manera, aceptamos la pertinencia en nuestro mundo de entidades realmente inexistentes, como el centauro o Don Quijote, mientras que el mundo espaciotemporal y material, en tanto

⁴³ “El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias.” MM, Avant-Propos, p. XV [Prólogo, pág. 19].

⁴⁴ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 3.1.2 y 3.1.3.

que contexto existencial de lo real, rechaza sistemática y esencialmente la posibilidad de que a él pertenezcan tales entidades. Esta fijación histórica por un mundo externo así considerado ha provocado, por esta vía, el hecho de que tan a menudo se haya confundido el que un ente sea con el hecho de que exista según las condiciones existenciales de tal mundo.

Esta distancia conceptual muestra hasta qué punto el mundo de nuestra experiencia directa es diferente y mucho más rico que el que tradicionalmente se ha sostenido como implicado en el planteamiento del problema del mundo externo. Se revela así la *artificialidad* de ese concepto tradicional de «mundo», envuelto en mistificaciones teóricas y prejuizado hipotéticamente mediante esquemas conceptuales con mucho lejanos a lo que de hecho supone la evidencia originaria de nuestra experiencia mundana. Lo cual muestra, por sí mismo e inmediatamente como la consecuencia impuesta directamente, la necesidad de *replantear* y *redefinir* de nuevo los límites de formulación de ese problema, y el nuevo sentido que éste presenta ante la luz de este nuevo concepto de «mundo»; siendo incluso posible llegar al extremo de que nos veamos obligados a preguntarnos si este problema sigue, de hecho, manteniéndose como tal ante un concepto de «mundo» fenomenológicamente fundado y legitimado.

La dilucidación de esta confusión conceptual entre los conceptos metafísicos de «mundo» y «mundo externo» ha sido posible justamente gracias a que, cumpliendo el espíritu de nuestra metodología inocente, no perturbada por conocimientos prejudicativos o por supuestos teóricos anteriores a esta investigación, no nos hemos preguntado por «el mundo», sino por el mundo tal y como éste se presenta de forma inmediata ante nuestra conciencia en los fenómenos y vivencias que lo implican. Es decir, ha sido posible en virtud de que nos hemos preguntado de forma directa por nuestra propia experiencia individual e inmediata de mundo, por las vivencias en las que conocemos de modo original y evidente lo que es el mundo, en vez de atender y analizar desde una perspectiva teórico-conceptual lo que entendemos, *a posteriori* desde nuestras teorías metafísicas tradicionales, por mundo. Gracias a ese planteamiento inocente es como hemos podido comprobar la importancia de tomar en consideración el mundo como «nuestro mundo», constituido como superestructura de todas las relaciones entitativas que mantenemos con las entidades que lo pueblan, y no como «el mundo» en general, vacío de entes y separado de cualquier relación con un sujeto.

Por su parte, de este modo, igualmente, hemos constatado que, cuando tratamos de comprender qué entendemos por mundo, resulta fundamental atender a la *relación* que nosotros mantenemos con los entes intramundanos que hacen acto de presencia teniéndolo como trasfondo, y no pensar en ellos de forma abstracta, como entidades en sí. Ya que nunca entramos en relación real con ninguna entidad así considerada, en el vacío lógico de la ausencia de marco mundano de referencia, y, en esa medida, nunca una entidad de ese tipo llega a formar parte de nuestro mundo, del mundo que nos ocupa y que nos pre-ocupa⁴⁵. No hay entes que conozcamos que no sean entes intramundanos, pues precisamente nuestro ser-en-el-mundo es la efectuación existencial de la condición de posibilidad metafísica de todo haber en general. Esta afirmación poseerá, como comprobaremos más adelante, interesantes y fructíferas consecuencias a la hora de desplegar las implicaciones que la constitución ontológica del mundo genera en los entes intramundanos que lo pueblan, y con los que entramos en relación⁴⁶.

⁴⁵ “Cosas, objetos (siempre comprendidos puramente en el sentido del mundo de la vida) son “dados” como válidos para nosotros en cada caso (...), pero por principio sólo de tal modo que se tiene conciencia de ellos como cosas, como objetos en el *horizonte de mundo*. Cada una es algo, “algo a partir de” el mundo del que somos conscientes como horizonte.” HUA VI, III, §37, St. 146 [III, §37, pág. 184].

⁴⁶ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.

2.2 - Cuestionamiento crítico de la posibilidad de la metafísica como conocimiento del ser: el problema de la inconmensurabilidad de los mundos individuales.

Ahora bien, desde este punto de vista, y continuando con la aproximación descriptiva al concepto de «mundo» derivado de nuestra experiencia inmediata de él, de todo lo anterior se sigue el hecho crucial de que el mundo de cada uno de nosotros no tiene necesariamente que coincidir con el mundo del resto. Más bien nos vemos obligados a sostener, como consecuencia lógica directa del concepto de «mundo» que estamos describiendo, que, en la medida en que nuestro mundo gira en torno a nuestra subjetividad como su núcleo de sentido y su punto referencial determinante, *existen tantos mundos como individuos* que los poseen y que viven en ellos. Así, en lo que respecta a las entidades cuya relación con el sujeto nuclear del mundo supone el elemento integrante de su superestructura, el mundo de cada uno de nosotros está constituido por todas y cada una de las entidades con las que dicho sujeto entra en relación a lo largo de su vida; pero no incluye, por ese mismo motivo, las entidades con las que otros sujetos entren en relación, por mucho que virtualmente podamos llegar a decir que el mismo sujeto que estamos considerando también se relacione con ellas. Pues esas entidades serán correlativamente las entidades de las relaciones sostenidas por esos otros sujetos, pero no las entidades de las relaciones establecidas por el primero. Lo que da como resultado, por derivación lógica directa de la definición ontológica que hemos alcanzado de mundo como superestructura de todas las relaciones sujeto-objeto generadas en el transcurso de nuestra vida como subjetividades, la consecuencia de que *para cada sujeto existe un único mundo*, el suyo propio, con sus relaciones entitativas concretas que lo toman a él, y no a otro individuo, como polo subjetivo.

En efecto, dentro del marco de esa definición ontológica de mundo que hemos establecido, el mundo de dos individuos puede ser prácticamente idéntico entre sí, pero diferir única y exclusivamente en la presencia de un elemento o componente distinto, que pertenece al mundo de uno de ellos, pero no al del otro. Incluso en el hipotético caso límite de que los componentes de los dos mundos de dos individuos diferentes fuesen exactamente los mismos entitativamente hablando, aun así seguirían constituyéndose como dos mundos completamente diferentes. Pues las entidades intramundanas que componen esos dos mundos, a pesar de ser cuantitativa y cualitativamente idénticas en lo que respecta a su contenido material concreto, no permiten, sin embargo, una consideración ontológica formal de su constitución de este tipo, de modo aislado y en un vacío existencial; sino que exigen, por su propia constitución metafísica en tanto que entes intramundanos, ser siempre remitidas al modo como se relacionan con el individuo a cuyo mundo pertenecen, y de cuya vinculación y trato reciben, en esta medida, su sentido y significado, esto es, la determinación de su ser⁴⁷.

Supongamos, por ejemplo, que dos individuos, el individuo A y el individuo B, entrasen en relación exactamente del mismo modo, bajo las mismas circunstancias espaciotemporales, y en el mismo respecto, con una única y misma entidad. Por ejemplo, que A y B percibiesen exactamente del mismo modo y bajo la misma

⁴⁷ “No podemos tomar una configuración como si estuviera formada por «las partes» de que consta, si se considera a tales partes como elementos independientes y autónomos. O más exactamente: no podemos dar razón de una configuración mediante las propiedades y los atributos que presenten sus constitutivos al ser extraídos de la propia configuración y en tanto y en cuanto aparezcan por separado.” AG, II – I, §6, p. 111 [II – I, §6, pág. 138].

perspectiva una única mesa. Un caso de este tipo es evidentemente sólo posible de forma teórica e hipotética, obviando las modificaciones, mínimas pero existentes, presentes en la perspectiva perceptiva de cada uno de los individuos, derivadas de las diferencias en las variables de tiempo y espacio desde la que la percepción se lleva a cabo. Por definición, dos individuos sólo pueden ocupar el mismo espacio en diferentes momentos temporales, y, viceversa, sólo pueden estar presentes en el mismo momento temporal ocupando espacios diferentes. Lo cual introduce ya una diferencia modal en sus percepciones de la mesa que implicaría una distinción formal entre la vinculación que cada uno establece con la misma mesa, siendo esas relaciones diferentes entre sí y, por tanto, distintos los mundos en los que acontecen.

Aun con todo, obviando estas modificaciones modales mínimas, si planteásemos este caso hipotético en una situación límite imposible en la que la relación perceptiva con la que los individuos A y B entrasen en relación con la mesa fuese idéntica respecto a las circunstancias externas a los propios individuos, incluso en este extremo límite de acontecimiento depurado las relaciones perceptivas resultantes, consideradas en su totalidad, seguirían siendo diferentes entre sí. Ya que en ellas el polo relativo al objeto intencional de la relación, así como el elemento modal que categoriza formalmente a la propia relación como percepción, resultarían efectivamente idénticos en ambos casos individuales, *pero no así* los individuos que constituyen el polo subjetivo de esas relaciones. Siendo idénticas en lo que respecta al objeto percibido y al hecho de que ambas relaciones se establezcan bajo la categoría formal de la percepción, dichas relaciones variarían entre sí radicalmente nada más, pero tampoco nada menos, que por el hecho de ser relaciones de individuos distintos.

En este sentido, el individuo A se relaciona con la mesa_a, y el individuo B con la mesa_b; y así con todos los entes que, aparentemente, poseen manifestación fenomenológica y presencia metafísica intermundana: cada sujeto se relaciona con la versión del correspondiente ente propia de su mundo individual; y no hay motivo alguno metafísico que apoye, por esta vía, la existencia de un índice sustancial de todas esas versiones mundanamente individuales de cada ente, en la medida en que ello entra en contradicción con la misma esencia metafísica del mundo que supondrá el horizonte metafísico de la presencia de ese índice sustantivo. Lo mismo podemos afirmar que ocurre, a su vez, respecto de las relaciones intersubjetivas: el individuo A no entrará en relación con el individuo B como compartiendo mundo con él, sino que sólo puede hacer acto de presencia ante el individuo B como individuo A_b, esto es, como parte específica del mundo B, distinta por norma esencial al elemento que ese mismo individuo A constituye en su propio mundo A⁴⁸.

Lo que nos obliga a concluir, necesariamente, en la afirmación de que todos los mundos existentes son, por esencia, *distintos entre sí*, es más, *inconmensurables* por definición, y ello simplemente por el hecho de que cada uno de ellos posee por esencia un individuo diferente que funciona como su núcleo, que determina el sentido y el ser de cada uno de los entes intramundos que se relacionan con él a fuerza de determinar esas mismas relaciones, y que, por tanto, instituye por definición un mundo distinto al mundo derivado de las relaciones entitativas participadas por otro individuo, por mucho que los objetos de esas relaciones sean considerados como los mismos que los de las relaciones del primero. Por lo tanto, nuestra aproximación al concepto de «mundo» desde la experiencia inmediata y directa de él que cada individuo posee nos arrastra a una definición ontológica esencial del mundo que implica como consecuencia la

⁴⁸ No obstante lo argumentado aquí, tendremos todavía que analizar con detalle la constitución de las relaciones intersubjetivas, así como el establecimiento de entidades intermundanas (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2).

necesidad de afirmar que no existe algo así como «el mundo» al que todos los individuos pertenezcamos por igual, y que haga posible, en su seno comunitario, las relaciones intersubjetivas con las que nos comunicamos y participamos de proyectos comunes. Algo así no es metafísicamente posible, al menos de entrada, ya que el mundo de cada uno de los individuos que entra en relación intersubjetiva con el resto es constitutivamente diferente al mundo de cada uno del resto de individuos.

Esta tesis de la divergencia entre los mundos individuales, y de la imposible comunicación entre ellos, es conocida tradicionalmente en la historia de la filosofía como *escepticismo* y como *idealismo*, es decir, justamente como las dos doctrinas que *anulan*, mediante evaluaciones epistemológicas de nuestras facultades de conocimiento, la posibilidad lógica de una ciencia metafísica al vedar la posibilidad de un acceso universal al mundo que ella describe. En efecto, aunque por sí mismos el escepticismo y el idealismo supongan posiciones teóricas que difieren en algunos aspectos, coinciden no obstante en el respecto de su consideración acerca de la imposibilidad de la comunicación entre los mundos de los distintos individuos. Y ello porque ambas posiciones, desde puntos teóricos iniciales semejantes pero no necesariamente idénticos, y mediante procesos de análisis epistemológicos no siempre equivalentes, concluyen, con todo, en la misma afirmación metafísica: la inexistencia de un mundo común compartido por todos los individuos, en el que los entes intramundanos con los que estos se relacionan existan en sí y por sí, de forma sustancial e independiente a cualquier relación establecida entre ellos y los mentados individuos. Consecuencia que, obviamente, pone radicalmente en peligro la validez de cualquier proyecto metafísico.

Obviando las diferencias con el significado original del término, podemos denominar a la forma de comprender la existencia mundana de los individuos implicada en los modelos epistemológicos del escepticismo y del idealismo con el término hegeliano de «forma absoluta de la conciencia»; de hecho, ya mencionamos anteriormente este concepto de modo introductorio como aquello de cuyo seno precisamente necesitamos encontrar la salida. Lo que este término viene a significar en el marco de nuestra investigación, y tal y como lo podemos formular ahora⁴⁹, es la redundancia en el hecho obvio de que todo nuestro mundo se despliega siempre y necesariamente como contenido de una conciencia que lo percibe y que es consciente de él. Por esta vía comprobamos inmediatamente la semejanza con la tesis que aquí hemos encontrado y desarrollado al analizar el concepto de «mi mundo». Efectivamente, el ser de mi mundo no queda determinado en referencia a mí únicamente respecto de su sentido y significado, sino que, en términos estrictos, esto es así porque, metafísicamente, el mismo *ser de mi mundo* en tanto que acontecimiento está necesariamente determinado por su fenomenalización ante mi conciencia, que es lo que hace posible que cada uno de los entes que lo pueblan entre en relación conmigo, y no con otro individuo. La mesa sobre la que me apoyo al escribir estas líneas no es una mesa de mi mundo simplemente porque yo entre en relación con ella, sino más primigeniamente en un sentido onto-lógico porque es específicamente en mi conciencia, y no en cualquier otra, en la que ella se manifiesta fenomenológicamente como mesa. Mientras que, por definición esencial, si esta misma mesa, en el caso hipotético de que existiese más allá de su manifestarse ante mi conciencia, como cosa en sí separada, pudiera, por ello, hacer acto de presencia en la conciencia de cualquier otro individuo, pero no en la mía, ello seguiría implicando para mí su inexistencia absoluta, por mucho que ella misma, de modo sustancial, existiese en el supuesto mundo externo.

⁴⁹ Más adelante este mismo concepto recibirá una mayor profundidad y sistematicidad (cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.1).

De modo que «mi mundo» no lo es simplemente en cuanto a su referencia a mí como polo subjetivo de las relaciones entitativas que lo constituyen, sino que «mi mundo» está de hecho englobado *holística y solipsísticamente* en mi conciencia. Si hemos establecido como nota definitoria de «mi mundo» el hecho de que a él pertenecen todas las entidades que de un modo u otro entran en relación entitativa conmigo, y sólo ellas pertenecen a él, entonces nada hay fuera del campo de mi conciencia que yo pueda considerar como fenomenológicamente presente, esto es, como siendo. Ni siquiera mi propio mundo, como horizonte, escapa a esta determinación idealista: lo que fenoménicamente se me muestra de modo ingenuo como siendo el contexto circunstancial en el que yo existo, en el que mi existencia se despliega, y que, en ese sentido, me engloba en su seno, del mismo modo que engloba al resto de entidades con las que me relaciono, se revela ahora, desde esta perspectiva, como siendo, a fin de cuentas, un *contenido* más de esa conciencia a la que aparentemente englobaba. Ciertamente, es el contenido de todos los contenidos por englobarlos semánticamente a todos ellos; pero no por eso pierde él mismo su carácter de enclaustrado, también él, en los límites de mi conciencia idealista.

Yo me concibo a mí mismo como un ser intramundano más, compruebo empíricamente que no puedo existir más que remitido a un mundo en el que mi vida se desarrolla y dentro del cual puedo ejecutar mis acciones, tanto las físicas como las eidético-subjetivas. Y, sin embargo, ese mundo en el que yo vivo, que me engloba del mismo modo que engloba a los entes con los que me relaciono, y que, en ese sentido, existe más allá y por encima de mí, se despliega en realidad metafísicamente *en mí*, se da en mi interior como otro contenido más entre todos los que se manifiestan fenomenológicamente en mi conciencia. El término «idealismo» viene a subrayar, con su misma terminología, el hecho de que el mundo sólo existe en tanto que es *ideado por mí, percibido por mí* como contenido de mi conciencia.

Mi conciencia se revela entonces, desde este punto de vista, como una *conciencia de inmanencia idealista absoluta* en la medida en que ella lo engloba absolutamente todo. Si cualquier ente, en función del esencial «ser-para» de todo ente, requiere para llegar a ser el hecho de darse como parte de una relación entitativa en la que él es sólo uno de los polos de esa relación y yo soy siempre necesariamente el otro polo, y esas relaciones vienen a conformar un mundo, como contexto metafísico de todo darse, incluido el mismo darse de mi conciencia, pero ese mundo constituye, en último término, igualmente un contenido de mi conciencia, entonces cualquier ente que se manifieste fenomenológicamente lo hará siempre dentro de los límites metafísicos del campo de mi conciencia. Siendo ésta, finalmente, el verdadero y último contexto de todo ser⁵⁰. El campo de mi conciencia es, expresado en términos metafísicos, el último horizonte del ser, la barrera infranqueable de todo cuanto hay y puede llegar a haber⁵¹.

En realidad, nunca percibimos como tal nada externo a nuestra conciencia, sino el contenido de conciencia de aquello que percibimos, que se despliega fenomenológicamente de forma inmanente a nuestra conciencia como el polo objetivo

⁵⁰ “Todo objeto, sea cual fuere el ámbito mundano a que pertenezca, se refiere a la conciencia, la implica y, en este sentido, la supone; es decir, que todo objeto nos remite a los actos mediante los cuales aparece y se presenta con el significado que tienen en nuestra vida. Es así que la conciencia se pone de manifiesto como el ámbito o medio universal por el cual se presentan todos los objetos.” AG, III – I, §1, p. 153 [III – I, §1, pág. 187].

⁵¹ “Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional” Hegel, W. G. F., *Werke in zwanzig Bänden. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, St. 24 [Edición española: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhesa, Barcelona, 1988, trad. Luis Vermaal, pág. 51].

de una vivencia que presenta, en su estructura de relación entitativa, la forma estructural de la relación que nos vincula a aquello con lo que tratamos en cada caso. Siempre que llevamos a cabo cualquiera de los actos de conciencia a los que antes nos hemos remitido como ejemplos de experiencias en las que nuestro mundo se manifiesta como contexto metafísico, lo que acontece en esos actos es, en realidad, el despliegue inmanente de una vivencia idealista que funciona poniendo en relación dos polos, el del sujeto que experimenta esa vivencia como suya, y en cuya conciencia ésta se genera, y el del objeto intencional, inmanente también a la propia conciencia, con el que ese sujeto entra en relación, ya sea de forma activa o pasiva. Pero lo que nunca se da es una suerte de relación extra-subjetiva en la que el sujeto que experimenta su vivencia, del tipo que sea, entre en relación mediante ella con una entidad externa a la propia vivencia y a la conciencia en la que ésta se despliega⁵².

2.3 - Consecuencias de la complementación entre epistemología y metafísica a partir del Idealismo moderno: la conversión idealista del «ente real» en «ente ideal» y la legitimación epistemológica de la ciencia metafísica.

2.3.1 – El proyecto moderno de justificación epistemológica de la posibilidad de la metafísica: el carácter representacional de nuestros contenidos de conciencia.

Encontramos aquí el grave problema metafísico que la posición teórica del idealismo planteó respecto de la cuestión tradicional del mundo externo y, en general, de la existencia de un mundo real, de una realidad, y que, tal como hemos delineado en la Introducción⁵³ de nuestra investigación, supone el marco conceptual de toda investigación metafísica, así como la condición que exige una legitimación y reformulación epistemológicas de todo realismo metafísico. Desde el punto de vista del planteamiento tradicional de la cuestión de la realidad del mundo en el que vivimos y con el que nos ocupamos se consideraba que ese mundo externo era real en la medida en que empíricamente se demuestra una interrelación entre nosotros, como sujetos, y ese mundo, como el conjunto total de los objetos con los que nos relacionamos. Y esa relación era entendida como si nosotros, para entrar en trato con los objetos del mundo, «saliéramos» por así decirlo de nosotros mismos, de los límites metafísicos del campo de nuestra conciencia, para alcanzar el ser de esas entidades intramundanas. El presupuesto que legitimaba esta consideración se encontraba en la consideración, por vía negativa, del hecho de que, de lo contrario, no existiría diferencia alguna, epistemológicamente pero sobre todo también metafísicamente, entre el ser de los objetos intencionales de las vivencias completamente *inmanentes*, en las que tanto el sujeto como el objeto pertenecen absolutamente a la región de nuestra conciencia, y el ser del contenido de las vivencias *objetivas*, en las que consideramos que el objeto con el que nos relacionamos pertenece a una realidad de existencia externa a nuestra conciencia, y, en ese sentido, valga la redundancia, *real*. Según este presupuesto, mientras que los objetos con los cuales podemos relacionarnos sin necesidad de trascender los límites inmanentes e idealistas de nuestra conciencia pueden perfectamente darse única y exclusivamente como productos de nuestra fantasía, como ficciones idealistas, pero no, por tanto, existir realmente, aquellos objetos cuya

⁵² “Aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico –llamado vivencia- y otra existencia real en sentido estricto –llamado objeto- o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia.” HUA III, I – 2, §36, St. 80 [I – 2, §36, pág. 82].

⁵³ Cfr. *supra*, Introducción, Apartado 1.2.

interrelación implica un trato con una objetividad supuestamente externa a la conciencia del sujeto que se relaciona con ellos son, en cambio, considerados como verdaderamente reales, con existencia efectiva; de manera que se admite su pertenencia a un mundo externo independiente a la conciencia de cada individuo, y, en esa medida, de común acceso a todas ellas. Mundo externo que, gracias a su independencia y subsistencia, supone precisamente la justificación causal de la *verdad* de nuestras vivencias objetivas, así como de la universalidad del conocimiento de sus elementos.

Frente a esta posición teórica, el idealismo subrayó el hecho, fenomenológicamente evidente, pero sistemáticamente corregido y redirigido por el realismo tradicional, de que también esos objetos de existencia efectiva con los que nos relacionamos son, en último término, percibidos como contenidos inmanentes de nuestra conciencia, exactamente del mismo modo que los objetos pretendidamente idealistas y de existencia, en principio, dubitable. La diferencia presente entre ambas categorías de vivencias, de la que responde nuestra distinta consideración metafísica de sus objetos, es entonces una diferencia *hermenéutica*, esto es, de interpretación de contenidos, pero no una diferencia fenomenológica de aprehensión de estos mismos⁵⁴. Dicho de otro modo: no se trata de que la percepción de esta mesa que tengo delante se lleve a cabo mediante un tipo de aprehensión distinto al de la percepción con la que aprehendo un producto de mi imaginación o una alucinación. Ambas vivencias responden formalmente a la misma categoría gnoseológica de percepción, el acto subjetivo que en ambas llevo a cabo es, respecto a su modalidad, exactamente el mismo. La diferencia reside en que, en el primero, el objeto aprehendido, esta mesa, es *interpretado* por mí como un objeto realmente existente fuera de mi conciencia, y, en esa medida, fuera igualmente de la vivencia perceptiva con la que tomo conciencia de su darse ante mí; mientras que en el segundo caso, por el contrario, sostengo que la existencia del objeto aprehendido se reduce a la inmanencia de una conciencia tanto como la de la vivencia con la que lo aprehendo. Ahora bien, ese considerar el objeto de la percepción a la que llamamos real como existiendo fuera de la vivencia no implica necesariamente, estrictamente observada la cuestión, su verdadera existencia independiente; siempre es posible que ese «existir de forma real» sólo sea entendido en este punto como una *categoría hermenéutica* de distinción lógica entre contenidos de conciencia, mas no todavía como un juicio metafísico acerca de la existencia real externa de un ente, ni mucho menos como un predicado ontológico relativo a su constitución.

Lo que el idealismo viene a subrayar entonces, en oposición al realismo metafísico tradicional, y como una limitación de la afirmación metafísica de una realidad independiente que éste sostenía, es el hecho de que cualquier entidad a la que atendamos, ya sea considerada por nosotros como ideal o como efectivamente real, sólo es conocida, aprehendida y, en términos absolutos, tratada por nosotros como *contenido* de la vivencia en la que esa entidad hace acto fenoménico de presencia, pero nunca como esa entidad en sí misma considerada en tanto que existiendo o no existiendo en esa supuesta realidad independiente⁵⁵. Sea cual sea la relación que establezcamos con

⁵⁴ “De antemano se creía saber lo que es la evidencia; se creía poder medir todo conocimiento con un ideal del conocimiento absoluto, apodícticamente cierto, sin pensar que este ideal de conocimiento, y, con él, los conocimientos del lógico mismo, que reclaman para sí esta apodicticidad a su vez podrían requerir una justificación y una fundamentación de su origen. De este modo, los esfuerzos psicológicos nunca se dirigían a la *evidencia misma*, ni a la del que simplemente juzga, ni a la evidencia apodíctica del lógico relativa a las legalidades formales del juzgar. No cuestionaban la evidencia como problema, sino que se referían sólo a la *manifestación de la evidencia*.” EJ, Einleitung, §3, St. 10 [Introducción, §3, pág. 18].

⁵⁵ “Para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. De ninguna otra cosa cabe decir que basta con que yo la piense para que exista. No existe la quimera y el centauro *porque* yo me

cualquier entidad de nuestro mundo, sea de la categoría ontológica que sea, y se relacione con nosotros bajo la modalidad vinculativa en que lo haga, esa relación siempre se generará en el seno de una vivencia inmanente a nuestra conciencia, ya que de otro modo nosotros mismos no podríamos llegar a ser conscientes de ella. Toda consideración acerca de la existencia o inexistencia real de esos contenidos de conciencia supone, en este sentido, un juicio metafísico posterior que debe apoyarse en razones distintas al puro darse fenomenológico de esas entidades sobre cuya existencia se juzga, en la medida en que ese darse fenomenológico no permite por sí mismo tal distinción metafísica al ser en ambos casos exactamente igual de ideal-subjetivo.

Esto significa que incluso si llegara a producirse, del modo que fuera, una relación entitativa en la que entráramos en contacto con una entidad de nuestro mundo, y lo lográramos, no sólo de forma inmanente a nuestra conciencia, según las limitaciones idealistas indicadas que la naturaleza de nuestra subjetividad impone a tal relación entitativa, sino extra-subjetivamente, esto es, traspasando los límites de nuestra conciencia, aun en el caso de que un acontecimiento de este tipo, imposible por definición, llegara a darse, nosotros, con todo, sólo seríamos conscientes de esa relación a partir de la vivencia correspondiente en la que ella se revelase fenomenológicamente de modo inmanente a nuestra conciencia, y conoceríamos esa relación única y exclusivamente en su respecto inmanente, en lo que ella mostrase dentro de esa vivencia; pero no como relación extra-subjetiva, no como la supuesta relación real entre nosotros y el ente externo a nuestra conciencia.

Atendiendo a estas consecuencias derivadas de la posición teórica del idealismo, podríamos llegar a considerar, de forma definitiva, que la metafísica, como ciencia distinta de la epistemología o de la psicología, que estudia y describe el ser de la realidad, es una ciencia, en definitiva, imposible; ya que, desde el punto de vista del idealismo, todo conocimiento de los entes es un conocimiento puramente inmanente a nuestra conciencia, la de cada individuo en concreto. De modo que la metafísica, en realidad, puede reducirse, en su pretensión de ciencia, a la epistemología, o, como en el caso de Hegel, a la lógica del Idealismo absoluto⁵⁶.

Los filósofos modernos, padres del idealismo, siendo plenamente conscientes de esta dificultad crucial para cualquier proyecto metafísico, se enfrentaron a ella, buscando alternativas teóricas que pudieran justificar, pese a todos los obstáculos, un verdadero acceso al ser real y externo. Planteado el problema en los términos del idealismo, la solución a la imposibilidad que éste imponía reflejaba un camino a seguir claramente definido: la única vía de escape a esta conclusión desastrosa para la metafísica implicaba encontrar una explicación epistemológica que demostrase que los contenidos de conciencia considerados por nosotros como objetivamente reales, como correspondientes a una realidad efectivamente existente, eran, a pesar de su carácter ideal, contenidos que legítimamente nos permitían acceder a esa realidad independiente y externa a nuestra conciencia, y, de ese modo, conocerla en su ser. La solución al solipsismo de la conciencia absoluta consistía en encontrar, desde dentro de ella, una

complazca en imaginarlos -como no existe este teatro *porque* yo lo vea. En cambio basta con que yo piense que pienso esto o lo otro para que este pensar exista. (...) Mi mente dota de una realidad indestructible a lo que ella piensa, si lo tomo por lo que primordialmente es -si lo tomo por idea mía. Este principio lleva a intentar un sistema de explicación de cuanto hay, interpretando todo lo que aparentemente no es pensamiento, no es idea, como consistente no más que en ser pensado, que en ser idea. Este sistema es el idealismo, y la filosofía moderna es desde Descartes en su raíz idealista.” QF, Lección VI, págs. 180-181.

⁵⁶ Cfr. Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden. Bänden 5-6: Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003-2004 [Edición española: *La ciencia de la lógica*, Volúmenes I y II, Abada, Madrid, 2011-2015, trad. Félix Duque].

puerta al exterior, una grieta que permitiera abrir sus fronteras desde dentro, cumpliendo estrictamente en todo momento el imperativo idealista del acceso inmanente a cualesquiera conocimientos de lo real. Lo que implicaba considerar esos contenidos de conciencia bajo un *paradigma representacional*, según el cual dichos contenidos, siendo lo único a lo que nosotros tenemos acceso directo, nos permiten, pese a todo, conocer la realidad externa a ellos en la medida en que, debido a su generación causal, *representan* correcta y adecuadamente esa realidad. Si se conseguía demostrar, del modo que fuera, a través del análisis de esa naturaleza representacional de nuestros contenidos de conciencia, que, finalmente, existía una diferencia metafísica entre los contenidos de conciencia considerados como objetivos y los considerados como subjetivos y puramente idealistas, más allá de su distinción epistemológica como percepciones verdaderas o falsas, esa demostración serviría de suyo como justificación epistemológica de la posibilidad del conocimiento metafísico de una realidad independiente al campo de nuestra conciencia, y, con ello, de la legitimidad de una ciencia metafísica referente a esa realidad.

La necesidad de encontrar esa demostración que legitimaría la metafísica es lo que impulsó la gran cantidad de estudios epistemológicos realizados por los filósofos a lo largo de la modernidad, empezando por el gran padre del idealismo, Descartes, hasta llegar, en términos generales, al realismo crítico-trascendental de Kant, y al idealismo absoluto que generó en Alemania, en el que la dificultad quedó superada a fuerza de anular su causa. En todos esos intentos el motivo fundamental que movía los análisis epistemológicos era siempre el mismo: justificar adecuadamente la separación entre epistemología y metafísica mediante una legitimación de esa naturaleza representacional de nuestros contenidos de conciencia. Lo cual pasaba por fundamentar la verdad de nuestro conocimiento de la realidad, entendida en términos de *adecuación* entre los contenidos de nuestra conciencia y la realidad que representan, en una noción de verdad epistemológica, la verdad como *coherencia*, entendida en términos de correcto funcionamiento y discriminación de los contenidos inmanentes a nuestra conciencia. De modo que, o se encontraba una garantía de certeza de nuestros conocimientos que justificase adecuadamente el tomar en consideración ciertos contenidos de conciencia como punto de acceso legítimo a esa realidad independiente a la que remite la metafísica, en la medida en que esos contenidos de conciencia representan fielmente dicha realidad, o el idealismo inicialmente introducido desembocaría en un solipsismo absoluto y holísticamente limitado en el que ningún contenido de conciencia podría ser considerado como real frente a los tomados como ficticios por no estar adecuadamente legitimada la posibilidad de una manifestación fenoménica inmanente a nuestra conciencia de una realidad objetiva trascendente a ella, y, por consiguiente, una distinción epistemológica entre una percepción real y una ficticia.

2.3.2 – *Adaequatio versus* coherencia: la evidencia idealista de nuestros contenidos de conciencia y la necesidad de trascender racionalmente nuestra conciencia idealista para conocer «lo real».

Para poder llegar a confiar en un planteamiento como éste, que pretendiese desactivar las consecuencias metafísicas del planteamiento epistemológico idealista desde la confianza en lo real y en su subsistencia respecto de nuestro conocimiento a partir de la concepción representacional de nuestros contenidos de conciencia, es necesario primero llegar a establecer firmemente *dos condiciones teóricas*. La primera de ellas consiste en vincular adecuadamente el contenido de nuestra conciencia, el

elemento epistemológico que se ve afectado por el idealismo, con el objeto real subsistente e independiente de nuestra conciencia, para que a través de esa vinculación, del nexo presente entre ambas entidades, nuestro contenido de conciencia pueda ser efectivamente considerado de forma representacional según un planteamiento causal de su génesis. La segunda condición, por su parte, supone establecer de un modo suficientemente justificado un tratamiento epistemológico inmanente a nuestra conciencia de esos contenidos referentes a entidades metafísicas externas y subsistentes, de manera que, a la hora de analizar esos contenidos para poder elaborar un conocimiento teórico metafísico a partir de ellos, podamos tener la suficiente confianza en que nuestras facultades cognoscitivas no presentan ningún defecto en ese acceso como para asegurarnos de que aquello que conocemos a través de esas ideas es un conocimiento verdadero metafísico y epistemológicamente válido.

Establecer adecuadamente la primera de estas condiciones puede parecer en un primer momento un proceso fácil y simple. La confianza que tenemos en el caso de percepciones externas en el hecho de que el ente que se manifiesta en nuestro fenómeno sensible es precisamente el objeto real que existe fuera de nuestra conciencia, y que produce, por un mecanismo causal, el fenómeno que poseemos de él, es una confianza casi instintiva, y se encuentra abalada por una serie de características formales de nuestros fenómenos sensibles que garantizan, en un primer momento, la conexión necesaria entre el ente real y el fenómeno que causa en nuestra conciencia. Así, la independencia respecto de mi voluntad con la que toda percepción sensible se me impone, frente a la clara voluntariedad de mis imaginaciones, recuerdos o pensamientos, muestra una consistencia interna de los fenómenos sensibles que no presentan el resto de fenómenos indicados. Por otra parte, el carácter externo de la causa de esos fenómenos sensibles queda igualmente remarcado por el hecho de que dicha independencia no reside específicamente en el fenómeno sensible del ente que es representado en la percepción, sino en la forma lógica de la percepción misma. En efecto, el mismo objeto de conocimiento, por ejemplo la silla en la que me encuentro sentado ahora mismo, puede estar presente tanto en mi percepción como en mi recuerdo o en mi imaginación de ella, pero sólo el fenómeno sensible de la percepción presenta ese claro carácter de imposición ante mi conciencia, esa imposibilidad de evitar su aprehensión; mientras que, por el contrario, cualquiera de los procesos cognoscitivos dependientes directamente de mi voluntad en los que esta misma silla está presente fluyen según las decisiones de mi libre albedrío, se generan y desaparecen según mi voluntad, y nunca jamás acontecen en mí sin que experimente en su acontecer que yo mismo soy la causa de su generación. Por lo tanto, si el mismo objeto o ente puede darse fenomenológicamente en algunas vivencias como siendo causado por mí, y en otras como siéndome impuesto, como no estando en mi poder no percibirlo en el momento en el que lo percibo, podemos deducir de este hecho que, respecto de los fenómenos de ese segundo tipo de vivencias, la causa que los genera es externa a nuestra conciencia y existe de forma independiente a su ser percibido; ya que puede causar en nosotros fenómenos sensibles con total independencia a nuestra voluntad o a los procesos cognoscitivos que estemos llevando a cabo en ese momento.

Esta primera característica formal de nuestras percepciones sensibles es seguramente la razón más consistente para deducir que el objeto de esas percepciones no posee únicamente existencia inmanente a ellas, sino que, por el contrario, es trascendente a nuestra conciencia y causa externa e independiente a ella de esas percepciones. A esta primera característica formal se suman, posteriormente, otras notas significativas, como la coherencia interna que presentan las múltiples y diversas percepciones que podemos tener de un mismo ente real en diferentes situaciones y

perspectivas respecto a su naturaleza y constitución interna, o el orden y concierto que esas diferentes percepciones presentan igualmente respecto de la posición, permanencia y relación con los demás entes del ente percibido en el mundo que nos rodea. Y, del mismo modo, la concordancia entre percepciones de un mismo ente experimentadas por sujetos distintos supone de nuevo una justificación aparentemente suficiente del juicio metafísico que interpreta dicha concordancia como debiéndose a la subsistencia independiente de ese ente respecto de cualesquiera sujetos que lo perciban.

De modo que la primera de las condiciones que pueden llevarnos a fundamentar el paradigma representacional buscado parece suficientemente justificada y fundamentada a partir de las características formales señaladas en los fenómenos sensibles en los que entramos en contacto con los entes a través de la percepción. Ahora bien, la justificación de esta primera condición teórica resulta completamente inútil de no sernos posible manejar coherentemente esos contenidos de conciencia sobre los que levantaremos nuestra ciencia metafísica. Ya que, por muy firme que sea la conexión entre nuestros contenidos de conciencia y el ente real que los causa, de no sernos posible acceder coherentemente a esos contenidos, a su sentido ontológico, a sus características, y, en general, de no sernos posible, finalmente, confiar en ese contenido como material epistémico objetivo, de nada nos servirá esa aparente conexión necesaria y firme entre él y su correlato real. Pues nuestra propia incapacidad epistemológica invalidará todas las fundamentaciones epistemológicas que podríamos llegar a deducir de esa conexión.

Esta necesidad de fundamentar epistemológicamente la adecuación de nuestros contenidos de conciencia en la coherencia lógica de nuestro conocimiento metafísico es resultado del hecho de que cualquier acceso por nuestra parte a esos entes reales subsistentes es siempre necesaria e irremediamente llevado a cabo mediante contenidos de conciencia. No podemos prescindir nunca de nuestra condición idealista, de modo que el objeto directo de cualquier conocimiento que podamos llevar a cabo, incluido el metafísico, posee, por su propia naturaleza de conocimiento idealista, una condición epistemológica que lo separa metafísicamente del objeto externo real y lo convierte en una entidad de diferente naturaleza, que debe ser coherentemente establecida y conocida para poder ser adecuadamente tratada. Desde el momento en el que comprendemos que toda nuestra actividad subjetiva se mueve siempre en el plano de nuestras vivencias, esa comprensión abre un abismo en la conexión entre nuestros contenidos de conciencia y el ente real correspondiente, de tal modo que esa conexión debe ser *restaurada de nuevo*; pero no meramente según criterios externos que atiendan a la naturaleza independiente y subsistente del objeto de esas ideas, tal y como hicimos anteriormente, sino mediante criterios epistemológicos inmanentes a nuestra propia conciencia, encontrando el modo de justificar de forma inmanente a nuestros conocimientos la misma validez de su material epistémico.

Desde este punto de vista, el proyecto que pretende anular la amenaza metafísica del idealismo mediante el establecimiento de un paradigma representacional de los contenidos de conciencia reales, objetivos, de modo que estos sean válidos más allá de las limitaciones y deficiencias particulares del sujeto que los conoce, se ve mermado desde su mismo inicio en la medida en que, para poder llegar a su meta, necesita irremediamente superar el idealismo también a un nivel epistemológico, para así poder llegar a plantear adecuadamente cualquier cuestión metafísica. Dicho de otro modo: la confianza en nuestro conocimiento correcto y coherente de nuestros propios contenidos de conciencia, especialmente de aquellos que juzgamos como objetivos por estar realmente causados, debe ser suficientemente justificada según criterios *inmanentes* a nuestra propia conciencia, para que de esa forma podamos tomar en

consideración desde ese momento la información epistémica que esos contenidos de conciencia nos aportan acerca de los entes reales. A partir del giro idealista, la metafísica y la epistemología resultan ramas complementarias de nuestro edificio de conocimiento, de manera que ninguna de ellas puede marchar por separado de la otra en la medida en que todo acceso a la realidad metafísica es de naturaleza epistemológica y toda cuestión epistemológica versa, directa o indirectamente, acerca de la realidad metafísica de los objetos de nuestro conocimiento.

Bien entendida esta complicación generada por el giro idealista, la consecuencia inmediata que se sigue de ella es que la validez de nuestros conocimientos no se fundamenta ya en el *ente* conocido como objeto de conocimiento, sino en el *sujeto* que lo conoce y que se sirve de esos conocimientos. Convirtiendo, así, el problema metafísico de la verdad de nuestro conocimiento en un problema epistemológico: para poder establecer la *adecuación* de nuestros conocimientos acerca de los entes reales con esos mismos entes considerados en sí es necesario primero que justifiquemos suficientemente la *coherencia* del funcionamiento inmanente de las facultades cognoscitivas implicadas en ese conocimiento. A partir del momento en el que comprobamos definitivamente el hecho de que cualquier acceso a lo real se realiza necesariamente a través de contenidos idealistas de conciencia, el problema de la verdad del conocimiento derivado de ese acceso exige el requisito previo de su justificación epistemológica; ya que, de no darse esa justificación previa, ningún conocimiento metafísico que podamos obtener mediante la fundamentación de su validez en las características formales antes señaladas de sus fenómenos sensibles podrá finalmente quedar correctamente establecido, y sufrirá continuamente de la constante amenaza de una falla inevitable e insuperable en sus mismos cimientos. La verdad, entendida como coherencia interna de nuestro conocimiento, se convierte así en condición de posibilidad de la verdad entendida como adecuación entre nuestro conocimiento y la realidad externa: la cuestión acerca de nuestro acceso al mundo externo pasa necesariamente por el análisis previo de nuestras facultades de conocimiento.

Para poder, entonces, suprimir la amenaza metafísica del idealismo y confiar en las capacidades cognoscitivas de las facultades de conocimiento implicadas en el conocimiento metafísico, debemos, primero, analizar su propia validez interna, juzgar si su funcionamiento es lo suficientemente correcto y coherente como para poder aportar *a priori* un conocimiento válido acerca del mundo externo. Para realizar este análisis epistemológico previo a todo ejercicio metafísico⁵⁷, partamos de la comprobación de que en todo juicio de conocimiento podemos encontrar tres elementos centrales, cada uno con una función correspondiente: un *objeto conocido*, acerca del cual habla el juicio, un *sujeto que conoce*, que es el que emite el juicio, y el mismo *juicio* como proceso de conocimiento en el que el sujeto accede al objeto y se relaciona con él según

⁵⁷ Como se hará evidente enseguida, seguiremos aquí los pasos metodológicos establecidos por Descartes, tanto en sus *Meditaciones* como en el anterior *Discurso del método*; igualmente, más adelante nos apoyaremos también en la teoría epistemológica que Locke desarrolla en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y posteriormente en la crítica al realismo realizada por Berkeley. No obstante, ninguna de estas argumentaciones debe tomarse como una suerte de explicación pedagógica o enciclopédica del pensamiento de estos autores. Antes bien, si se da esa coincidencia entre nuestra investigación y los sistemas de pensamiento de tales autores, ello es debido a una coincidencia en el objeto de estudio, mas no (necesariamente) a una coincidencia en las opiniones sostenidas. De hecho, como igualmente se comprobará fácilmente, en muchos puntos nos alejaremos de nuestros referentes históricos guiados por las exigencias teóricas de nuestra propia argumentación, sin que al hacerlo nos sintamos obligados a explicitar tales distanciamientos en la medida en que, como se ha indicado, no nos sentimos obligados a respetar el pensamiento de estos autores en nuestra argumentación, sino más bien la fuerza de nuestro propio argumento.

una relación expresada en ese juicio. Teniendo en cuenta estos tres elementos, podemos dividir ese análisis epistemológico en tres niveles sucesivos: el nivel de la *sensibilidad externa*, correspondiente al elemento del objeto conocido en tanto que fenomenalización directa de los entes reales que son conocidos; el nivel de la *sensibilidad interna*, correspondiente al elemento del juicio como tal en la medida en que es el nivel en el que accedemos por apercepción a esa fenomenalización directa del material epistémico; y el nivel de la *razón*, correspondiente al nivel del sujeto, como el nivel más elevado y determinante en el que toda la información recogida en los niveles anteriores es procesada, gestionada y convertida en conocimiento real.

El primer nivel del análisis remite, por tanto, al origen más básico y fundamental de todos nuestros conocimientos metafísicos, ya que se centra en la sensibilidad externa como la facultad en la que cualquier ente real del que tenemos conocimiento debe hacerse presente de forma originaria. Todo nuestro conocimiento acerca de los entes reales externos a nosotros comienza en el fenómeno en el que esos entes hacen acto de presencia en nuestra conciencia, y dichos fenómenos son los fenómenos aprehendidos por percepción externa. Respecto de ésta, es muy sencillo encontrar la posibilidad del error que nos lleve a denegarle *a priori* nuestra total confianza, pues son muy habituales las experiencias en las que la información aportada por nuestra percepción externa en actos de percepción diferentes se contradice entre sí o se revela finalmente como falsa. Si tomo del suelo una vara de madera plana y alargada, puedo comprobar, tanto por la vista como por el tacto, que mide un metro de largo, que su superficie es plana y sin imperfecciones, que es recta y no presenta ninguna curvatura. Ahora bien, cuando, acto seguido, introduzco esa misma vara en un recipiente lleno de agua, compruebo visualmente que su longitud aparece como quebrada en el punto en el que entra en contacto con el agua, de manera que parece que el agua la quiebra, incluso que la hace más corta. Y, sin embargo, cuando recorro con mi mano la superficie de esa vara aparentemente quebrada compruebo que sus dimensiones y forma siguen siendo exactamente las mismas que antes de introducirla en el agua. Éstas y otras incoherencias semejantes se plantean a menudo cuando tenemos que lidiar con la información que recibimos a través de percepciones externas, lo cual muestra su posibilidad inherente de error y, con ello, su falta de confianza infalible: desde el momento en el que la información sensible se revela como potencialmente falible debemos desechar la posibilidad de obtener a partir de ella un conocimiento metafísico capaz de ser verdadero en todo momento y lugar y para todo sujeto cognoscente.

El segundo nivel del análisis, conocido tradicionalmente como la «hipótesis del sueño», pone a prueba la fiabilidad del denominado sentido interno, es decir, analiza la falibilidad o infalibilidad de la información que poseemos acerca de nosotros mismos, de todos nuestros actos de conciencia; incluyendo por tanto entre ellos los fenómenos correspondientes que constituyen los objetos intencionales de la sensibilidad externa antes analizada, aunque considerándolos ahora como el objeto intencional de nuestra atención interna, y no como percibidos en la ejecución de las percepciones respectivas. En este caso, por tanto, no analizamos los fenómenos sensibles en tanto que fenómenos que nos hablan del mundo externo, sino que los consideramos como el objeto intencional de nuevos actos de percepción interna, partiendo así de ellos para analizar el modo como nosotros mismos tenemos acceso a esos fenómenos como material epistémico de un nuevo conocimiento, con el objetivo de analizar la relación presente entre el sujeto cognoscente y el fenómeno con el que conoce.

Todo contenido de conciencia debe ser aprehendido por el propio sujeto como tal contenido de conciencia para que sea experimentado de manera interna como un elemento más de la vida subjetiva de ese sujeto. En este momento, por ejemplo, soy

aperceptivamente consciente de que me encuentro sentado en una silla. Percibo el efecto de la silla en mis piernas, percibo mi propio estado mental y corporal, y toda esa información se sintetiza entre sí en un fenómeno de conciencia complejo del que soy consciente por apercepción, y cuya información, por tanto, me es accesible igualmente gracias a ese proceso de percepción inmanente a mi conciencia. Lo que significa que sólo puedo tomar en consideración la información epistémica que me aporta ese fenómeno semánticamente complejo a través de la apercepción si confío en la validez epistemológica de la propia apercepción como proceso cognoscitivo.

Ahora bien, ¿hasta qué punto es ésta fiable? Ahora mismo soy consciente de que me encuentro aquí sentado, en mi lugar de trabajo habitual; pero sé igualmente que alguna noche he soñado que me encontraba exactamente en este mismo sitio tan conocido por mí y tan presente en mi vida diaria. ¿Son, acaso, ambas experiencias las mismas? ¿Cómo puedo distinguir entre ellas? Internamente consideradas, las dos experiencias presentan ciertamente matices diferentes en la *forma* en que son experimentadas o vividas, que pueden llegar a ser resaltados por una consideración atenta, como son, por ejemplo, la distinta viveza de sus contenidos, o, más principalmente, el mismo modo de fenomenalización de esos contenidos, que se presenta según una categoría formal diferente. Sin embargo, el defecto de esa comprobación es que es una comprobación *a posteriori* que toma en consideración ambas vivencias y las compara entre sí desde fuera, externamente, y, en esa medida, sin estar viviéndolas directamente. Mientras que en el momento de estar experimentando ambas situaciones mi apercepción de ese fenómeno complejo en el que percibo mi estado físico y mental *no advierte* esas diferencias, de manera que me presenta dos situaciones fenomenológicamente distintas como siendo *una misma e idéntica situación indiscernible*. Si soy capaz de señalar esa diferencia formal en la fenomenización de los contenidos de conciencia que percibo por apercepción es porque ahora, estando despierto, comparo la vivencia onírica general con mi estado actual de vigilia. Pero nada me da derecho a confiar más en que ahora estoy despierto que cuando tenía esa misma confianza estando inmerso en mi sueño y comparaba lo que apercibía de mí mismo en ese sueño, tan real en ese momento para mí, con lo que había percibido en la vigilia; nada niega la posibilidad de que sea ahora cuando estoy soñando y esta noche cuando estaba realmente despierto. Y ello debido precisamente a un error inherente a mi propio acceso aperceptivo a esa información. De modo que, aun en el caso de no haber anulado la validez de la fenomenalización directa del ente real, nuestro acceso a ese ente real quedaría igualmente problematizado debido a la aparente insuficiencia de la apercepción que nos permite acceder a su fenomenalización y tomar en cuenta su fenómeno como material epistémico.

Finalmente, el último nivel del análisis epistemológico remite a la razón como entidad gnoseológica superior encargada de gestionar y organizar toda la información epistémica a la que el sujeto accede mediante esa problemática apercepción. En último término, toda la información que nos aportan la percepción y la apercepción posee fiabilidad para nosotros porque a partir de ella somos capaces de desenvolvemos racionalmente sin temores gracias a la confianza depositada en aquello que nuestra razón juzga como verdadero. Por mucho que señalemos la incoherencia aparente que presenta la información aportada por diferentes percepciones externas respecto de un mismo ente, dicha incoherencia no llega a ser suficiente para anular el trato que nosotros realizamos con él, debido a que podemos corregir racionalmente esa incoherencia para poder llegar a considerarla como una coherencia real entre nuestros sentidos.

Justamente por ello es necesario analizar si podemos encontrar motivos que nos lleven a poner en duda esa confianza en la razón como facultad suprema de conocimiento, de manera que, dudando de ella, dudásemos de todo aquello en lo que la razón confía. Si la propia razón es falible, entonces ninguna revisión metodológica posterior de un cálculo, una deducción o una intuición puede nunca desembocar en una situación favorable en la que estar seguros del resultado. Pues en tal caso sería la misma herramienta que utilizamos para llegar a ese resultado la que resultaría incapaz de aportarlo. El error residiría entonces en la misma estructura *a priori* de funcionamiento de la razón, que nos impediría estar nunca seguros de que estamos en lo cierto incluso cuando creemos percibir la verdad de algo con la mayor evidencia. Esta posibilidad quedó convenientemente formulada ya como la amenaza del escepticismo que anula confianza misma en la «sinceridad de lo que aparece»⁵⁸.

A través de estos tres niveles del análisis que hemos llevado a cabo se revela una *inconsistencia interna a priori* de las facultades y los procesos epistemológicos con los que podríamos alcanzar un conocimiento acerca del mundo externo. Por ello, se impone urgentemente la necesidad de encontrar el mecanismo epistemológico, igualmente inmanente a nuestra conciencia, que nos permita resolver esta inconsistencia y encontrar un juego epistemológico entre las facultades de conocimiento y los contenidos conocidos lo suficientemente coherente como para garantizar la condición de posibilidad de cualquier ejercicio de conocimiento metafísico.

La inconsistencia interna que nuestro análisis ha encontrado en los procesos de fenomenalización sensible, apercepción y reflexión racional afecta, sucesivamente, a todos los niveles del edificio de conocimiento que podemos elaborar a partir de la primera fenomenalización del ente real. Pero, en la medida en que atiende, por ello mismo, a la gestión gnoseológica de esa fenomenalización, no afecta al momento previo antepredicativo en el que el propio sujeto experimenta originariamente esa fenomenalización. Para poder llegar a considerar como incoherente la información que las percepciones externas nos aportan acerca del mundo, y los consecuentes procesos epistemológicos que derivamos de ella, debe cumplirse previamente la condición necesaria de que esa información sea aportada a nuestra conciencia, de que el fenómeno como tal acontezca inmanentemente en nuestra conciencia de forma originaria como materia epistémica intencional de una vivencia perceptiva. Por eso, de forma previa a la duda metódica que afecta al conocimiento, podemos establecer una *primera verdad* relativa al *origen* de nuestro conocimiento, según la cual cualquier consideración negativa, ya sea idealista o escéptica, acerca de los contenidos de nuestra conciencia, cualquier duda o cualquier limitación que nuestro conocimiento metafísico pueda encontrar en su camino, requiere, como condición previa para poder realizarse, del *acontecimiento originario del fenómeno* que dará lugar a todos esos procesos, respecto del cual ninguna limitación o duda es posible en la medida en que cualquier limitación o duda lo presupone. La primera gran verdad, la primera condición trascendental de posibilidad de todo nuestro conocimiento, es la afirmación del *cogito*: sólo puedo llevar a cabo un ejercicio epistemológico o subjetivo, en general vivencial, de la clase que sea, si acontece la vivencia correspondiente; en particular, respecto del problema de la posibilidad epistemológica de la metafísica que nos concierne, sólo puedo llegar a dudar de mi conocimiento metafísico acerca del mundo externo si previamente acontece el fenómeno en el que dicho mundo externo se hace presente ante mi conciencia como el material epistémico sobre el que después recaerá la duda. *A posteriori* puedo dudar de la correspondencia de ese fenómeno con la realidad externa a mí, o de la coherencia

⁵⁸ Cfr. *supra*, Introducción, Apartado 1.3.

interna en el modo como gestiono esa información epistémica dentro del edificio general de mis conocimientos; pero nunca puedo llegar a dudar de que tal fenómeno ha acontecido una vez lo ha hecho, una vez ha sido vivenciado por mí. Puedo desconfiar *de lo que* se me aparece, pero no puedo nunca llegar a dudar de la *posición* de ese contenido en mi conciencia. No es algo que dependa de mí el tomar como verdadero o falso el puro acontecer de la vivencia como tal. Podemos dudar de la corrección de la información epistémica recogida en el contenido de nuestras vivencias, pero no de que *de facto* tenemos esas vivencias, pues su posición se nos presenta con tal fatalidad que nos es imposible dudar de su presencia. Ésta se nos da en un punto antepredicativo anterior a cualquier afirmación o negación judicativa que podamos realizar sobre ese contenido de conciencia.

Esta afirmación epistemológica fundamental nos retrotrae por una vía distinta a la misma consideración de la condición de nuestra naturaleza subjetiva como un solipsismo idealista absoluto. No sólo no podemos salir nunca de nuestras vivencias y de sus correspondientes contenidos de conciencia en tanto que siempre nos movemos entre ellas y nunca nos relacionamos con el ente real como tal, sino que además el modo como gestionamos esos contenidos de conciencia es un modo también radicalmente inmanente a nuestra conciencia. Por ello, teniendo en cuenta esta primera verdad fundamental del *cogito* alcanzada por nuestro análisis, el siguiente paso que debemos llevar a cabo para poder justificar adecuadamente la segunda de las condiciones teóricas antes señaladas que debe cumplir cualquier proyecto metafísico⁵⁹, esto es, la justificación de la correcta coherencia interna y validez inmanente de nuestro propio ejercicio de conocimiento, debe consistir en el análisis epistemológico del modo como esos contenidos de conciencia acontecen en nuestras vivencias, en concreto del origen que podemos deducir coherentemente del contenido de esas vivencias a partir del análisis de su fenomenalización. Ya que del tipo de origen que podamos establecer de cada contenido de conciencia dependerá finalmente el hecho de que podamos o no recuperar, para cada tipo de vivencia concreto, la confianza en el contenido que se aparece en ella. Cumplida esa segunda condición teórica, quedará con ello quebrado nuestro solipsismo idealista absoluto, y podremos llegar a otorgarle valor de trascendencia a ciertos contenidos inmanentes de nuestra conciencia una vez quede, retrospectivamente, justificada la primera condición teórica para ello, relativa a la adecuación de éstos con sus correspondientes causas reales. Dicho de otro modo: la recuperación de la confianza en algunos contenidos de conciencia frente a otros abre la puerta a poder tomar en consideración esos contenidos como informándonos del mundo externo a nuestra conciencia y, en esa medida, a romper los límites solipsistas de nuestro mundo subjetivo.

Si, a la hora de escoger el tipo de vivencia concreto sobre el que debemos basarnos a la hora de levantar un edificio de conocimiento metafísico, escogemos la *percepción* (interna o externa) frente a otro tipo de vivencia en el que los entes “reales” hagan acto de presencia y se fenomenalicen, es porque, como señalamos anteriormente, en la percepción, a diferencia de lo que ocurre en vivencias de la imaginación o del recuerdo, el contenido de conciencia viene impuesto con independencia de nuestra voluntad, con intensidad y coherencia, y, en definitiva, su posición ante nuestra conciencia como contenido de vivencia es radical y absolutamente irremediable para nosotros. En vivencias imaginativas o de recuerdo, en cambio, comprobamos fácilmente que el acontecimiento del fenómeno objeto de dichas vivencias está tan sumamente vinculado a nuestra voluntad que dicha constatación nos mueve directamente a no

⁵⁹ Como se recordará, esta condición es segunda sólo en el orden de exposición, pero primera y necesariamente anterior en el orden lógico.

confiar en ese tipo de vivencias a la hora de poder establecer adecuadamente un conocimiento válido acerca del ente que en ellas acontece. Si deseo conocer la naturaleza metafísica y las características ontológicas de la silla que veo ante mí y que considero como ente real distinto de mí, no necesito de complicados análisis epistemológicos para poder concluir en que no debo confiar en el fenómeno que de esa silla se presenta ante mí cuando soy yo el que la recuerda o imagina, ya que en esas vivencias soy plenamente consciente de que esa fenomenalización de la silla en cuestión está completamente determinada por mi voluntad y, en ese sentido, es radicalmente dependiente de mi poder. De modo que no puedo confiar en la fenomenalización de un contenido de conciencia a la hora de conocer las características ontológicas del ente que se manifiesta en dicho contenido si precisamente esa manifestación acontece tal y como yo mismo decido que acontezca. Por el contrario, cuando esa misma silla ya no es recordada o imaginada, sino percibida directamente, la posición de esa silla ante mi vivencia muestra tal independencia e irremediabilidad respecto de mi voluntad, que, de entrada, considero que yo no puedo nunca afectar en ninguna medida a esa fenomenalización. Con lo que, finalmente, se revela un principio de confianza en ella por mi parte.

Ahora bien, anteriormente hemos señalado como una deficiencia de nuestro proceso de apercepción el hecho de que no podemos confiar en esa irremediabilidad y total independencia de los fenómenos a los que accedemos por percepción cuando son directamente vividos o experimentados, pues la apercepción se revela, en un análisis *a posteriori*, como incapaz de atender a las diferencias formales de fenomenalización presentes entre la vigilia y el sueño en cada momento correspondiente. Lo cual afecta directamente a la confianza que podemos otorgarle incluso a la percepción como acto de fenomenalización originaria de toda materia epistémica. Para poder salvar ahora esta deficiencia y encontrar el modo de confiar definitivamente en nuestras percepciones como fuente de conocimiento de la realidad metafísica debemos complementar el análisis anterior acerca de las características fenoménicas de cada tipo de vivencia con un análisis lógico acerca de la *causa* que genera directamente esos contenidos de conciencia de validez falible. Así, siendo el motivo por el que la imposibilidad de diferenciar mediante apercepción entre una vivencia de la vigilia y una vivencia soñada en el mismo momento de experimentarla genera una desconfianza en la información epistémica que recibimos a través de las vivencias de percepción de la vigilia el hecho de que esa imposibilidad puede llegar a anular la señalada independencia de nuestra voluntad de los contenidos que acontecen en las vivencias de percepción de la vigilia, en la medida en que las equipara a las vivencias oníricas generadas por nosotros mismos, entonces, si conseguimos encontrar en la vigilia alguna vivencia de percepción que, por sus propias características lógicas, se revele como siendo completamente imposible de ser causada por nosotros mismos, es decir, como debiendo ser necesariamente el efecto de una causa distinta a nosotros, entonces esa vivencia podrá ser considerada como un síntoma de una diferencia lógica fundamental entre la percepción en la vigilia y la percepción en el sueño que distancie absolutamente ambas categorías vivenciales y nos permita, por fin, otorgarle confianza a aquello que percibimos.

Con este objetivo en la mente, debemos atender a los contenidos de nuestras vivencias para analizarlos, no ya en sus características como material epistémico, sino en su genealogía, intentando localizar su causa de generación y las características metafísicas de dicha causa, para así poder discriminar adecuadamente entre aquellas vivencias que, de una u otra manera, pueden ser efectos de nuestras propias facultades cognoscitivas, y aquellas vivencias que de ninguna manera pueden ser generadas por

nosotros en la medida en que sus propiedades superan con creces nuestras capacidades gnoseológicas. Ahora bien, obviamente, dicho análisis no puede ser dirigido a todos y cada uno de los contenidos de conciencia en concreto a los que accedemos por percepción, ya que de esa manera nuestro análisis se extendería en el tiempo ilimitadamente hasta hacer completamente imposible su realización efectiva. Por ello, en vez de esa comprobación concreta de cada uno de nuestros contenidos de conciencia, debemos servirnos de un *principio lógico de causalidad* aplicable a cualquier relación causal en general, y, con ello, en concreto a la relación causal presente entre el contenido de conciencia, considerado como efecto, y su causa, para así poder deducir a partir de las propiedades epistemológicas del efecto la naturaleza metafísica de su causa.

Así, un análisis lógico *a priori* de la relación de causalidad nos indica de antemano, y sin necesidad de considerar ninguna causa o efecto en particular, que el efecto nunca puede presentar mayor perfección metafísica o formal que la causa que lo ha generado⁶⁰. Todo efecto derivado de una causa debe ser de una naturaleza apropiada a la naturaleza de la causa que lo ha generado y con un rango metafísico igual o inferior a ella. Pues, por puro análisis lógico, de la parte no puede surgir el todo. Sea del tipo que sea la causa (mecánica, formal, eficiente, material o final), el efecto debe entrar dentro del rango lógico-metafísico de la causa y ser apropiado a su naturaleza. Esto significa, en concreto, que ninguna causa biológica puede generar un efecto no biológico, ninguna causa material puede generar un efecto espiritual, ni ninguna causa mecánicamente determinada puede generar un efecto con libertad de autodeterminación. Y, del mismo modo, ninguna causa finita puede generar un efecto infinito que supere en rango lógico y metafísico las capacidades ontológicas de la causa que lo ha generado. Un movimiento de *x* intensidad no puede nunca generar un movimiento de mayor intensidad que el suyo, una causa energética no puede generar una consumición mayor que la que ella misma puede ocasionar, y una causa material no puede generar un efecto material de mayor densidad o extensión que el suyo propio.

Todas estas consideraciones lógicas concretas ejemplifican y confirman entonces la conclusión abstracta de que una entidad nunca puede ser considerada como efecto causal de otra entidad si la primera supera en algún rango lógico o metafísico a la que debe ser considerada como su causa. De modo que, aplicando este principio lógico de causalidad a nuestros contenidos de conciencia, si encontramos alguno que se revele como siendo superior en alguna consideración formal a nuestras capacidades epistemológicas, podemos deducir de ello que ese contenido de conciencia, y su vivencia correspondiente, nunca han podido ser causados por dichas facultades, sino que más bien han sido generados e impuestos a nuestra conciencia por una causa externa a ella. Debemos por tanto comprobar si existen algunas vivencias cuyo contenido sea experimentado por nosotros como sobrepasando ilegítimamente las capacidades de las facultades cognoscitivas que deben manejarlo, ya que esas vivencias serán las que nos den la clave para romper nuestros solipsismo.

Ahora bien, cualquier matemático o aprendiz de geometría conoce perfectamente que la matemática, como ciencia pura por antonomasia, maneja ciertos «conceptos-límite» cuya total y adecuada comprensión, no sólo es imposible para

⁶⁰ “Es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad [formal] en la causa eficiente y total como [realidad objetiva] en su efecto. Pues, ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma? (...) La idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o la piedra.” Descartes, René, *Œuvres IX: Meditations et Principes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1903, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, III, p. 32 [Edición española: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, trad. Vidal Peña, III, págs. 35-36].

nuestra capacidad representativa o imaginativa, sino que también es inabarcable por nuestra capacidad racional. En efecto, no ocurre simplemente que nos resulte completamente imposible representarnos imaginativamente un quiliógono del mismo modo que nos representamos un triángulo, sino que conceptos como el de «infinito» o el de «línea ilimitada» son conceptos que, a pesar de ser manejados por nosotros en el estudio de la matemática y la geometría, son utilizados a modo de límite negativo de nuestra comprensión; pues nos resulta completamente imposible entender de forma adecuada en qué consiste el infinito, o en qué consiste la serie ilimitada de números naturales, o cómo puede subdividirse infinitamente la sucesión de puntos en una línea. Todos estos conceptos matemáticos que implican de un modo u otro un rango infinito en su objeto, y el concepto de «Dios» como ente infinito por antonomasia, quedan más allá de la capacidad finita de entendimiento de nuestras facultades gnoseológicas, y, por ello mismo, más allá de lo que podemos entender y abarcar por completo.

Por lo tanto, aplicando el principio lógico de causalidad antes señalado, es lógicamente imposible que nuestro entendimiento cree los conceptos de «serie infinita de números naturales», o de «línea ilimitada», y en general cualquier concepto acerca de una entidad con un rango infinito (números naturales, perfección infinita, o el mismo Dios como ser metafísicamente infinito) del mismo modo que crea los conceptos de «centauro» o de «sirena». En ningún caso facultades de conocimiento con capacidad epistemológica finita pueden generar conceptos de entidades infinitas. Luego el hecho de que manejemos efectivamente esos conceptos de entidades infinitas cuando desarrollamos cálculos matemáticos, o cuando hablamos de Dios como ser metafísicamente infinito por antonomasia, o cuando analizamos la posibilidad de una virtud perfecta, revela por sí mismo la existencia de contenidos de conciencia imposibles de ser generados por nosotros mismos, ya sea en la vigilia o en el sueño. Y, con ello, abre una quiebra en nuestro solipsismo idealista absoluto al mostrar que no puede afirmarse con completa rotundidad que todos nuestros contenidos de conciencia sean causados por nosotros mismos. En ningún caso los conceptos que presenten de algún modo un objeto con rango metafísico infinito pueden ser causados por nosotros, sino que su causa debe ser un ente externo a nuestra conciencia, realmente existente, que nos imponga de algún modo esos contenidos de conciencia y nos obligue a experimentarlos a pesar de que nosotros, por nuestra cuenta, nunca podríamos haber llegado a generarlos. Dicho de otro modo: si poseemos esos conceptos infinitos, ello sólo es posible en la medida en que su causa es igualmente infinita y, con ello, distinta a nosotros mismos; pues nuestras facultades de conocimiento, al ser finitas, nunca podrían haber alcanzado por sí solas, en un ejercicio lógico de deducción radicalmente inmanente, tales conceptos infinitos. Lo que demuestra, finalmente, que nuestra conciencia, al menos en esas ocasiones, recibe heterónomamente sus contenidos, es decir, que al menos en esos casos los contenidos que se fenomenalizan en nuestras vivencias no son contenidos inmanentemente generados, sino trascendentamente percibidos.

De este modo, la existencia de conceptos infinitos en nuestro edificio de conocimiento funciona, en último término, como *garantía de la posibilidad de certeza objetiva de nuestro conocimiento metafísico*, en la medida en que supone la condición de posibilidad suficiente que necesitamos para poder recuperar la confianza en aquellos contenidos de conciencia cuya fenomenalización se presenta como independiente a nuestra voluntad. Esa garantía de certeza de conocimiento aportada por conceptos como el de «Dios» supone la aceptación de la posibilidad de que esos contenidos de conciencia de fenomenalización aparentemente independiente a nuestra conciencia representen, efectivamente, entidades independientes y externas a ella, al quedar

confirmada esa posibilidad en esos conceptos infinitos. Es decir, la garantía de posibilidad de certeza objetiva de conocimiento que nos aportan estos conceptos infinitos en tanto que conceptos necesariamente causados por una causa externa a nuestras facultades de conocimiento supone la ruptura de nuestro solipsismo y, con ello, el primer paso lógico de la justificación adecuada de un estudio metafísico acerca de los entes que se manifiestan en nuestras vivencias⁶¹.

2.3.3 – El origen empírico de nuestro conocimiento: la diferencia entre las cualidades formales (primarias) y las cualidades sensibles (secundarias).

Gracias a la garantía de posibilidad de certeza objetiva que nos otorga la existencia en nuestras vivencias de conceptos infinitos cuya naturaleza se revela como siendo imposible de ser causada por nuestras facultades de conocimiento finitas podemos dar el paso definitivo de ruptura de la inmanencia idealista y salir de nosotros mismos hacia el mundo externo, en un nuevo progreso de nuestra pretensión original de conocer metafísicamente el mundo externo y las cualidades ontológicas de los entes que lo pueblan. En efecto, la presencia en nuestras vivencias de entidades infinitas nos otorga la condición de posibilidad trascendental que requeríamos en la situación original de solipsismo idealista absoluto para poder tomar en consideración con firmeza los contenidos de nuestra conciencia a la hora de analizar la información epistémica que dichos contenidos nos aportan. De no existir esas entidades, ninguno de esos contenidos podría ser coherentemente tomado en cuenta por nosotros, ya que ninguno de ellos presentaría ante nosotros una diferencia epistémica de grado de certeza suficiente como para permitirnos salvar la posibilidad de su génesis imaginativa y establecer una necesaria distinción entre aquellos contenidos de conciencia que pueden ser creados por nosotros, al modo como creamos inconscientemente todo el universo de los sueños, y los contenidos de conciencia que, al menos aparentemente, no son creación nuestra.

El siguiente paso que debemos dar, entonces, es, apoyándonos en esa garantía de conocimiento, analizar detalladamente esa “apariencia” de objetividad que presentan algunos de nuestros contenidos de conciencia, para comprobar, respecto de ellos, si efectivamente son elementos epistémicos que recibimos pasivamente, o si se trata, en cambio, igualmente de materiales creados inmanentemente por nuestra imaginación o por cualquier otra facultad oscura y desconocida. Pues el hecho de que algunos de nuestros contenidos de conciencia puedan por derecho ser objetivos por estar trascendentamente causados (y que nosotros podamos llegar a reconocer

⁶¹ “No me faltaba razón, por cierto, cuando, al considerar las ideas de todas esas cualidades que se ofrecían a mi pensamiento, y que eran las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, creía sentir cosas completamente distintas de ese pensamiento mío, a saber: unos cuerpos de donde procedían tales ideas. Pues yo experimentaba que éstas se presentaban sin pedirme permiso, de tal manera que yo no podía sentir objeto alguno, por mucho que quisiera, si éste no se hallaba presente al órgano de uno de mis sentidos; y, si se hallaba presente, tampoco estaba en mi poder no sentirlo.” *Ibidem*, VI, p. 59 [VI, págs. 226-227]. Este recurso cartesiano a Dios, en tanto que entidad infinita por antonomasia, como garantía del criterio de verdad, resultará paradigmático para toda la modernidad posterior; entre otras cosas, porque invierte la relación entre el hombre y Dios respecto del conocimiento tal y como venía siendo establecida desde la escolástica medieval: si para los pensadores medievales cristianos la ciencia era el camino para estudiar a Dios, culmen del pensamiento metafísico, para los pensadores modernos la teología, el conocimiento acerca de Dios, será el primer paso epistemológico necesario para poder hacer ciencia metafísica. La teología, anteriormente aspiración máxima de la filosofía, pasa a ser condición de posibilidad del conocimiento científico al que el hombre tiene acceso, entre ellos el conocimiento metafísico de la realidad, mediante una «inversión teológica» en la que Dios pasa de ser una cosa *de la que se habla* a ser una cosa *desde la que se habla* (según expresión de Gustavo Bueno, cfr. *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, págs. 131-171).

coherentemente tal causalidad trascendente) no significa que, de hecho, lo sean. Se trata, como se comprenderá fácilmente, de justificar el cumplimiento de la primera condición teórica para un conocimiento metafísico objetivo, relativa a la adecuación entre éste y el ente real que describe, ahora que los análisis previos ya han justificado el cumplimiento de la segunda condición, concerniente a la coherencia interna de nuestras facultades cognoscitivas. De este análisis fundamental depende la posibilidad de que nuestro proyecto metafísico pueda tener éxito o no en su intento de conocer la naturaleza metafísica y las características ontológicas de los entes externos mediante contenidos de conciencia representacionales.

Por lo tanto, debemos detenernos de nuevo en la atención a nuestros contenidos de conciencia como tales para analizar adecuadamente su naturaleza. Este análisis debe, en este sentido, hacer abstracción en un primer momento de la materia de esos contenidos, de su sentido o información epistémica, en la medida en que lo que pretendemos es conocer correctamente la propia naturaleza idealista de esos contenidos. Es decir, no nos preguntaremos ahora acerca de aquello que funciona como objeto representado por esos contenidos de conciencia, no nos preguntaremos acerca de qué tipo concreto de ente habla tal contenido determinado, sino, más primariamente, en qué consiste el ser de un contenido de conciencia, qué entendemos y experimentamos como tal; ya que de esa naturaleza epistemológica de los contenidos de conciencia dependerá posteriormente el modo como entendamos su objeto propio. De esta manera, una vez conozcamos adecuadamente en qué consiste ese elemento que denominamos contenido de conciencia, podremos después avanzar y analizar su contenido epistémico en términos ontológicos respecto de sus objetos.

Un contenido de conciencia es, como venimos señalando reiteradamente, y hablando en términos generales, el contenido inmediato de una vivencia, la materia fenomenológica contenida en una vivencia⁶². Cada contenido posee, a su vez, su (verbigracia) contenido, la información epistémica retenida en él, que viene representada por su materia. No obstante, el hecho de llamar “materia” a ese contenido epistémico no implica necesariamente que éste haga referencia a un objeto material como tal, es decir, a un ente físico externo a nuestra subjetividad. Por el contrario, usamos aquí el término “materia” como referencia de aquello que está *semánticamente expuesto* en ese contenido, sea ello un objeto material o no. Tanto la silla en la que me encuentro sentado como el dolor de cabeza que experimento o el deseo de comer que siento son elementos materiales del contenido de sus vivencias correspondientes⁶³.

Los contenidos de conciencia son el elemento fundamental del funcionamiento de nuestra subjetividad, suponen la materia prima con la que se elaboran todas nuestras

⁶² “Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea*.” Locke, John, *The Works of John Locke, Vol. II-I: An Essay concerning human understanding*, Scientia Verlag Aalen, 1963, II – VIII, §8, p. 119 [Edición española: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, trad. Edmundo O’Gorman, II – VIII, §8, págs. 112-113].

⁶³ Podría pensarse que una intención científica de precisión terminológica nos llevaría probablemente a querer distinguir entre vivencias “objetivas”, aquellas cuyo contenido es propiamente un objeto externo material, y vivencias subjetivas, aquellas cuyo contenido es más bien una experiencia completamente inmanente. Dicha precisión terminológica es posible y aceptable (el propio Husserl distingue entre vivencias trascendentes y vivencias inmanentes), siempre y cuando no olvidemos, primero, que incluso los actos subjetivos se convierten en contenidos de conciencia objetivos una vez los objetivamos intencionalmente en meta-actos posteriores, de tal modo que hablar del dolor de cabeza que experimento es ya objetivarlo como contenido de nueva vivencia, y, segundo, que incluso los objetos de esas vivencias “objetivas”, por la necesidad esencial de la naturaleza idealista de nuestra subjetividad con la que estamos lidiando, no dejan nunca de ser, estrictamente, “subjetivos” según este sentido del término (cfr. *infra*, Capítulo I, Apartado 2.3.4).

vivencias en general. Cualquier actividad subjetiva que podamos experimentar y llevar a cabo, ya sea una actividad pasivo-receptiva o propiamente activa, se elabora partiendo de la materia de ciertos contenidos de conciencia. Una sensación de dolor, un juicio, un recuerdo, un sentimiento, un deseo, una percepción, una creación imaginaria: todas ellas son actividades de nuestra conciencia que se llevan a cabo a partir de cierta materia subjetiva consistente en contenidos de conciencia, de modo que ninguna actividad subjetiva puede darse que no aporte ningún contenido material, ningún *quid*. Avanzando por esta línea, podemos distinguir entre los contenidos de conciencia que funcionan como objetos intencionales de nuestras vivencias y los contenidos de conciencia que representan el elemento agente de éstas. Los primeros pueden poseer distinta naturaleza ontológica, mientras que los segundos siempre están constituidos por nuestra subjetividad como poder agente, y constituyen últimamente lo que denominamos nuestro «yo»⁶⁴.

Ahora bien, en la serie de actividades subjetivas que acabamos de señalar podemos comprobar una gran diferencia entre ellas, ya que algunas son actividades esencialmente pasivo-receptivas y otras son claramente activas. Así, para poder elaborar un juicio es absolutamente necesario que nuestra conciencia *actúe* generando el proceso que combine dos o más contenidos de conciencia y dé lugar a ese juicio; en cambio, cuando experimentamos un dolor, por ejemplo un corte en un dedo, *recibimos* ese dolor como algo que nos acontece, que nos sucede desde fuera, y no como una acción de la que nosotros seamos agentes. Aquello que nos produce dolor es claramente algo externo al elemento subjetivo que constituimos nosotros mismos en la vivencia de dolor, pues de lo contrario nos sería realmente sencillo evitar la generación de tal dolor, en la medida en que sería algo que dependiese en un grado mayor o menor de nuestra propia voluntad, como ocurre en la elaboración de juicios de conocimiento o de creaciones imaginarias. Lo mismo ocurre respecto de la percepción: en ella, aquello que se percibe, y que funciona como contenido material de esa percepción, no es algo puesto por el sujeto que percibe, sino algo que le viene *impuesto*, que le obliga a tener esa percepción y no otra distinta. El acontecimiento del fenómeno de esa percepción es algo sobre lo que el sujeto no tiene control alguno, supone un accidente completamente externo a su capacidad de actuar y de decidir. En cambio, cuando el mismo fenómeno que se percibe ya no es percibido sino recordado, su carácter de impuesto queda completamente extinguido, se desvanece por entero, y el hecho de que acontezca o no, de que se manifieste como contenido de conciencia o no, depende de su misma voluntad, de tal manera que el sujeto puede decidir si recordarlo o no.

El mismo contenido de conciencia, por tanto, puede ser impuesto desde fuera o puesto por el sujeto que lo experimenta como contenido de conciencia. Este hecho marca una diferencia formal crucial respecto de la naturaleza de nuestros contenidos de conciencia, ya que nos muestra una de sus características formales principales. En efecto, respecto de todo contenido de conciencia podemos distinguir dos *vertientes* o *dimensiones*: el lado objetivo del contenido, referente a su materia, a su objeto, a la información epistémica que nos aporta dicho contenido de nuestra conciencia (lo que Husserl denomina como dimensión noemática de la vivencia); y el lado subjetivo del contenido, el aspecto que éste presenta no ya como elemento informativo, sino como estricto contenido de nuestra conciencia, el aspecto o la categoría formal con la que éste se presenta ante nuestra conciencia (correspondiente, a su vez, a grandes rasgos, con la dimensión noética descrita por Husserl). Respecto de estas dos vertientes de los contenidos de conciencia, comprobamos que la primera de ellas, la que hace referencia

⁶⁴ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.1.

a su materia epistémica, supone la determinación individual del propio contenido, su *quididad*, aquello que lo determina a ser éste y no otro; ya que si cambia la materia del contenido cambia directamente el propio contenido. Por el contrario, la segunda vertiente, su dimensión formal o categorizada, no presenta esta capacidad de determinación individual del contenido de conciencia en cuanto entidad concreta y específica, sino que supone una determinación formal del modo como ese contenido es experimentado por nosotros. Esto es lo que hace posible que un mismo contenido, una misma materia epistémica, sea experimentado por nosotros en una ocasión como percibido y en otra como imaginado.

El que esta diferencia formal en la fenomenización del elemento objetivo del contenido de conciencia sea posible aporta un importante punto de apoyo a nuestro proyecto metafísico. Ciertamente, el hecho de que un mismo contenido de conciencia se pueda presentar de dos formas diferentes, presentando nosotros, como sujetos de conocimiento, un papel activo en una de ellas y un papel receptivo en la otra, nos mueve a tomar en consideración, respecto de nuestra intención de conocer la naturaleza de los entes externos, únicamente aquellos procesos de conciencia, aquellas vivencias, en las que esos entes aparentemente externos se manifiestan ante nosotros como imponiéndosenos. Puesto que es en esos actos de conciencia en los que *podría darse* la causación externa de nuestros contenidos de conciencia por parte de esos entes independientes a nuestra conciencia que justificaría la legitimidad epistemológica de nuestra investigación metafísica. La otra clase de fenómenos, aquellos en los que el objeto de conocimiento o contenido de conciencia se manifiesta claramente como dependiendo en su aparición de nuestra voluntad y decisión, pueden ser, en cambio, descartados sin problema por nosotros; pues no es en esos fenómenos en los que encontraremos de forma directa el camino para el estudio de su causa externa.

Centremos nuestra atención, por tanto, en aquellos actos de conciencia en los que su materia, su objeto intencional, presenta una fenomenización independiente de nuestra conciencia. Debemos ser conscientes de entrada de que este hecho no significa necesariamente que esos contenidos de conciencia sean directamente causados por entes externos a ella. Bien podría ocurrir, como ya planteábamos, que existiese en nosotros una facultad oscura, un poder oculto de nuestra imaginación, que haga acontecer esos fenómenos en nuestra conciencia con carácter aparentemente independiente; como ocurre, de hecho, en la creación onírica. Por ello, debemos ahora prestar atención a estos fenómenos, no tanto respecto de su fenomenización (que nos hizo escogerlos frente a los fenómenos claramente inmanentes), sino respecto de las características ontológicas que el objeto intencional que acontece en ellos presenta como contenido de nuestra conciencia. Pues serán esas características las que nos muevan a apoyar o no la tesis según la cual a través de esos contenidos de conciencia inmanentes podemos conocer cómo es el mundo externo y trascendente a nuestra conciencia considerado en sí, superando así la limitación idealista de nuestro conocimiento metafísico.

En primer lugar, cabe señalar que la gran mayoría de este tipo de vivencias, si no todas, en la que la fenomenización de su contenido objetivo se presenta como independiente al poder de nuestra conciencia, cae bajo la categoría formal de la percepción (sobre la que ya hemos de hecho centrado nuestra atención por estos motivos) y, en términos generales, de lo que podemos denominar como experiencia sensible. La *experiencia* es el ámbito de vivencias en el que los contenidos de conciencia experimentados, ya sean éstos objetivos o subjetivos, acontecen como sobreviniéndonos e imponiéndosenos desde fuera de nuestra conciencia; como si esa experiencia estuviese causada por una entidad real externa a nuestra propia subjetividad. Ello aporta, además, una segunda nota característica de este tipo de vivencias, según la

cual la experiencia sensible supone el *origen* del conocimiento que poseemos de los objetos que pueblan nuestra conciencia. En efecto, cualquier entidad, concepto o significado a la que podamos atender, y cuya fenomenización sea completamente dependiente de nuestra voluntad, posee semánticamente un apoyo original de base en un contenido epistémico que hemos recibido en un acto de experiencia sensible, ya sea ésta externa o interna. Podemos, por supuesto, recordar la habitación en la que nos encontrábamos ayer, o el olor de la flor que oímos hace unos años; pero ninguno de esos contenidos podría ser traído de nuevo a nuestra conciencia si no hubiesen acontecido originariamente en un primer momento según esa modalidad formal de la experiencia sensible. Por este motivo los empiristas reivindicaron la tesis de que todo nuestro conocimiento comienza en la experiencia: no parece posible sostener ningún tipo de entidad conceptual o teórica que no encuentre en absoluto ninguna vinculación con algún elemento empírico que genere radicalmente esa entidad teórica como tal y le aporte contenido y significado.

Esta característica peculiar de la percepción, que la diferencia de todos los demás tipos de actos de conciencia que podemos experimentar, vincula inmediatamente a la percepción con nuestro principio metodológico de investigación inocente. En efecto, mediante éste nos exigimos atender única y exclusivamente a aquellas fenomenalizaciones de material epistémico que cumplirían los requisitos de originalidad y pureza, evitando así cualquier mediación posterior que pudiera tergiversar y corromper el sentido de ese material epistémico. Ahora comprobamos que la percepción es precisamente el tipo de acto de conciencia capaz de permitirnos ese análisis inocente y depurado de nuestros contenidos de conciencia. Por lo tanto, el objetivo de nuestros análisis será el estudio de los contenidos de conciencia que percibimos en la experiencia sensible, y, más específicamente, el estudio de las características ontológicas que poseen los entes representados en ellos. Pues nuestro objetivo consiste, en último término, en intentar aportar objetividad y validez científica universal a nuestros contenidos de conciencia en función de la naturaleza metafísica real y efectivamente existente de los entes que los causan; lo que implica establecer, a través de esos contenidos de conciencia, la distinción metafísica entre los entes efectivamente existentes y los entes inexistentes o sólo posiblemente existentes⁶⁵.

Respecto de esos contenidos de conciencia en los que centraremos nuestra atención, en nuestro análisis ontológico de la materia de nuestras percepciones, lo primero que debemos decir es que juzgamos que poseen un carácter representacional. Ya que, al menos aparentemente, el fenómeno que ostenta como contenido semántico un ente concreto, por ejemplo esta silla, *funciona* o *pretende funcionar* como representante inmanente a nuestra conciencia del ente real “silla” trascendente: no pudiendo la silla real, obviamente, estar dentro de nuestra conciencia, al menos una entidad que lo represente con la naturaleza adecuada a nuestra subjetividad sí puede estarlo. Entendemos esta función de semejanza representacional sin ningún problema cuando pensamos en los términos del lenguaje⁶⁶. Así, la palabra “silla” está vinculada en nuestra conciencia con cierto concepto o significado ideal cuyo objeto es un ente que sirve para sentarse sobre él. La relación existente entre la palabra “silla” y el significado

⁶⁵ La ambigüedad de este tipo de planteamiento, paradigmático de la modernidad, puede comprobarse fácilmente en el hecho de que se pretende establecer una distinción ontológica de entes reales sin atenderlos a ellos mismos (algo, por otra parte, imposible para nosotros), sino analizando los fenómenos subjetivos que pretendidamente los representan. En los siguientes apartados explicitaremos debidamente las tensiones internas de un planteamiento metafísico como éste, y derivaremos las consecuencias correspondientes (cfr. *infra*, Capítulo I, Apartados 2.3.4 y 2.3.5).

⁶⁶ Es el motivo que llevó a Locke a realizar una fructífera y detallada aproximación pionera en un campo que retrospectivamente podríamos reconocer como filosofía del lenguaje (cfr. Locke, John, *op. cit.*, III).

o concepto al que sustituye es completamente arbitraria y externa a las dos entidades relacionadas, y sin embargo la primera *funciona* de representante de la segunda en las conversaciones lingüísticas; ya que, de nuevo, es imposible comunicar directamente un concepto o significado ideal, y mucho menos un ente real como tal. Esta relación presente entre los términos lingüísticos y las entidades ideales semánticas a las que se vinculan es idéntica, o sumamente similar, a la relación de representación que (presuponemos) existe entre nuestros contenidos de conciencia que representan entes reales y los propios entes en sí considerados. En este sentido, estos contenidos pueden no poseer ninguna relación intrínseca necesaria con los entes externos que representan, y, sin embargo, *funcionan* como representantes ideales suyos para que dichos entes puedan actuar de forma inmanente a nuestra conciencia a pesar de la clara diferencia de naturaleza entre un ente real objetivo y un contenido de conciencia ideal.

Lo que resulta no obstante problemático, y será foco principal de nuestra atención, es juzgar el grado de semejanza ontológica y semántica entre nuestros contenidos de conciencia y los entes reales que pretenden representar⁶⁷. Puesto que del grado de semejanza que presenten dependerá de forma determinante el que podamos elaborar un estudio metafísico acerca de esos entes reales a partir de lo que de ellos conocemos en nuestros contenidos de conciencia, al determinar directamente de entrada si podemos considerar, de hecho, a éstos como representantes de entes reales externos a nosotros, o por el contrario como fenómenos radicalmente originales sin ninguna referencia externa a nuestra conciencia. La existencia de contenidos de conciencia infinitos, como garantía de posibilidad de certeza objetiva de nuestros conocimientos, nos ha garantizado la posibilidad de atender a nuestros contenidos de conciencia de forma coherente y legítima desde el momento en el que efectivamente es posible que algunos de ellos sean objetivamente juzgados en tanto que trascendentemente causados. Ahora, una vez legitimada esa posibilidad, es necesario que juzguemos específicamente hasta qué punto es veraz y fiable la relación de semejanza presente en la función representacional de nuestros contenidos de conciencia sobre la que se fundamenta esa certeza objetiva de nuestro conocimiento.

Como decíamos, el hecho de que nuestros contenidos de conciencia procedentes de la experiencia sensible presenten un carácter representacional no significa necesariamente que su contenido semántico se asemeje al ente real al que aparentemente sustituyen, ni siquiera significa necesariamente que dicho ente real exista. Por esa razón, es necesario juzgar a través de las características de nuestros contenidos de conciencia y de su material epistémico si existe algún indicador que nos sirva de clave para apoyar la tesis según la cual ese contenido ideal es semejante a un ente efectivamente real.

Juzguemos en conjunto varios contenidos de conciencia que representen entes físicos de características variadas; por ejemplo: los fenómenos de, respectivamente, una silla, el aire, el agua, una flor, un fuego y una manzana. El hecho de localizar fenómenos cuyos objetos posean naturalezas ontológicas tan variadas es realmente útil para nuestra intención, ya que seleccionando un campo limitado de entes podríamos caer en el error de juzgar en términos generales algo meramente propio de ese campo. Los fenómenos que hemos tomado, en cambio, representan entidades de naturalezas

⁶⁷ “Para mejor descubrir la naturaleza de nuestras ideas y para discurrir inteligiblemente acerca de ellas será conveniente distinguirlas en cuanto que son ideas o percepciones en nuestra mente, y en cuanto son modificaciones de materia en los cuerpos que causan en nosotros dichas percepciones. Y ello, para que no pensemos (como quizá se hace habitualmente) que las ideas son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente al sujeto que las produce, ya que la mayoría de las ideas de sensación no son más en la mente la semejanza de algo que exista fuera de nosotros, que los nombres que las significan son una semejanza de nuestras ideas, aunque al escuchar esos nombres no dejan de provocarlas en nosotros.” *Ibidem*, II – VIII, §7, p. 119 [II – VIII, §7, pág. 112].

variadas, de modo que, si todos ellos cumplen alguna propiedad común que garantice nuestra confianza en la semejanza entre el contenido de conciencia correspondiente y el ente que representan, podremos entonces extender esa confianza al resto de nuestros contenidos de conciencia y tomarla como principio epistemológico fundamental de nuestro proyecto metafísico.

Debemos por tanto juzgar esos entes físicos como tales, como cuerpos aparentemente existentes en el mundo que conocemos por experiencia sensible, y juzgar las características ontológicas que presentan esos entes en tanto que contenidos de nuestras correspondientes vivencias. Así, comprobamos que todos estos entes poseen cualidades que podemos denominar como *sensibles*, en la medida en que son cualidades que no dependen de nuestro concepto semántico de ellos, sino que dependen directamente del hecho de que percibamos efectiva y específicamente en esos entes concretos dichas cualidades o no. El concepto de «manzana» contiene como posibilidad lógica el hecho de que ésta sea roja, verde o amarilla, pero sólo si percibo una manzana concreta puedo decir exactamente qué cualidad de color posee. Lo mismo ocurre con una amplia gama de cualidades que cada uno de estos entes presenta de modo particular y concreto, y que son percibidas a través de nuestros sentidos, más que pensadas o juzgadas en esos mismos entes. El color de la manzana, las dimensiones de la silla, la velocidad del aire, el aroma de la flor, la claridad del agua, la intensidad del fuego: todas estas cualidades sensibles pertenecen de manera particular a cada uno de los entes representados en sus correspondientes fenómenos, hasta el punto de que esta serie de cualidades *individualiza* a estos entes frente a otros entes pertenecientes a la misma especie o categoría ontológica. De modo que podemos deducir de este hecho la afirmación según la cual las características sensibles que necesitamos percibir en los entes particulares para poder conocer si exactamente las poseen o no son propiedades completamente individuales y particulares que estos entes poseen de forma contingente, ya que otros entes de la misma clase podrían no poseerlas sin que ello afecte a su categorización ontológica.

Frente a este tipo de cualidades sensibles, existe otra categoría de cualidades presentes en estos entes que, por el contrario, están presentes en todos y cada uno de los entes que podamos aprehender por percepción externa, sin que estén presentes en ninguno de ellos con la particularidad y contingencia empíricas con las que estaban presentes las cualidades anteriores. En efecto, sea cual sea el ente que consideremos de los antes mencionados, dicho ente presenta, de forma necesaria, un número, una cantidad: o es uno, o son dos, o múltiples, pero ningún ente puede no ser determinado ontológicamente por esta categoría numérica. Igualmente, todos los entes que percibimos por experiencia sensible poseen sin excepción cierta extensión, ningún ente cuyo fenómeno acontezca en nuestra conciencia según la modalidad de la percepción externa carece absolutamente de la determinación de ser un ente extenso⁶⁸. Y la misma persistencia perceptiva obstinada puede comprobarse respecto de las cualidades de forma, movimiento y reposo, y solidez. Para estas cinco cualidades (solidez, extensión, forma, número, y movimiento y reposo) se cumple la afirmación ontológica de que todo ente físico que consideremos posee una característica ontológica que cae bajo una de sus determinaciones posibles de grado; de tal manera que, independientemente de las transformaciones que esos entes sufran, de las propiedades sensibles particulares que posean, e incluso de que sean directamente o no percibidos por nosotros, desde el momento en que los consideramos como tales entes físicos debemos considerarlos como

⁶⁸ Pensamos, quizá, que, de la lista de ejemplos seleccionada, el aire no cumple esta condición; pero incluso el aire se presenta como un ser extenso en la medida en que, efectivamente, como cualquier otro gas, ocupa un cierto espacio, se extiende en algún recipiente o libre e indefinidamente.

poseyendo necesariamente estas cinco propiedades ontológicas en alguno de sus grados⁶⁹. Nos es completamente imposible percibir directamente o concebir idealmente un ente del (supuesto) mundo externo sin extensión, o sin forma, o que no presente cierta solidez. La universalidad que presentan estas cinco categorías de cualidades es por tanto tal que podemos denominarlas como cualidades *formales*⁷⁰ de los cuerpos, de tal modo que cualquier cuerpo o ente físico, por el hecho de serlo, presentará estas cinco cualidades en algún grado.

La principal diferencia entre las primeras cualidades señaladas, las cualidades sensibles, y este segundo tipo especial de cualidades, es que las primeras requieren necesariamente de la percepción concreta del ente físico en cuestión para poder ser conocidas por nosotros como presentes en él; ya que, por ser propiedades completamente particulares, son, en el mismo grado, contingentes, de modo que podrían estar o no presentes en esos entes, sin que su presencia actual pueda ser determinada por nosotros, por tanto, previamente a su percepción directa. Las segundas propiedades, en cambio, poseen tal grado universal de presencia ontológica en todos los entes físicos posibles que podamos concebir, que consideramos como absolutamente necesario que cualquier ente del (supuesto) mundo externo las posea en algún grado; hasta el punto de que podemos afirmar de forma cierta simplemente desde una consideración ideal de esos cuerpos el hecho de que, en caso de existir efectivamente, presentarán necesariamente esas cualidades en algún grado, con independencia de la condición de haber percibido de hecho el grado específico en el que la presentan.

Existe, no obstante, una complicación en el análisis que estamos realizando. En efecto, podríamos considerar que, a pesar de que el aroma particular de esta flor, o la intensidad concreta de este fuego, no pueden ser conocidos por nosotros antes de su percepción directa, sí podemos, en cambio, afirmar metafísicamente, sin atender a ninguna experiencia concreta, el hecho de que un fuego siempre presentará algún grado de intensidad, y que una flor siempre poseerá algún aroma. De manera que las propiedades que antes hemos categorizado como cualidades sensibles particulares de los entes se enmarcarían dentro de categorías formales con el mismo grado de universalidad que las cinco categorías formales específicas que hemos señalado anteriormente.

Sin embargo, equiparar así la universalidad del concepto formal de estas cualidades sensibles a la universalidad de las cualidades formales de solidez, extensión, número, forma, y movimiento y reposo supone un error grave de predicación metafísica que debe ser evitado para no introducir desviaciones ni corrupciones en nuestros análisis. Es completamente cierto que cualquier fuego que podamos considerar, más allá del fuego particular al que estamos atendiendo, presentará ontológicamente de forma

⁶⁹ “Las cualidades en los cuerpos son, primero, aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercerse en él. Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida, y tales que la mente las considera como inseparables de cada partícula de materia.” *Ibidem*, II – VIII, §9, ps. 119-120 [II – VIII, §9, pág. 113].

⁷⁰ El hecho de denominar a estas cualidades como «formales», en oposición a las cualidades sensibles, no debe llevarnos a pensar que estas cualidades formales no son, en sí mismas, sensibles, esto es, empíricamente constatables. Todo lo contrario: son percibidas por nosotros exactamente igual que las cualidades sensibles. Si, a pesar de esta coincidencia, defendemos esa denominación distinta, reservando específicamente el término de «sensibles» para sólo uno de los dos tipos de cualidades reconocidos, es porque, como argumentaremos justo a continuación, las cualidades que denominamos «formales» permiten ser conceptualizadas con independencia de la experiencia sensible que las perciba de hecho, a diferencia de lo que ocurre con las cualidades que hemos denominado «sensibles», que requieren ser específicamente percibidas para poder ser predicadas de los entes correspondientes y, en este sentido, son estrictamente sensibles.

necesaria en algún grado la cualidad sensible de «intensidad», en la medida en que el hecho de poseer esa cualidad sensible de «intensidad» en un grado determinado pertenece a las propiedades esenciales de la categoría ontológica esencial de «fuego». En este sentido determinado, la cualidad ontológica de «intensidad» en la que se enmarcan las propiedades sensibles particulares de cada uno de los fuegos que podamos percibir será, en cierto modo, universal. Ahora bien, esa universalidad queda reducida única y exclusivamente al campo de aplicación de la esencia «fuego», mientras que no se aplica necesariamente a las esencias de «manzana» o «silla». Resultaría absurdo considerar que una silla debe poseer igualmente un grado de intensidad por el hecho de que todos los fuegos que percibimos la poseen. De modo que, dentro de su universalidad, la propiedad ontológica de «intensidad» es igualmente particular a la esencia «fuego», y no debe predicarse necesariamente a otras esencias que no posean empíricamente esa cualidad sensible. Se trata, en este sentido, de una universalidad regional, restringida. El motivo de que, para llevar a cabo estos análisis ontológicos, escogiéramos ejemplos de entidades físicas con naturalezas ontológicas tan variadas era precisamente poder evitar adecuadamente errores de este tipo.

Las categorías formales de movimiento y reposo, solidez, forma, número y extensión, en cambio, llaman especialmente nuestra atención justamente porque son verdaderamente universales: están presentes en todos y cada uno de los entes físicos que podamos considerar, independientemente de la especie y del género a los que esos entes pertenezcan. A diferencia del carácter regional de la propiedad «intensidad» que estábamos considerando anteriormente, las propiedades formales de extensión o número están presentes en cualquier ente físico que podamos percibir. Por eso estas propiedades sí merecen ser consideradas con todo derecho como categorías formales del ente externo en general, mientras que las anteriores son categorías “formales” sólo de un tipo concreto de entes.

Existe todavía una segunda razón para sostener con firmeza la universalidad de las categorías formales que hemos localizado como propias del ente externo en general frente a la particularidad de las categorías formales de un tipo delimitado de entes. Esta razón hace referencia a la coherencia y consistencia que presentan nuestras percepciones de dichas cualidades en los entes en cuestión, tanto de un sujeto individual como de varios sujetos, frente a la disparidad múltiple que presentan las percepciones de las cualidades sensibles. Tomemos, por ejemplo, el caso de la manzana. A un sujeto puede parecerle demasiado madura, con un color poco agradable, y con un sabor demasiado intenso, mientras que a otro individuo puede resultarle la misma manzana sabrosa. Sin embargo, a pesar de esa disconformidad respecto de sus propiedades sensibles, los dos coincidirán presumiblemente a la hora de indicar el volumen de la manzana en cuestión, o el hecho de que está en reposo, o su forma. Es decir, las percepciones de sujetos diferentes de una misma cualidad en un mismo ente pueden ser distintas cuando hacen referencia a las cualidades sensibles de ese ente, mientras que coinciden de forma coherente y consistente entre sí cuando remiten a las propiedades formales del mismo ente. Esto también ocurre respecto de las percepciones que un mismo sujeto puede experimentar de las propiedades sensibles y formales de un mismo ente a lo largo del tiempo y en diferentes circunstancias: no aceptamos la posibilidad de que el tamaño y la forma de una silla se modifiquen en el tiempo sin que ésta sufra una causa externa que produzca esa modificación, mientras que la diferente intensidad de la luz, el cansancio psicológico del sujeto que percibe, o su especial sensibilidad, influyen en el modo como ese sujeto percibirá las cualidades sensibles de esa misma silla en diferentes momentos.

Tenemos, por tanto, que los contenidos de conciencia relativos a las cualidades formales de los entes físicos son potencialmente aprehensibles en todos los entes que podamos percibir y coherentes entre las diferentes percepciones que distintos sujetos pueden poseer de esos entes, mientras que los contenidos de conciencia que representan las cualidades sensibles de dichos entes, no sólo son particulares y concretos de cada ente en cuestión, sino que además son también particulares de las percepciones con las que son aprehendidos por los diferentes sujetos. De este hecho podemos derivar una afirmación que resulta determinante para nuestro propósito: en la relación presente entre sujeto y objeto que supone la percepción, si, respecto de un mismo ente, modificamos la variable del sujeto, las cualidades sensibles se ven afectadas por esa modificación, mientras que las cualidades formales persisten invariablemente; es decir, fenomenológicamente los contenidos de conciencia relativos a esas cualidades formales del ente percibido se comportan, a pesar de su naturaleza idealista, como si su presencia efectiva en el ente *resultase absolutamente independiente del sujeto que las percibe*. El hecho de poder predicar una cualidad sensible a uno de los entes que hemos tomado en consideración es completamente dependiente de la percepción de cada sujeto particular, en la medida en que una percepción llevada a cabo por un sujeto diferente afecta a esa predicación; por el contrario, la predicación de una cualidad formal de uno de esos entes puede ser llevada a cabo, en circunstancias normales, de forma idéntica por cualquier sujeto y en cualquier situación, en la medida en que las percepciones que distintos sujetos pueden tener de esas propiedades en diferentes circunstancias coinciden entre sí respecto de esa cualidad.

Es más, dentro de las cinco cualidades formales que hemos localizado, una de ellas, la *solidez*, posee una especial preeminencia en lo concerniente a esta peculiar posibilidad de ser predicada de los entes físicos en cuestión con coherencia y consistencia objetivas; hasta el punto de que parece ser la experiencia misma de solidez la que nos otorga empíricamente el concepto de «ente externo». La solidez es una propiedad de los cuerpos físicos que descubrimos cuando experimentamos la resistencia que estos ofrecen a que nuestro propio cuerpo, a la hora de tocarlos y empujarlos, ocupe a la vez el mismo espacio que ellos ocupan⁷¹. En la medida en que está relacionada con la experiencia del espacio corporal, es una propiedad vinculada a la cualidad de ser extensos que presentan los entes físicos que consideramos como externos: supone, por así decirlo, una fuerza inviolable que los cuerpos físicos ejercen en el límite de su forma extensa ante cualquier presión ejercida en dirección contraria hacia el interior del espacio que ellos mismos ocupan actualmente. Esto no significa, por supuesto, una resistencia a que, por ejemplo, mi mano ocupe después el espacio que un cuerpo ocupaba antes. Este hecho está más relacionado con el peso y la gravedad que con la solidez. Se trata de la imposibilidad metafísica de que ambos cuerpos ocupen el mismo espacio en el mismo momento, es decir, de que mi mano penetre espacialmente en el cuerpo y se fusione con él. En este sentido, incluso en el más leve roce con el que toque la mesa puedo experimentar esa fuerza contraria que me impide penetrar en el espacio ocupado por ella y que, al hacerlo, la mantiene radicalmente separada de mí. De hecho, la sensación de solidez que descubrimos en los cuerpos materiales es la que aporta sentido a nuestra concepción de la propia cualidad de extensión que define a los entes físicos, así como, consecuentemente, del concepto que nos formamos acerca del modo como éstos ocupan el espacio, llenan el espacio: si partimos de un espacio vacío, matemático, newtoniano, entendemos ese espacio como lleno cuando en él existe un

⁷¹ La experiencia de resistencia, así como las consecuencias trascendentales de ésta, serán convenientemente analizadas más adelante (cfr. *infra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3).

cuerpo que ofrece una resistencia absoluta a que otro cuerpo ocupe ese mismo espacio mientras lo está ocupando él⁷².

Esto es lo que diferencia a la solidez de la sensación de dureza, propiamente sensible: mientras que la primera implica una imposibilidad metafísica, esencial a la materia, de que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo espacio, la dureza, en cambio, supone la resistencia que un cuerpo ofrece ante una presión externa que pretende desplazar sus partes y desconfigurar su figura total. En este sentido, resulta muy fácil destruir al más débil de los cuerpos, separar sus partes de modo que quede totalmente desfigurado en sus límites formales, pero ninguna fuerza o presión ejercida sobre el cuerpo más débil de todos puede conseguir, pese a esa debilidad, ocupar el espacio que él está ocupando⁷³.

Es por este motivo por el que afirmamos que la experiencia que poseemos de la solidez de los entes físicos es la que nos aporta originariamente el concepto mismo de cuerpo externo a nuestra conciencia. Pues la vivencia de percepción en la que experimentamos esa sensación de solidez de un cuerpo externo enfrentado a algún punto de la superficie de nuestro cuerpo incorpora una *referencia inmanente* a una *entidad trascendente* extensa encerrada en unos límites, resultando imposible anular esa referencia a algo externo incluso desde las condiciones del solipsismo idealista en el que nos encontramos. Sin que deje de ser cierto que todo lo que percibimos, incluida la solidez de los cuerpos, son contenidos de nuestra conciencia, esta solidez posee tal referencia a una trascendencia imposible de ser violentada espacialmente por la operativa práctica de nuestro cuerpo que esa referencia introduce en la inmanencia idealista de nuestra conciencia el concepto de un cuerpo existente más allá de nosotros mismos. Por eso, como tendremos ocasión de analizar posteriormente con más detenimiento⁷⁴, la solidez aporta a nuestra conciencia la noción misma de *exterioridad* sobre la que descubrimos y predicamos, a continuación, el resto de cualidades formales que percibimos en los entes que se nos resisten.

Atendiendo a estas razones, podemos concluir adecuadamente que las cualidades sensibles que percibimos en los entes físicos son cualidades *subjetivas*, esto es, relativas al sujeto que las percibe y al modo como las percibe, de tal manera que no pueden ser predicadas ontológicamente de forma legítima del ente percibido en sí considerado. Las cualidades formales, en cambio, son consideradas por nosotros como *objetivas*, es decir, propias del ente percibido en cuestión, en la medida en que cualquier sujeto que perciba ese ente, independientemente de las circunstancias subjetivas en las que ejecute esa percepción, percibirá en él las mismas cualidades formales. Lo que significa que los contenidos de conciencia que poseemos de esas cualidades formales pueden ser finalmente considerados por nosotros como efectivamente semejantes a las propiedades que esos cuerpos presentan en sí, independientemente de nuestra percepción, en la medida en que esta independencia respecto de nuestra subjetividad que manifiestan

⁷² “La idea de la solidez la recibimos por nuestro tacto; y surge de la resistencia que advertimos en un cuerpo a que cualquier otro cuerpo ocupe el lugar que posee, hasta que cede. No hay ninguna otra idea que recibamos más constantemente por vía de sensación que la solidez. (...) Ésta [la solidez], entre todas, parece ser la idea más íntimamente unida con lo corpóreo y esencial a éste; de tal suerte que no es de encontrarse o de ser imaginada en ningún otro lugar, sino sólo en la materia.” Locke, John, *op. cit.*, II – IV, §1, ps. 105-106 [II – IV, §1, pág. 101]. Más adelante realizaremos extensos análisis fenomenológicos y genéticos acerca de este concepto de espacio y del modo como se crea en nuestra conciencia a partir de la experiencia de resistencia (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 3.1.2 y 3.1.3).

⁷³ “Todos los cuerpos del mundo presionando por todos los lados a una gota de agua no podrán jamás vencer la resistencia que ofrecerá, blanda como es, a que se toquen los unos o los otros, hasta que no se quite de en medio.” Locke, John, *op. cit.*, II – IV, §3, p. 107 [II – IV, §3, pág. 102].

⁷⁴ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3.

fenomenológicamente en nuestras percepciones de ellos indica que su manifestación ante nuestra conciencia no puede estar causada por ella misma, sino por el ente percibido en cada caso. El cual, por ese motivo, debe existir necesariamente fuera de nuestra conciencia para poder causar percepciones coherentes y consistentes en distintos sujetos: para que diferentes sujetos puedan percibir fenómenos sensibles idénticos entre sí en lo que respecta a esas cualidades formales universales, indiferentemente de las situaciones y condiciones que determinen en ese momento su subjetividad, y teniendo en cuenta el carácter de impuesto e independiente a nuestra voluntad que presenta el acontecimiento de ese fenómeno en la percepción sensible, es necesario considerar a los entes manifestados en ese fenómeno como existiendo de forma externa e independiente a esos fenómenos sensibles que causan; ya que, en caso contrario, si su existencia fuese inmanente a alguna de las conciencias de los sujetos que los perciben, sus percepciones por el resto de sujetos nunca presentarían la coherencia y consistencia señaladas con las percepciones de ese sujeto en cuestión. Luego podemos afirmar concluyentemente que aquellos entes físicos que percibimos en la experiencia sensible *existen efectivamente en un mundo externo a nuestra conciencia y presentan cualidades semejantes a las cualidades formales que percibimos en ellos a través de los fenómenos que causan en nuestra conciencia.*

¿Qué ocurre, en cambio, con los contenidos de conciencia que poseemos de sus cualidades sensibles? ¿Podemos considerar igualmente que son semejantes a las propiedades sensibles que los entes percibidos puedan poseer realmente? Que los contenidos de conciencia de esas cualidades sensibles posean una causa externa a nosotros puede, hasta cierto grado, ser presupuesto por nosotros sobre la base del hecho antes señalado de que su percepción es impuesta a nuestra conciencia, de que en su percepción nosotros representamos un papel completamente pasivo. Sin embargo, su alta dependencia de las circunstancias y características propias de la subjetividad en cuestión que lleva a cabo su percepción hace que nos resulte lógicamente inadecuado sostener esa semejanza entre los contenidos de conciencia que percibimos de esas cualidades sensibles y éstas mismas consideradas en los entes en sí. Podemos afirmar que presumiblemente *algo* existe en los entes físicos que percibimos que produce en nosotros esa percepción, y cuya existencia da cuenta de aquel carácter de impuesto que reconocíamos en su percepción; pero no tenemos fundamento adecuado alguno para poder deducir con firmeza que esa causa externa a nuestra subjetividad sea semejante a los fenómenos que produce en nosotros, dado que el elemento subjetivo de esas percepciones es excesivamente elevado.

Dicho de otro modo, y resumiendo todo lo anterior, podemos deducir la siguiente conclusión ontológica a partir de nuestros análisis epistemológicos: en los entes físicos en sí, de forma independiente a nuestra percepción o consideración ideal de ellos, están ontológicamente presentes en algún grado las cualidades formales de solidez, número, forma, extensión, movimiento y reposo, las cuales son percibidas por nosotros de modo idéntico o sumamente semejante al modo como ellos las poseen dado el alto grado de objetividad, coherencia y universalidad de esas percepciones; mientras que las percepciones de las cualidades sensibles que podemos realizar de ellos sólo poseen validez subjetiva, particular y contingente, en tanto que contenidos subjetivos de conciencia, mas no pueden nunca pretender tener validez objetiva-ontológica como representaciones de cualidades presentes ontológicamente en esos mismos entes considerados en sí⁷⁵. En la medida en que lo único que podemos predicar objetivamente

⁷⁵ “De donde, creo, es fácil sacar esta observación: que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de dichas cualidades, y que sus modelos realmente existen en los cuerpos mismos; pero que las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias en nada se les

de los entes externos en sí son las cualidades formales señaladas, podemos concluir que la percepción que llevamos a cabo de esas cualidades sensibles es causada por una causa desconocida por nosotros, que tanto puede ser semejante a los fenómenos que produce en nosotros como completamente dispar a ellos. Carecemos por completo de razones suficientes para poder deducir la naturaleza ontológica de la causa de los contenidos de conciencia relativos a esas cualidades sensibles, de modo que no podemos realizar absolutamente ningún tipo de afirmación ontológica respecto de ella, ni afirmativa ni negativa. Nunca podremos llegar a comprobar empíricamente el modo como esa causa produce cada percepción particular de sus cualidades sensibles; es más, su simple existencia como causa externa e independiente de ellas es inferida sólo como motivo lógico que fundamenta la imposición de esos fenómenos a nuestra conciencia. Siéndonos, por tanto, completamente imposible ningún tipo de experiencia de ella, ni semejante ni desemejante, lo que anula cualquier posibilidad de descripción ontológica. En la medida en que la validez epistemológica de los contenidos de conciencia que representan esas cualidades sensibles es completamente subjetiva, su vinculación adecuada a la causa externa que presuponemos que existe en los entes percibidos permanecerá siempre necesariamente fuera de nuestro alcance empírico: será una relación *insensible* para nuestra conciencia.

Es más, la propia existencia de las cualidades formales en los entes concretos que percibimos es igualmente insensible para nosotros en cuanto tal, puesto que la predicación ontológica de esas cualidades en los entes percibidos es *inferida* a partir de los fenómenos que percibimos de ellas, pero no derivada de una percepción directa en ellos de tales cualidades formales. Nunca percibimos el ente externo como tal con esas propiedades formales, sino el fenómeno ideal que (presuponemos) causa en nosotros. En este sentido, el ente real y sus propiedades formales objetivas sigue permaneciendo, estrictamente, *inaccesible para nosotros* (cumpliéndose así el requisito y las limitaciones epistemológicas impuestos por la naturaleza idealista de nuestra conciencia holista y solipsista), aunque a partir de este análisis epistemológico hayamos podido alcanzar al menos la certeza de que podemos predicar ontológicamente de esos entes las propiedades formales que percibimos en sus correspondientes fenómenos.

2.3.4 – Eliminación del acceso racional-deductivo a la realidad y replanteamiento crítico de la justificación epistemológica de la metafísica: la suficiencia epistemológica del fenómeno puro.

asemejan. Nada hay que exista en los cuerpos mismos que se asemeje a esas ideas nuestras. (...) Y lo que en idea es dulce, azul o caliente, no es, en los cuerpos que así llamamos, sino cierto volumen, forma y movimiento de las partes insensibles de los cuerpos mismos.” Locke, John, *op. cit.*, II – VIII, §15, p. 122 [II – VIII, §15, pág. 115]. Como se hará evidente en lo que sigue, esta afirmación típicamente lockeana de que la causa real de la percepción de las cualidades secundarias es una cierta combinación de las cualidades primarias de los cuerpos nos resulta completamente ilegítima, en tanto que supone un salto lógico desde el análisis epistemológico de la validez objetiva de las cualidades secundarias a la afirmación metafísica de su inexistencia en los cuerpos externos. Estrictamente, el análisis epistemológico de Locke no da motivos suficientes ni para negar ni para afirmar la existencia en los cuerpos externos de cualidades ontológicas semejantes a las cualidades secundarias que percibimos en ellos: si la conclusión es que no podemos inferir que las cualidades secundarias percibidas sean semejantes a las propiedades ontológicas realmente presentes en los cuerpos externos, entonces ninguna afirmación metafísica puede realizarse acerca de ellas consideradas en tales entes en sí, ni en una dirección ni en otra. Tan posible es que existan en ellos propiedades realmente semejantes a las que nosotros percibimos, pero que no se dé una relación causal suficientemente reconocible por nosotros como para poder inferir legítimamente tal hecho, como que no existan en absoluto. El análisis concluye en nuestra incapacidad para conocer directamente esas propiedades en los entes, pero no aporta, por lo tanto, ninguna conclusión metafísica acerca de que ellas, por sí mismas, existan o no efectivamente en los cuerpos.

Esta certeza recién alcanzada relativa a la legitimidad de la posibilidad que perseguimos de una descripción metafísica de los entes, por muy tentadora que nos resulte, parece, no obstante, ocultar tras de sí una grave deficiencia, que puede reconocerse en la misma afirmación en la que es formulada. Hemos concluido, en principio con el suficiente rigor científico, en la posibilidad de afirmar la existencia de ciertos entes reales externos a nuestra conciencia, de los que podemos predicar aquellas cualidades que percibimos en ellos a través de nuestros contenidos de conciencia relativos a las propiedades formales de solidez, número, forma, extensión, y movimiento y reposo. Con todo, esos entes, en sí mismos considerados, siguen quedando completamente alejados de nuestra consideración directa; ya que para nosotros su existencia real, externa, siempre resulta necesariamente insensible, imposible de ser constatada empíricamente. Afirmamos que existen entes reales externos como un *postulado teórico hipotético* válido para poder justificar y explicar el hecho de la consistencia y coherencia que presentan las percepciones que distintos sujetos experimentan en distintos momentos y diversas situaciones de esos supuestos entes reales. Pero, en principio, nada hay en el mismo fenómeno sensible de esos entes, considerado en su información epistémica, en su contenido, que nos obligue a deducir esa consideración externa de los entes que representan.

Este hecho despierta automáticamente nuestra sospecha, y nos obliga a formularnos una duda crítica que puede modificar por completo la dirección de nuestra investigación: ¿y si, en realidad, la pregunta por el mundo externo, el mismo problema metafísico que nos mueve a considerar si existen realmente entes de forma externa e independiente a nuestra conciencia y a los fenómenos ideales de esos entes, resultase, finalmente, sólo un *pseudoproblema*, una falsa cuestión impuesta innecesariamente a nuestra consideración científica de la realidad que experimentamos; de tal modo que, en realidad, el gran obstáculo inicial de todos nuestros planteamientos metafísicos no fuese más que un obstáculo autoimpuesto por nosotros sin verdadero fundamento para ello y conservado a lo largo de la historia de la filosofía como un error? ¿Cómo plantearíamos la cuestión acerca de la naturaleza metafísica de los entes en caso de comprobar definitivamente que dicha pregunta supone un salto desde nuestros contenidos de conciencia a la realidad de los cuerpos externos que, no sólo resulta lógicamente contradictorio, sino directamente epistemológicamente imposible? Quizá, arrastrados por la fuerza de la tradición, y confundidos por la aparente radicalidad del problema, hemos estado todo el tiempo ciegos ante el hecho fundamental de que, en el fondo, *no hay ningún problema real en la consideración objetiva de nuestros contenidos de conciencia*; de que, en último término, estos son *radicalmente originales*, fenomenización pura y primera de fenómenos que no representan a ningún ente exterior y anterior a ellos⁷⁶. Estrictamente considerada la cuestión, si todo lo que conocemos de

⁷⁶ “Mientras atribuyamos una existencia real a las cosas no pensantes, distinta de su ser percibidas, no sólo es imposible que conozcamos con evidencia la naturaleza de algún ser real no pensante, sino incluso su existencia. De ahí que veamos que los filósofos desconfían de sus sentidos y dudan de la existencia del cielo y de la tierra, de todo lo que ven o sienten, incluso de sus propios cuerpos. Y, después de todo el trabajo y esfuerzo de pensamiento, se ven obligados a admitir que no podemos alcanzar ningún conocimiento autoevidente o demostrativo de la existencia de las cosas sensibles. Pero toda esta incertidumbre, que tanto asusta y confunde a la mente y convierte a la *filosofía* en algo ridículo a los ojos del mundo, desaparece si atribuimos una significación a nuestras palabras y no nos entretenemos con los términos *absoluto*, *externo*, *existir* y otros parecidos, que no sabemos qué significan.” Berkeley, George, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Volume Two: A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Thomas Nelson and Sons Ltd, Toronto, 1949, I, §88, p. 79 [Edición española:

los entes hipotéticamente externos es aquello que estos presentan fenomenológicamente en nuestros contenidos de conciencia, ¿por qué necesitaríamos suponer la existencia de tales entes más allá de nuestra conciencia para poder elaborar una ciencia metafísica descriptiva de esa realidad? Incluso en caso de que llegásemos a demostrar suficientemente, del modo que sea, que efectivamente los contenidos de conciencia referentes a entidades que consideramos reales, existentes de modo independiente, representan adecuadamente esas entidades externas, ¿qué material epistémico ganaríamos para nuestra ciencia metafísica con ello? Finalmente, aun quedando establecida la realidad externa y autónoma de las entidades metafísicamente conocidas y descritas, ello no anularía en ningún caso la determinación *a priori* del alcance inmanente de nuestras facultades de conocimiento, que limita cualquier aprehensión cognoscitiva que podamos llevar a cabo de cualesquiera contenidos epistémicos a la manifestación fenomenológica e inmanente de estos como *contenidos de vivencias inmanentes* a nuestra conciencia. De modo que, incluso si aceptásemos que la realidad que describe la metafísica existe realmente allende nuestro campo de conciencia, todo nuestro conocimiento metafísico, no obstante, *seguiría quedando enraizado en, y necesariamente limitado a, los contenidos de conciencia que representarían a esas entidades*: sin que nos fuera en absoluto posible llegar a conocer algo de ellas directamente en su propia realidad externa que no ofreciera su correspondiente representación ideal inmanente a nuestra conciencia. ¿Qué puede inducirnos entonces a pensar que existen entidades detrás de los fenómenos de nuestras vivencias, en el intento de justificar que podamos conocerlos adecuadamente mediante esos contenidos inmanentes, si éstos suponen absolutamente todo cuanto conocemos?

Todo el «problema del mundo externo» puede, en este sentido, derivar en realidad de un mal planteamiento de la cuestión por parte de los filósofos a lo largo de toda la historia de la filosofía. Pues, si resultase que la necesidad de que los entes conocidos sean externos a nuestra conciencia para poder conocerlos objetivamente no fuese más que un supuesto que introducimos acríticamente en nuestras investigaciones metafísicas antes de examinar adecuadamente nuestro conocimiento de esos mismos entes, y no la conclusión del examen de la posibilidad epistemológica de ese conocimiento, entonces cualquier análisis epistemológico posterior de nuestro acceso a ellos no puede más que resultar aporético, puesto que nosotros mismos hemos introducido la contradicción en nuestro propio análisis al obligarnos a dar un paso en sí mismo lógicamente imposible. Desde ese momento, da igual que concibamos nuestros contenidos de conciencia como siendo innatos o como proviniendo de la experiencia; o, para retomar nuestra formulación anterior, como estando causados por nosotros mismos o por causas externas a nuestra subjetividad e independientes de ella. Pues, en último término, siempre estaremos intentando encontrar en ellos algo que por necesidad esencial escapa completamente a nuestra capacidad cognoscitiva, algo radicalmente insensible e inaccesible en cuanto tal. De ser esto cierto significaría que la dificultad que los filósofos han encontrado a la hora de refutar la negación idealista de la existencia del mundo externo es una dificultad, de hecho, autoimpuesta, ya que procedería de los propios supuestos en los que se basan para concebir cómo sería posible tal refutación, e igualmente absolutamente innecesaria, en tanto que la refutación de la negación idealista no evitaría tampoco el funcionamiento holista y solipsista de nuestra subjetividad que genera tal negación.

Es necesario que nos planteemos esta posibilidad seriamente en todas sus consecuencias. De ser cierta, no sólo podríamos librarnos de una de las mayores

Tratado sobre los principios del conocimiento humano, Editorial Gredos, Madrid, 1982, trad. Concha Cogolludo Mansilla, I, §88, pág. 107].

dificultades que arrastra la historia de la filosofía a lo largo de los siglos, sino que igualmente evitaríamos errores estructurales de consideración e investigación que pudieran afectar a otros campos del estudio de la realidad, a todas las ontologías regionales que dependen de la ontología universal que supone la metafísica, como son el estudio ético-político de la realidad humana o el estudio físico y biológico de la naturaleza. Así, si finalmente comprobásemos que la naturaleza metafísica y ontológica de los entes que suponen los objetos intencionales de nuestras vivencias queda completa y perfectamente reflejada en el contenido de éstas, en la medida en que no hay ningún ente real anterior a sus fenómenos, y que, por lo tanto, estos mismos son la *pura generación metafísica original de esos entes*⁷⁷, entonces podríamos concluir con tranquilidad en la directa posibilidad de conocer su naturaleza metafísica. Pues, precisamente, dicha naturaleza está y ha estado en todo momento presente ante nuestros ojos sin ningún tipo de velo u obstáculo. Y, en esa justa medida, nos es completa y perfectamente accesible.

Evidentemente, aceptar esta posibilidad, es decir, aceptar que toda investigación metafísica tradicional se levanta desde el primer momento sobre un error de consideración al querer tomar los contenidos de nuestra conciencia como representaciones de algo anterior a ellos mismos, en vez de como generaciones puras y originales del ser de su propio contenido epistémico, conlleva modificar de forma íntegra nuestra concepción de la metafísica como tal; lo cual implica, a su vez, una redefinición completa del «problema del mundo externo», así como del planteamiento de la naturaleza ontológica de los entes intramundanos. Puesto que la consideración de una generación metafísica original ideal de los entes externos convierte toda metafísica realista materialista en una *metafísica realista de corte idealista* (a pesar de la aparente contradicción en los términos). Para esta versión del estudio metafísico, la afirmación de la existencia de los entes intramundanos allende nuestra conciencia, es decir, la pertenencia de los entes con los que nos relacionamos a un mundo externo a nuestra conciencia que la engloba, y no al revés, debe tomar en consideración esos entes externos no como cuerpos físicos, materiales, efectivamente existentes en un espacio geométrico material, según la concepción tradicional de la existencia, sino como siendo los objetos intencionales de esas mismas vivencias presentes en nuestra conciencia: no son nada más, pero tampoco absolutamente nada menos, que contenidos de conciencia; los cuales, pese a todo, están igualmente englobados por el mundo que ellos mismos pueblan, y cuya existencia trasciende asimismo las vivencias a cuya manifestación se reduce su ser. Es decir, la aceptación de la posibilidad de que la tesis acerca de la existencia de un mundo externo material y extenso independiente a nuestra conciencia resulta finalmente innecesaria a la hora de realizar un estudio metafísico de los entes que conocemos como existiendo realmente, y no como siendo meramente imaginados por nuestra conciencia, implica como una consecuencia directa la modificación de los conceptos de «ente externo» y de «mundo externo», dado que ya no pueden seguir incluyendo las notas de extensión real y naturaleza material que la metafísica tradicional predica de ellos.

La necesidad de verificar si esta posibilidad teórica es cierta o no nos obliga a revisar la investigación que nosotros mismos hemos llevado a cabo hasta este punto, para intentar comprobar si en ella la pregunta acerca de la existencia real e independiente de los entes que conocemos como objetos intencionales de nuestras vivencias es una pregunta formulada verdaderamente como consecuencia del análisis

⁷⁷ Entendiendo esta generación metafísica en el sentido en que ya quedó establecida la naturaleza genética del ser, esto es, como la generación original de esos entes en tanto que acontecimiento delimitado de la producción genética que constituye la esencia metafísica del ser.

epistemológico de esas mismas vivencias, o si, por el contrario, su planteamiento ha venido exigido por un posible presupuesto acrítico mantenido subrepticamente a lo largo de toda nuestra consideración y nunca explicitado adecuadamente.

Recordemos que en nuestra investigación el análisis epistemológico de los fenómenos que nos informan de los entes, en tanto que contenidos inmediatos de nuestra conciencia y material directo de nuestras vivencias, venía motivado por la necesidad de considerar epistemológicamente nuestros contenidos de conciencia antes de examinarlos metafísicamente desde el momento en el que comprobamos que cualquier pregunta acerca de la naturaleza metafísica de los entes que conocemos hace referencia, no a esos entes en sí mismos considerados, sino a esos entes en tanto que objetos intencionales ideales de nuestras vivencias e inmanentes a ellas⁷⁸. Recogimos en aquel momento este requisito de nuestra investigación metafísica haciendo referencia a los dos modelos de verdad implicados en el análisis epistemológico de la legitimidad de esa investigación metafísica: la verdad como adecuación y la verdad como coherencia; de manera que antes de plantearnos cualquier cuestión acerca de la verdad como adecuación entre nuestros contenidos de conciencia y los entes que aparentemente representan era necesario justificar el funcionamiento epistemológicamente coherente y consistente de las facultades de conocimiento que estarían implicadas en esa verdad como adecuación⁷⁹.

En un primer momento, esta comprobación fundamental de la naturaleza idealista de todo nuestro material de conocimiento supuso una crisis para nuestro proyecto metafísico, ya que impuso la necesidad de justificar adecuadamente la vinculación entre epistemología y metafísica. Pues, tal y como nos pareció en aquél momento, el hecho de que el conocimiento que podemos tener acerca de un ente considerado por nosotros como externo sea necesariamente alcanzado mediante su correspondiente fenómeno ideal, y no mediante una percepción directa de él, dibujaba en el horizonte la terrible posibilidad del escepticismo y la consecuente anulación de la validez de cualquiera de nuestros conocimientos. Nos pareció correcto aceptar la tesis de que, una vez asentado el planteamiento idealista como descripción verdadera de la naturaleza metafísica de nuestra subjetividad, el escepticismo encontraba un camino abierto para llegar a deslegitimar la propia manifestación fenoménica del contenido de nuestras vivencias. De modo que, o encontrábamos una garantía de certeza de la validez objetiva de nuestros conocimientos que justificase el tomar en consideración nuestros contenidos de conciencia como representaciones de los entes externos ontológicamente semejantes a ellos, o el idealismo inicialmente introducido desembocaría en un solipsismo absoluto y holísticamente limitado en el que ningún contenido de conciencia pudiera ser tomado en consideración como material epistémico objetivo por no estar adecuadamente legitimada la distinción entre la fenomenalización de un contenido objetivo y la de uno plenamente subjetivo.

Siguiendo ese camino desembocamos, en primer lugar, en la verdad del *cogito* como afirmación fundamental de la radical imposición de los fenómenos ante nuestra conciencia. Alcanzamos en ese momento la tesis central de que, por muy débil o limitada que pueda ser la capacidad intelectual de nuestras facultades de conocimiento, dicha limitación nunca afecta en absoluto a la imposición como tal de nuestros contenidos de conciencia, la cual debe ser aceptada en su fatalidad y nunca puesta en duda. Basándonos en esta tesis fundamental, y llevando a cabo un análisis epistemológico de la naturaleza ontológica de nuestros contenidos de conciencia, realizamos la demostración de la existencia de contenidos de conciencia infinitos como

⁷⁸ Cfr. *supra*, Apartado 2.3.1.

⁷⁹ Cfr. *supra*, Apartado 2.3.2.

garantía de posibilidad de certeza objetiva de nuestro conocimiento, y asimismo como condición de posibilidad de la apertura de nuestra conciencia solipsista idealista a la consideración de sus propios contenidos de conciencia.

A partir de ahí, nuestra investigación se centró en el análisis de la naturaleza epistemológica de nuestros contenidos de conciencia, movidos por el objetivo marcado de comprobar en qué medida éstos podrían resultar el punto central de partida de un estudio metafísico de los entes externos que representaban⁸⁰. Atendiendo entonces a la naturaleza representacional de los fenómenos que recibimos por percepción externa, nos preguntamos en qué medida podíamos aceptar que sus contenidos de conciencia sean semejantes a los entes externos que representan, y en qué medida, consecuentemente, podíamos describir la naturaleza ontológica real de esos entes externos desde aquéllos. Finalmente, la presencia en nuestros fenómenos de entes físicos de ciertas cualidades formales universales que manifestaban una coherencia y consistencia máxima entre sí en diferentes percepciones y distintos sujetos, con independencia de las circunstancias y variaciones que esos sujetos experimentasen, nos llevó a concluir en que esos entes mismos debían existir en la realidad y causar nuestras percepciones, a pesar de que en sí mismos considerados esos entes sigan resultando necesaria e impertinente insensibles por mucho que afirmemos su existencia real, puesto que de ese modo podemos justificar y explicar la coherencia y consistencia de sus correspondientes fenómenos sensibles.

Revisando de este modo todo el proceso que hemos llevado a cabo hasta este punto, confirmamos efectivamente que toda la cuestión dirigida a comprobar la existencia real y anterior a nuestras vivencias de esos entes que queremos conocer metafísicamente parte de concebir a nuestros contenidos de conciencia como poseyendo una *función representacional*, desde la necesidad de legitimar la verdad concebida como coherencia, puramente inmanente a nuestra conciencia, y, por lo tanto, plenamente accesible a ella, como fundamento de la verdad entendida como adecuación, dependiente de la existencia efectiva de un mundo externo a nuestra conciencia. Es ese carácter representacional presupuesto en la manifestación fenomenológica de los entes intramundanos en nuestras vivencias lo que legitimaría epistemológicamente el que el conocimiento inmanente y absolutamente idealista que poseemos de ellos pueda ser considerado, con todo, como un acceso legítimo y objetivo a la realidad externa a nuestra subjetividad, que alejaría al conocimiento metafísico objetivo de la realidad de la pura descripción de un contenido de conciencia subjetivo plenamente inmanente y, como tal, posiblemente ficticio. La necesidad de legitimar nuestro conocimiento metafísico en los términos de una adecuación con el ser real, para así poder distinguir los campos de aplicación de la metafísica y la epistemología, nos llevó entonces a sostener que nuestros contenidos de conciencia poseen una naturaleza representacional justificada por motivos causales, cuyo análisis nos dirigió forzosamente a estudiar la semejanza objetiva entre esos contenidos de conciencia y los entes externos reales que los causan, y a los que presuntamente representan. Esa necesidad nos condujo, igualmente, una vez señalada en la tesis del *cogito* la radical pureza e inmanencia de nuestras vivencias, a seguir considerándolas como efectos de una causa que podía ser inmanente a nuestra conciencia o externa a ella, a pesar de la contradicción que esta última posibilidad introduce respecto de lo sostenido en la misma tesis del *cogito*. Por lo tanto, seguimos manteniendo la consideración de la función representacional de nuestros contenidos de conciencia, en esta ocasión bajo el disfraz del principio lógico de causalidad.

⁸⁰ Cfr. *supra*, Apartado 2.3.3.

Ahora bien, ¿de dónde procede la legitimidad de esa concepción representacional de los fenómenos de nuestras vivencias? ¿Son esos mismos fenómenos los que muestran por sí un carácter representacional, o somos nosotros los que así los interpretamos? Habiendo localizado en el paradigma representacional la condición de posibilidad de la metafísica, entendida en sentido tradicional como descripción del mundo externo, la factibilidad de una ciencia metafísica tal depende estrictamente de la justificación epistemológica adecuada de la posibilidad y corrección lógicas de esa naturaleza representacional de nuestros contenidos de conciencia. Por ello, para poder comprobar entonces hasta qué punto es legítimo y necesario este paradigma representacional impuesto por la noción de verdad como adecuación, analicemos directamente un caso concreto de percepción; pero no un caso cualquiera de percepción, sino uno específico de percepción externa, ya que es en ella en la que más validez y necesidad presenta para nuestros propósitos científicos la confirmación de esa función representacional de nuestros contenidos de conciencia.

Pongamos entonces como ejemplo la percepción que puedo tener de esta mesa sobre la que me apoyo al escribir estas líneas, con el objetivo de localizar en su manifestación fenomenológica un elemento fenomenológicamente constatable que justifique suficientemente la posibilidad de sostener el carácter representacional⁸¹ del fenómeno inmanente a nuestra conciencia. Su fenómeno, la manifestación ideal de esta mesa en mi percepción y del entorno que la rodea, aporta cierta información epistémica a mi conciencia, un cierto contenido semántico. Percibo, por ejemplo, que la mesa es rectangular, marrón, de una cierta altura, ya antigua y deteriorada, y otras notas sensibles semejantes, algunas de ellas pertenecientes a las cualidades antes denominadas por nosotros como formales y otras propias de sus cualidades sensibles particulares. Todas ellas son directamente aprehensibles en el mismo fenómeno de la mesa puramente considerado, y predicables, por tanto, del ente ideal «mesa» que supone su objeto intencional. ¿Dónde puede residir la percepción del carácter representacional de tal fenómeno? ¿Sobre qué elemento de la vivencia perceptiva, ya sea en su respecto material o en su dimensión formal, se levanta la consideración de ese contenido aprehendido como representando un ente anterior a él, que diferenciaría a esta percepción real de una alucinación? ¿Es una cualidad más de la mesa que percibo, o una dimensión formal de la relación entitativa que establezco con ella, y que depende de la estructura formal implicada en la categoría lógica de vivencia perceptiva externa como tal?

Podemos rechazar fácilmente la primera de las opciones, puesto que nada hay en la mesa como tal ni en sus propiedades, tal y como acontece en el seno de mi percepción, que suponga una suerte de propiedad ontológica de “representacionalidad”. La mesa posee efectivamente ciertas propiedades ontológicas sensibles y formales, pero ninguna de ellas da cuenta de un supuesto carácter representacional de esa mesa como objeto de mi percepción.

Por lo tanto, la afirmación de tal función debe venir exigida por alguna dimensión formal de mi vivencia de percepción de la mesa globalmente considerada, y no por una característica ontológica del fenómeno que se manifiesta como su contenido material. Las propiedades formales que comprobamos en dicha percepción son su

⁸¹ Debemos recordar aquí que utilizamos el concepto de «representación» en el sentido literal de re-presentación, a saber, como un re-presenciar algo anterior y distinto de ese fenómeno, y no en el sentido simple de que ese fenómeno suponga o contenga una imagen o representación como tal. Es este sentido de traer de nuevo a presencia algo anterior a la manifestación fenomenológica del fenómeno lo que está implicado en la vinculación entre el paradigma representacional que estamos cuestionando y el modelo tradicional de verdad como adecuación.

carácter de impuesta a mi conciencia, su independencia a mi voluntad, su intensidad y fuerza, su coherencia con el resto de mis percepciones... Pero, en ningún caso, un carácter representacional como tal. Ciertamente, reconocemos en la percepción sensible de esta mesa, por una necesidad esencial dependiente de la propia esencia del modo vivencial «percepción externa», una suerte de imperativo fenomenológico que nos fuerza a considerar el ente percibido, la mesa, como real, como efectiva y realmente presente ante nosotros en su existencia fáctica, que la diferencia formalmente de otros tipos de vivencias cuyo objeto es claramente inmanente, como el recuerdo o la imaginación⁸². En la percepción externa *sentimos* que su objeto intencional está delante de nosotros, y no que nosotros lo *ponemos*. Pero, aun teniendo en cuenta este detalle propio de la percepción, a pesar de ello nos vemos igualmente forzados a reconocer que, fenoménicamente considerado en sí mismo, el fenómeno sensible de la mesa que percibo no presenta en absoluto ninguna referencia o índice sintomático que remita a algo externo a él, y que en esa medida pueda ser interpretado o categorizado bajo la función de representación⁸³. De ser así, sería perfectamente posible distinguir fácilmente, tomándolas en sí mismas, y sobre la base de ese peculiar «presentar en persona su objeto» propio de la percepción externa, entre una percepción real y una alucinación. Sin embargo, lo problemático de las alucinaciones, y en general de cualquier ilusión o engaño perceptivo, es, precisamente, que son experimentados exactamente bajo las mismas condiciones formales que las percepciones externas reales. Lo cual hace imposible distinguir entre una percepción externa de algo real y una alucinación de algo irreal simplemente tomando en consideración a las vivencias como tales⁸⁴.

Podemos concluir, entonces, que el hecho de considerar nuestros contenidos de conciencia, que juzgamos como objetivos en tanto que se refieren a la realidad externa a nuestra conciencia, como representaciones de algo otro de ellos se debe a un *presupuesto* acriticamente introducido por nuestra posición teórica relativo a la necesidad de vincular adecuadamente esos contenidos de conciencia con sus hipotéticas causas externas para así poder distinguir entre los contenidos de conciencia con validez epistemológica objetiva y los que poseen validez meramente subjetiva; presupuesto que, por tanto, no responde a nuestra exigencia de depuración total e inocencia investigadora planteada como método de nuestra investigación. Ese carácter representacional que predicamos de nuestros contenidos de conciencia, y que nos mueve a preguntarnos acerca de la existencia real externa de los entes que son representados por ellos, es planteado entonces por nosotros como consecuencia de un «axioma realista de base» de

⁸² Esta característica del modo vivencial «percepción externa» es la que Husserl señala al indicar que lo presente en ella se manifiesta con presencia real [*real*] o en persona [*leibhaftig*].

⁸³ “FILONÚS: ¿Cómo puede concluirse que, porque pueda pronunciar la palabra *movimiento* sin más, sea capaz de formar en mi mente la idea de movimiento con exclusión de todo cuerpo? (...) ¿Es posible, sin embargo, que la mente forme y capte distintamente una tal idea abstracta de extensión, sin ningún tamaño ni figura determinada, ni cualidad sensible alguna?” Berkeley, George, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Volume Two: Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Thomas Nelson and Sons Ltd., Toronto, 1949, I, p. 193 [Edición española: *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, introducción, traducción y notas de Concha Cogolludo Mansilla, I, pág. 113]. La propiedad formal de la solidez que presentan los cuerpos táctilmente percibidos, tal y como señalamos en su momento, sí refleja esa referencia a una trascendencia; pero ni siquiera esa referencia cae bajo la función de representación, sino que más bien está referida a un cuerpo otro distinto del percibido que impide ser violado y traspasado en sus límites de figura.

⁸⁴ “... -la apariencia «materialmente» tomada —es algo / que se me ofrece, algo que comparece ante mí, igual que la realidad. Después sabré que es un testigo falso; pero al comienzo no es más que un testigo, y tiene tanta voz como cualquiera.” Millán-Puelles, Antonio, *La estructura de la subjetividad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1967, págs. 16-17.

toda postura realista tradicional (metafísica y epistemológicamente sostenida), desde el que partimos implícitamente cuando aceptamos que la distinción entre la validez objetiva y subjetiva de todo material epistémico posible se fundamenta en una relación causal presente entre él y un supuesto ente real externo e independiente. En último término, toda la tradición metafísica y epistemológica de corte realista ha querido fundamentar la validez objetiva de ciertos conocimientos en la naturaleza estable del ente externo, de manera que, siendo ésta independiente de nuestra conciencia, también lo sería la validez del conocimiento que elaborásemos a partir de los materiales epistémicos causados por ellos en la inmanencia de nuestra subjetividad. Esta tesis, esta posición *estática* de la metafísica tradicional y de la epistemológica vinculada a ella, es la que denominamos como «axioma realista de base». Tesis que, efectivamente, no ha sido discutida por nosotros al aceptar el modelo de verdad como adecuación, sino que se ha introducido implícitamente como fundamento oculto de nuestros análisis epistemológicos.

No encontrando entonces en los fenómenos que percibimos de entes externos más que las propiedades ontológicas que tales fenómenos muestran de esos entes, pero nada semejante a una suerte de referencia «metaepistemológica» a algo externo a nuestra conciencia, la conclusión necesaria de ese análisis es que el ser que constituye a los entes, incluidos los llamados externos, es el que poseen como contenidos de conciencia inmanentes a nuestra subjetividad, y nada más⁸⁵. La presencia de esos entes en los fenómenos en los que los percibimos es absolutamente *original*, no hay nada detrás de esos fenómenos que podamos confirmar (o rechazar) como actuando como causa de nuestras percepciones. En este sentido, el ser, la entidad, de todos los entes aparentemente externos que percibimos se muestra de forma completa, inmediata y original en nuestras vivencias, su fenomenalización idealista inmanente no es una manifestación parcial y sólo semejante a algo anterior, sino única y exclusivamente su inmediata generación metafísica⁸⁶. Y la negación de esta tesis, en sí por supuesto lógicamente posible, resulta, no obstante, inútil a fuerza de ser falseada tanto por sus consecuencias como por su justificación. Pues sostener que no se cumple lo afirmado, y que los fenómenos a los que tenemos acceso sólo son fenomenalizaciones parciales que representan una realidad más completa y compleja, no encuentra, ni una justificación adecuada, en tanto que no podemos nunca trascender esos mismos fenómenos para compararlos con la realidad exterior a ellos y demostrar así su parcialidad, ni consecuencias suficientemente importantes como para legitimar la tesis en la que se apoya esa afirmación, ya que establecer el imperativo de buscar más allá de nuestros contenidos de conciencia dada su insuficiencia gnoseológica no nos permite, simplemente por sí mismo, trascenderlos de hecho.

Ello implica, por tanto, que el ser de los entes que percibimos, y cuya objetividad considerábamos erróneamente como estando fundamentada en la existencia real de entes externos a nuestra subjetividad, encuentra radicalmente su condición de posibilidad, así como su límite de predicabilidad, en el hecho de ser o no percibidos idealmente por una conciencia: el análisis lógico adecuado de nuestros contenidos de

⁸⁵ “Mientras los hombres pensaron que las cosas reales subsistían sin la mente y que su conocimiento sólo era real en la medida en que se conformaba a las *cosas reales*, se seguía de ello que no pudieran estar seguros de tener en absoluto ningún conocimiento real. Porque, ¿cómo se podría saber que las cosas que se perciben se conforman a aquéllas que no se perciben, o existen sin la mente?” Berkeley, George, *A treatise concerning...*, I, §78, p. 78 [I, §86, pág. 106].

⁸⁶ “Lo que mide al ser de la aparición es, en efecto, el hecho de que ella *aparece*. Y, puesto que hemos limitado la realidad al fenómeno, podemos decir del fenómeno que *es* tal como *aparece*. ¿Por qué no llevar la idea hasta su límite, diciendo que el ser de la aparición es su aparecer?” SN, Introduction – III, p. 16 [Introducción – III, pág. 17].

conciencia como fenomenización original y directa de los entes conlleva la afirmación metafísica de que el ser de esos entes depende ontológicamente del hecho de ser o no percibidos por una conciencia subjetiva que los aprehenda como contenidos objetivos de sus vivencias. Se trata, a fin de cuentas, de aceptar como tesis metafísica aquel «ser-para» de todo contenido de conciencia que ya formulamos como condición epistemológica de su fenomenización.

Encontramos así, finalmente, una *primera tesis metafísica fundamental*, ligada completamente al análisis epistemológico de nuestros contenidos de conciencia, según la cual se cumple para todo ente que su *esse est percipi*; esto es, que su existencia efectiva viene determinada metafísicamente de forma directa por el hecho de ser o no percibidos como contenido de conciencia de los sujetos que poseen vivencias dirigidas intencionalmente a ellos. El acto productivo que caracteriza esencialmente al ser es, entonces, la misma acción de manifestación fenomenológica de nuestros contenidos de conciencia, y no la producción de hipotéticos entes externos a ella⁸⁷.

De este modo conseguimos vencer la dificultad científica generada por la aceptación del idealismo y por el posible escepticismo que se seguiría de éste en el caso de aceptar que no es posible conocer científicamente el mundo, es decir, que no es posible elaborar una ciencia metafísica sobre el ser; y lo hemos conseguido, paradójicamente, situándonos en su propio terreno y aceptando su misma tesis. En efecto, si la duda escéptica relacionada con el idealismo niega la posibilidad de conectar nuestros contenidos de conciencia con un hipotético mundo externo, en la medida en que ambas entidades poseen naturalezas completamente diferentes y absolutamente alejadas metafísicamente, nuestro análisis lógico de la naturaleza epistemológica de esos contenidos de conciencia, depurado del error que suponía introducir acriticamente la pretensión de vincularlos necesariamente con entes realmente existentes de forma externa a nosotros, acepta esta imposibilidad y la asume como punto de partida; moviéndonos así a elaborar un planteamiento metafísico y epistemológico en el que tal imposibilidad de contacto extrasubjetivo con un mundo externo e independiente, lejos de ser un obstáculo, se convierte, de hecho, en pilar fundamental⁸⁸.

En último término, nuestro conocimiento del mundo estrictamente considerado no se ve afectado ni por la afirmación realista del mundo externo ni por la negación de nuestro acceso a él por parte de la duda escéptica, por lo que ambos planteamientos resultan sinsentidos. Por una parte, si aceptamos la tesis escéptica acerca de la imposibilidad de acceder desde nuestras vivencias a los entes externos y extraños a ellas, nos situamos en un contexto teórico semejante al que acabamos de dibujar nosotros. Pues en dicho contexto los contenidos de conciencia nada tendrían que ver con los hipotéticos entes externos y, por lo tanto, cualquier consideración acerca de la información epistémica que aportan estaría obligada a tomar en consideración única y exclusivamente esos mismos contenidos como tales, y nunca cualquier otra entidad con la que supuestamente éstos estuvieran relacionados.

⁸⁷ “La percepción inmanente es por sí misma el acto dador.” Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XXXVI: Transzendentaler Idealismus*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, 4, St. 65. “La fenomenología no es una teoría de las apariencias, una teoría que se dejara atrás el ser real de las cosas. La fenomenología nos muestra que tal ser real se encuentra íntegramente en la manera misma en que se nos da, en las apariencias; nos muestra que *el ser es su propia revelación*.” FFC, IV, pp. 164-165 [IV, pág. 173].

⁸⁸ Berkeley llega a presentar una cierta reducción al absurdo del realismo materialista, como un punto de partida de su pensamiento, en unos términos realmente semejantes a la famosa duda escéptica de Gorgias: “En resumen, si existiesen cuerpos externos, sería imposible que llegásemos alguna vez a conocerlos; y, si no existiesen, tendríamos las mismísimas razones que tenemos ahora para pensar que existen.” Berkeley, George, *A treatise concerning...*, I, §20, p. 49 [I, §20, pág. 64].

E igualmente, por otra parte, si aceptamos la tesis según la cual existe un mundo externo a nosotros, de carácter material, anterior a nuestros contenidos de conciencia de naturaleza subjetiva e independiente de ellos, cualquier argumentación o intento de demostración dirigido a explicar cómo entramos en contacto con esos entes materiales desde contenidos de conciencia de una naturaleza metafísica absolutamente diferente a la suya desemboca necesariamente en la contradicción epistemológica, a la que arribamos nosotros anteriormente, que supone defender la semejanza entre los fenómenos de nuestras vivencias y esos entes externos a pesar de la imposibilidad inmanente a nuestra conciencia de percibir esos entes en sí y, por ello, de realizar la comparación adecuada que justificaría dicha afirmación de semejanza.

En definitiva, sólo existen tres opciones a la hora de afirmar firmemente, desde un realismo metafísico tradicional, que conocemos los entes reales: o bien esos entes externos son percibidos por nosotros de forma directa, de modo que serían conocidos por nosotros como contenidos de conciencia, ya que por necesidad esencial sólo tenemos acceso a éstos, y perderían entonces su carácter externo y material para reducirse, finalmente, a los contenidos mismos que ya aceptábamos de partida⁸⁹; o bien dichos entes son conocidos a través de los fenómenos que causan en nosotros, siendo, sin embargo, esa relación causal y la consecuente semejanza que presuponemos entre causa y efecto insensible para nosotros, es decir, radicalmente inexperimentable, lo que supondría la contradicción de defender un conocimiento generado desde un completo desconocimiento⁹⁰; o bien, por último, defendemos que esos entes son conocidos por nosotros, de nuevo, a través de nuestros contenidos de conciencia, quedando comprobada la relación causal presente entre ellos a través de un análisis causal de los últimos semejante al que hicimos nosotros al principio de nuestra investigación, de manera que la causa real de estos contenidos es conocida por nosotros sólo por su relación con ellos, lo que implica, estrictamente considerado, atribuirle igualmente una naturaleza subjetiva a esa causa al convertirla en un cierto contenido ideal límite que proyectamos incongruentemente a la realidad externa⁹¹. Cualquiera de las tres opciones, por tanto, desemboca finalmente en la existencia única y exclusiva de nuestros contenidos de conciencia, y en el hecho tan subrayado y marcado por nosotros de que sólo los conocemos a ellos. De modo que, tal y como afirmaba el escepticismo

⁸⁹ “FILONÚS: Al decir que *cada objeto sensible tiene aquel color que vemos en él* conviertes los objetos visibles en sustancias corpóreas, lo que implica que, o bien esas sustancias corpóreas son cualidades sensibles, o, si no, que hay algo además de las cualidades sensibles percibidas por la vista. Pero como en este punto estábamos antes de acuerdo y tú todavía lo mantienes, resulta como consecuencia evidente que tu sustancia corpórea no es nada distinto de las cualidades sensibles.” Berkeley, George, *Three Dialogues...*, I, p. 183 [I, pág. 100].

⁹⁰ “FILONÚS: Nuestro razonamiento siempre se ha ocupado de las cosas sensibles, que has definido como las cosas que *percibimos inmediatamente por los sentidos*. Por tanto, no sé nada de cualesquiera otras cualidades a que te refieras, distintas de éstas, ni corresponden al tema en discusión. Puedes, ciertamente, pretender que has descubierto ciertas cualidades que no percibes y afirmar que esas cualidades insensibles existen en el fuego y en el azúcar. Pero no alcanzo a ver qué utilidad puedes encontrar en ello para tu propósito actual.” *Ibidem*, I, p. 180 [I, págs. 95-96].

⁹¹ “FILONÚS: ¿Lo llamas *substrato material*? Por favor, ¿por cuál de tus sentidos tienes conocimiento de ese ser? HILAS: En sí mismo no es sensible. Sólo se perciben por los sentidos sus modos y cualidades. FILONÚS: Supongo, entonces, que ha sido a través de la reflexión y la razón como has obtenido la idea del mismo. HILAS: No pretendo tener una idea positiva adecuada de dicho substrato. Sin embargo, deduzco que existe, porque no es posible concebir que las cualidades lo hagan sin un soporte. FILONÚS: Parece, pues, que tienes sólo una noción relativa del mismo, es decir, que únicamente lo concibes al pensar la relación que mantiene con las cualidades sensibles.” *Ibidem*, I, p. 197 [I, pág. 118]. En esta cita Berkeley está en realidad criticando la noción lockeana de sustancia como soporte desconocido pero necesariamente presupuesto de las cualidades conocidas por percepción; sin embargo, su argumento puede aplicarse igualmente al razonamiento aquí formulado por nosotros.

vinculado con el idealismo al que nos enfrentábamos, resulta contradictorio afirmar desde una conciencia idealista solipsista y absoluta como la nuestra que tengamos acceso a un mundo material metafísicamente alejado por un abismo de los fenómenos que conocemos de él.

Paradójicamente, nuestro esfuerzo por rebatir al idealismo elaborando un planteamiento epistemológicamente realista que nos permitiera justificar y fundamentar una postura realista de corte metafísico ha desembocado en la necesidad de aceptar la misma tesis idealista que pretendíamos superar, pero ello justamente para poder elaborar una *metafísica idealista* que respete adecuadamente el modo como tenemos acceso a los entes que conocemos. Siendo nuestro propósito refutar el idealismo, nuestro análisis depurado del modo como conocemos el mundo ha demostrado que, lejos de necesitar ser refutado, el idealismo es el único sistema teórico que verdaderamente describe y respeta la naturaleza metafísica y epistemológica de nuestra subjetividad y, con ello, del ser que se manifiesta en sus contenidos.

2.3.5 – Nuevo acercamiento a la pregunta por el ser desde presupuestos fenomenológicos: el retorno «a las cosas mismas» y la recuperación del mundo como redefinición del objeto de estudio de la metafísica.

Mientras inconscientemente manteníamos el presupuesto que hemos definido como «axioma realista de base» y nos movíamos por la presuposición de que nuestra percepción del ente real es inmediata, es decir, por la creencia de que percibimos realmente el ente que existe efectivamente (en los términos de un realismo natural), la comprobación de la esencia idealista de nuestra subjetividad problematizó críticamente esta creencia. Pues imposibilitó seguir creyendo de entrada en la relación entitativa real entre el sujeto y el objeto que se suponía se daba en la percepción externa sin una legitimación correcta de tal relación. Ello nos forzó, igualmente de modo inconsciente, a encontrar una manera de anclar de nuevo nuestro contenido de conciencia en la entidad real externa a ella, para así poder asegurar la persistencia de la relación entitativa extramental real entre el sujeto y el objeto, ahora mediada por el contenido de conciencia concebido como *efecto y representación inmanente* del objeto externo, y evitar, con ello, la caída en el escepticismo vinculado con el idealismo. De modo que la conclusión a la que desembocamos cuando afirmamos la posibilidad de aprehender la existencia efectiva e independiente de esos entes en virtud del carácter representacional de los contenidos de conciencia que los representan de forma semejante a como son realmente no es una verdadera conclusión, sino una derivación tautológica de nuestro propio «axioma realista de base»; el cual, sin embargo, no había sido explicitado ni analizado en ningún momento por nosotros hasta ahora, cuando se ha hecho evidente su artificialidad. Es decir, nosotros mismos corrompimos y traicionamos nuestra propia investigación metafísica precisamente allí donde intentábamos ser exhaustivos para evitar cualquier corrupción y desviación.

Ello implica, por tanto, tal y como acabamos de concluir en el apartado anterior, que la consistencia ontológica de los entes debe ser entendida, en todo momento, desde su simple y puro «ser-ahí» fenoménico, en los términos de un «darse» que limita fenomenológicamente lo que puede resultar potencialmente cognoscible por nosotros de lo que no⁹². Y esto, por supuesto, con anterioridad al juicio que establece la existencia real o ficticia de eso que simplemente se da, y que al darse abre la posibilidad de un

⁹² Se trata, ni más ni menos, que del problema metafísico del requisito metodológico que queda magníficamente subrayado y regulado en el «principio de todos los principios» husserliano que hemos adoptado precisamente como principio metodológico de nuestra propia investigación desde su inicio.

juicio existencial de ese tipo. Pues un juicio así sólo puede formularse respecto de contenidos que, de un modo u otro, se han manifestado fenomenológicamente *ya antes* de que se formule ese juicio, y cuyo darse-ahí fenoménico no depende, por tanto, de la consideración de su efectiva existencia real o posible inexistencia⁹³. El ser es *puro fenómeno*, fenomenalización pura y original de un contenido, y nada más (aunque tampoco nada menos).

La realidad metafísica a la que tenemos acceso es entonces una realidad *ideal*, de naturaleza *idealista*, pues todo nuestro conocimiento se mueve en el plano intelectual de nuestra conciencia, en un mundo inteligible⁹⁴. De todo aquello que percibimos no podemos afirmar nunca si existe más allá de nuestro efectivo percibirlo. Por este motivo, el ser de todos esos entes que llamábamos reales por ser objetivos se reduce para nosotros a su ser percibido; su ser es, hasta donde podemos confirmarlo, un ser radicalmente ideal, inmanente a la conciencia que percibe esos fenómenos concretos, y que, gracias a ello, puede hablar de esos entes. Conocemos siempre y únicamente contenidos de conciencia, y a partir de ellos elaboramos todo nuestro conocimiento objetivo acerca de lo que hay. Más allá de estas afirmaciones de corte idealista respecto de entidades inmanentes a nuestra conciencia nada podemos *ni necesitamos* decir⁹⁵. Ni siquiera resulta legítimo plantear la propia discusión acerca de si esos entes pueden o no existir realmente, en la medida en que esa discusión, ni posee un marco lógico adecuado para ser resuelta, ni ofrece consecuencias suficientemente potentes como para exigirnos su resolución.

¿Significa esta conclusión que hemos perdido la distinción entre los entes reales y los posiblemente ficticios por perderse la vinculación con la realidad? ¿Debemos aceptar que estamos sumergidos en un caos metafísico, en el que no podemos conocer la naturaleza ontológica de los entes con los que tratamos debido a que no podemos tener nunca acceso al hipotético mundo real en el que esos entes existen, en la medida en que sólo conocemos de esos entes su representación inmanente a nuestra conciencia, pero no su entidad externa real? ¿Dónde podría tomar pie un conocimiento metafísico acerca de nuestros objetos de conocimiento, si los entes que conocemos se reducen absolutamente a su puro ser objetos de una vivencia intencional subjetiva? ¿De dónde proceden, en último término, todos los fenómenos que aprehendemos, nuestros contenidos de conciencia? ¿Cuál es el *origen* de estos, si no podemos ya considerar, al modo realista tradicional, que los fenómenos sensibles con los que se inicia empíricamente nuestro conocimiento son efectos de causas externas a ellas realmente existentes en un mundo independiente a nuestra conciencia?

Dada la anulación del paradigma representacional que concebía nuestros contenidos de conciencia como representaciones de entidades anteriores a ellos, y la consecuente reducción absoluta de nuestro material de conocimiento a los puros

⁹³ “Si el afán de conocimiento se ha de dirigir al ente, es decir, el afán de enunciar, juzgando, lo que es y cómo es, el ente debe estar ya dado. Y puesto que el juzgar requiere un “sustrato” acerca del cual juzga, un *objeto-acerca-del-cual*, el ente debe estar dado en tal forma que pueda hacerse objeto de un juicio. Siempre que entre en juego la actividad judicial o cualquier actividad pensante, sea de manera expresa o tácita, tiene que haber ya objetos representables, vacíamente representables o intuitivos, dados en forma espontánea; todo pensar presupone objetos previamente dados.” EJ, Einleitung, §4, St. 11 [Introducción, §4, pág. 19].

⁹⁴ Entendiendo aquí, evidentemente, por “inteligible”, no un mundo accesible sólo para la razón, sino, en general, un mundo accesible sólo para una subjetividad, en oposición al mismo mundo concebido como sustancial y existente por sí mismo.

⁹⁵ “Es constitutivo del pensamiento la posibilidad de que su objeto no exista. Mas como el pensamiento sí existe y tiene siempre su objeto quiere decirse que le es indiferente la existencia o inexistencia de su objeto.” Ortega y Gasset, José, *Obras completas. Tomo V: Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 83.

contenidos de conciencia, entendidos como la única posible manifestación fenoménica de los entes que pueblan nuestro mundo, puede parecer que este procedimiento epistemológico conlleva sostener la tesis metafísica de un idealismo infinito y absoluto en el que todo proceso cognoscitivo *sintético* es, en realidad, un proceso *analítico* de despliegue, un devenir para-sí lo que ya era en-sí innatamente en nuestra conciencia. Ya que, si nuestro conocimiento se origina radicalmente en la experiencia de manifestación fenoménica originaria de sus objetos (como acabamos de sostener); pero ésta no encuentra, por su parte, un origen causal en una entidad externa e independiente a nuestra conciencia que pudiera dar cuenta de la finitud sensible de nuestro entendimiento, esto es, de su necesidad de recibir un material epistémico que él no posee originariamente; sino que, por decirlo así, la referencia intencional y causal está encerrada en los límites de la propia subjetividad que experimenta esa intencionalidad objetiva; entonces podría parecer que la única conclusión posible de este planteamiento es que cada uno de nosotros posee en su conciencia, de un modo innato, todo lo que puede llegar a conocer, siendo la experiencia un proceso de desvelamiento o explicitación para-sí del conocimiento presente *a priori* en-sí en nuestra subjetividad. Ésta es, a grandes y necesariamente vagos rasgos, la tesis que sostiene el idealismo absoluto alemán, y que fundamenta la posibilidad de elaborar una ciencia metafísica entendida como lógica. Tesis que, por tanto, niega la distinción que nosotros pretendemos salvar entre metafísica y epistemología al establecer esa equivalencia entre la descripción metafísica de la realidad y su deducción lógica.

Pero no necesariamente debemos arribar a una conclusión tan devastadora⁹⁶. Pues, si del hecho de no poder otorgarle una causa real e independiente a nuestros contenidos de conciencia derivamos el que éstos sean necesariamente innatos, y que todo conocimiento sea puramente analítico, mero proceso lógico de despliegue de lo que ya estaba en nosotros, ello sólo ocurre si seguimos sosteniendo implícita y erróneamente el presupuesto del «axioma realista de base» que imponía el carácter representacional de nuestros contenidos de conciencia, y que nos obliga a interpretarlos mediante un modelo de causalidad que responde al esquema de la verdad en términos de adecuación. En verdad, del hecho de que no podamos juzgar acerca de una posible causa anterior y externa al fenómeno que acontece en nuestra conciencia no se sigue que dicha causa no exista, ni tampoco que sí lo haga; sino, estrictamente, que nos resulta a la vez imposible e inútil preguntarnos por esa causalidad extramental. Pues, finalmente, ni su negación ni su afirmación son epistemológicamente posibles de modo legítimo ni, en último término, relevantes. Y, lo más importante de todo, ni de su afirmación ni de su negación se sigue, como consecuencia lógica, la anulación del carácter de *acontecimiento originario* de nuestros contenidos de conciencia, de imposición perceptiva e independencia de nuestra voluntad, que hemos reconocido en la afirmación del *cogito* como primera verdad epistemológica, y que tiene su correspondiente paralelo metafísico en la tesis acerca del carácter ideal del ser como primera verdad de nuestra ciencia metafísica. Ciertamente, el fenómeno que se manifiesta en nuestra conciencia, y que es aprehendido por nosotros como material de nuestro conocimiento, *persiste* tal cual es experimentado por nosotros *independientemente de que lo juzguemos como representación o no* . Lo que se ve modificado por nuestra conclusión anterior es el modo como nosotros atendemos a ese fenómeno y lo interpretamos en términos epistemológicos y metafísicos, *pero no* el fenómeno puramente considerado en su manifestación.

⁹⁶ “Si alguien piensa que esto quita existencia o realidad a las cosas, está muy lejos de haber entendido lo que se ha establecido en los términos más sencillos que pude pensar.” Berkeley, George, *A Treatise concerning...* , I, §36, p. 56 [I, §36, pág. 73].

Cuando atendemos a los fenómenos sensibles de nuestras vivencias perceptivas, y, en general, a cualquier vivencia con un contenido objetivo⁹⁷ que remita directa o indirectamente a esas vivencias empíricas de base, y los interpretamos, no ya como representaciones de entes anteriores a ellos, sino, directamente, como *puras evidencias fenoménicas originales* de esos entes, de su constitución ontológica, ¿perdemos con ello la posibilidad de atender gnoseológicamente a esos mismos contenidos? ¿Debemos entonces desistir de atender a cualesquiera contenidos de conciencia que se fenomenalicen en nuestras vivencias, ya que todos ellos poseen una naturaleza radicalmente ideal y subjetiva?

En realidad, si negamos el paradigma representacional que nos forzaba a entender los contenidos de conciencia que juzgamos como reales, en oposición a los (posiblemente) ficticios o irreales, como obteniendo ese carácter real a partir de una causalidad extrasubjetiva, al negarlo queda igualmente anulada la condición que limitaba la ciencia metafísica a los contenidos considerados como objetivos en perjuicio de los puramente inmanentes y (posiblemente) ficticios. Ya que estos se diferenciaban de los objetivos o reales (trascendentes, en términos husserlianos) y quedaban fuera de la descripción metafísica de la realidad en la medida en que *carecían del ente real* anterior e independiente a ellos que los causaba, y que les otorgaba suficiente entidad sustancial como para ser atendidos metafísicamente. Con lo que todos nuestros contenidos de conciencia, tanto los objetivos como los (posiblemente) ficticios, liberados de esa naturaleza ilusoria o aparental, *permanecen por sí mismos*, tal y como se manifiestan de forma pura, y pueden, por fin, ser atendidos puramente tal cual son. La anulación de la función representacional de nuestros contenidos de conciencia desde la anulación del axioma realista implícito en el planteamiento metafísico tradicional conlleva igualmente la anulación del desprecio de los contenidos de conciencia de carácter subjetivo causado por el hecho de que eran considerados por nosotros como meras apariencias ilusorias o ficciones de nuestra imaginación⁹⁸. Al no tomar ya más en consideración en nuestro estudio metafísico la exigencia de remitir todo contenido de

⁹⁷ La eliminación del paradigma representacional nos permite recuperar el sentido puramente etimológico de los términos “objetivo” y “subjetivo”, un sentido que no está corrompido por los presupuestos metafísicos acerca de la existencia de un mundo real e independiente. Desde esta perspectiva, a partir de este momento utilizaremos el término “objetivo” para remitirnos al contenido objeto o, verbigracia, intencionalmente objetivo de nuestras vivencias, y el término “subjetivo” quedará por su parte reservado para referirnos al elemento agente presente en toda vivencia, así como a aquellos contenidos relativos a él. De esta manera, “objetivo” y “subjetivo” suponen siempre elementos puramente inmanentes a las vivencias que constituyen nuestra subjetividad (como no podía ser de otra manera atendiendo a la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad y el consecuente carácter idealista de todo conocimiento posible para nosotros), y no remiten a ningún elemento externo a ella.

⁹⁸ “Es un grave error establecer una distinción real entre los objetos “meramente inmanentes” o “intencionales” y los objetos “trascendentes” o “reales” que les corresponderían eventualmente (...): el objeto intencional de la representación es *el mismo* que su objeto real -dado el caso- que su objeto exterior, y *es un contrasentido* distinguir entre ambos. El objeto trascendente no sería el objeto de esta representación, si no fuese *su* objeto intencional. (...) Si me represento a Dios o a un ángel, a un ser inteligible, o una cosa física, o un rectángulo redondo, etc., esto aquí nombrado y trascendente es lo mentado, o con otras palabras, el objeto intencional; siendo indiferente que este objeto exista, o sea fingido, o absurdo. El objeto es “meramente intencional”, no significa naturalmente que existe, pero sólo en la *intention* y por ende, como parte integrante real de ésta, ni que exista en ella ni una sombra de él. Significa que existe la intención, el mentar un objeto de estas cualidades - pero no el objeto. Si existe el objeto intencional, no existe meramente la intención, el mentar, sino también lo mentado.” Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XIX/1: Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984, herausgegeben von Ursula Panzer, Zweiter Band, I - V, II, Beilage zu den Paragraphen 11 und 20, Stn. 438-439 [Edición española: *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, Libro II, I - V, II, Apéndice a los párrafos 11 y 20, págs. 527-528].

conciencia a un ente real al que debe adecuarse para poder servirnos cognoscitivamente de la información epistémica que nos aportaba ese contenido de conciencia para nuestro estudio de los entes reales hemos eliminado con ello el rechazo con el que desdeñábamos para nuestro conocimiento metafísico de la realidad algunos contenidos ideales frente a otros. Y ello justamente gracias a que ha quedado anulado el axioma que los devaluaba sobre la base de su carácter (posiblemente) ficticio⁹⁹.

De manera que, a partir de ahora, *cualquier contenido de conciencia* puede ser tomado en consideración por nosotros como *aportando de manera puramente original información epistémica útil* para nuestro estudio metafísico de la realidad, independientemente de que el ente al que ese conocimiento metafísico descriptivo hace referencia sea juzgado después, en otro orden lógico, como existente realmente o no¹⁰⁰. Pues, como subrayaron claramente Hume y Kant en sus críticas a la validez del denominado argumento ontológico¹⁰¹, la existencia o inexistencia efectiva no aporta nada al contenido ontológico o esencial de los entes intramundanos; el cual, por ello mismo, puede ser conocido y descrito metafísicamente sin perjuicio alguno de los juicios existenciales posteriores predicados de esos objetos de estudio¹⁰². Aquí podemos comprobar en qué medida lo que estos pensadores modernos señalaron como una tesis

⁹⁹ “El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, inprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.” Nietzsche, Friedrich, *Kritische Ausgabe sämtlicher Werke. Band 6: Götzen-Dämmerung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2004, Herausgegeben von Giorgi Colli und Mazzino Montinari, «Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde», St. 80 [Edición española: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual, “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, pág. 57].

¹⁰⁰ “La “realidad” la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra- *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, alterna en nada la *tesis general de la actitud natural*. “El” mundo está siempre ahí como realidad (...), tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por decirlo así, a título de “apariencia”, “alucinación”, etc., de él, que es siempre –en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí.” HUA III, II – I, §30, St. 63 [II – I, §30, pág. 69].

¹⁰¹ “También es evidente que la idea de existencia no es nada diferente de la idea de un objeto, y que cuando después de la simple concepción de algo lo concebimos como existente en realidad no añadimos o alteramos nada de nuestra primera idea.” Hume, David, *The philosophical Works of David Hume. Vol I: Treatise of Human Nature*, Little, Brown and Company, Boston, 1854, I – III, VII, p. 125 [Edición española: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2014, trad. Félix Duque, I – III, VII, pág. 94]. “Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. (...) Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado.” Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden. Band II: Kritik der reinen Vernunft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1956, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Die transzendente Dialektik, Zweites Buch, Drittes Hauptstück, Vierter Abschnitt, A598-599, B626-627 [Edición española: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988, trad. Pedro Ribas, Dialéctica trascendental, Libro segundo, Capítulo tercero, Apartado cuarto, A598-599, B626-627]. Ambos argumentos retoman la famosa crítica de Gassendi al argumento ontológico que Descartes ofrece en la «Meditación quinta»: “Y así, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; mas lo que existe, y que tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como otra perfección singular más, sino como una forma en cuya virtud la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin la cual no se darían. De ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice, si a una cosa le falta la existencia, que es imperfecta, sino más bien que no es nada.” (Descartes, René, *op. cit.*, Objeciones Quintae, p. 323[Quintas objeciones, pág. 258]).

¹⁰² “En cierto modo, *la apariencia es un «neutrum de realidad y de irrealidad»*. Como algo que se limita a estar ahí, constituido *objective* ante la conciencia, no es de suyo irreal ni real. Su simple «datitud» a la conciencia, el mero hecho de haberla como objeto –que es, en la subjetividad, el hecho solamente de habérselas ante este, es decir, de tenerlo, en cuanto objeto, ante sí- es en principio algo perfectamente compatible tanto con la realidad como con la irrealidad de su contenido.” Millán-Puelles, Antonio, *op. cit.*, pág. 54.

metafísica central tiene, desde una aproximación fenomenológica, consecuencias cruciales de cara a la misma metodología y legitimación epistemológica de la propia metafísica.

El axioma realista acrítico del planteamiento metafísico tradicional nos imponía una consecuencia teórica que anulaba uno de los elementos principales de nuestras vivencias, sobre el que ahora podemos centrar nuestra atención como verdadero punto de partida de un estudio metafísico acerca de los entes intramundanos con los que nos relacionamos, del ser del que proceden y del mundo al que pertenecen. Así, con la discriminación acrítica, y no fiel al compromiso de inocencia de nuestro planteamiento inicial, a favor de los contenidos de conciencia que consideramos reales por remitir al mundo externo, a la realidad efectivamente existente, y en perjuicio de los contenidos de conciencia que consideramos como posiblemente ficticios por poseer un objeto intencional puramente inmanente a la conciencia, quedaba velada la verdadera naturaleza intencional de nuestras vivencias que subraya la verdad del *cogito*, incluyendo las vivencias de percepción externa con objetos intencionales aparentemente reales. Pues permanecía oculto ante nuestros ojos el hecho de que, de una manera anterior a cualquier categorización de nuestras vivencias, en todas ellas se manifiesta siempre ya de forma pura un objeto, una entidad, como el *objeto intencional* de esas vivencias¹⁰³, con completa independencia de la categoría en la que posteriormente incluimos esa vivencia en virtud de la supuesta procedencia de su objeto¹⁰⁴.

Retomando el ejemplo que nos sirvió de apoyo en nuestros análisis previos, antes de que podamos llegar a juzgar si nuestra vivencia de percepción de esta mesa remite o no a un hipotético mundo externo anterior a ella, si el contenido epistémico de nuestra percepción referente al objeto «mesa» puede ser considerado como real frente a otras posibles percepciones ficticias o imaginarias del mismo objeto; antes de todo ello, y, por lo tanto, con independencia de esa discriminación de la validez epistemológica de esos contenidos de conciencia, se da de forma *pura y originaria* el acontecimiento fenoménico de dicho contenido epistémico en nuestra vivencia. Es decir, nuestra vivencia es, siempre ya de entrada, vivencia *de un objeto intencional*; y, en este sentido, ninguna consideración acerca de su realidad o irrealidad puede negar el mismo hecho puro originario de dicho acontecimiento fenoménico¹⁰⁵; ni, por lo tanto, el valor gnoseológico que ese material epistémico posee de cara a ser descrito metafísicamente. De lo contrario, si mantuviéramos que el carácter intencional de nuestras vivencias, y, con él, la manifestación fenomenológica original de sus contenidos objetivos, estuvieran efectivamente determinados por las consecuencias lógicas derivadas del modelo de

¹⁰³ “Todo fenómeno mental se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y lo que podríamos llamar, aunque no totalmente sin ambigüedad, referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (...) u objetividad inmanente. Todo fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de sí mismo, aunque no todos ellos lo hacen del mismo modo.” Brentano, Franz, *Sämtliche veröffentlichte Schriften. Band I: Psychologie von empirischen Standpunkt*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 2008, II – I, §5, St. 106 [Edición española: *Psicología desde un punto de vista empírico*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, trad. José Gaos, II – I, §5, págs. 81-82].

¹⁰⁴ “Cuando decimos que la idea es el contenido (el *quid*), nos referimos con ello incluso al contenido (*quid*) de la impresión misma, pues ésta, por principio, no tiene otro que el de la idea que puede formarse sobre ella. (...) Toda certeza determinada, todo *quid*, habrá de quedar del lado de aquello frente a lo cual acontece la distancia [del “ver” que genera la ruptura idealista, de la *sképsis* moderna]. Y, en efecto, la distancia (...) es distancia frente a todo aquello que es presencia de cosa, o sea, frente a todo aquello que es conocimiento (*knowledge, reason*).” Martínez Marzoa, Felipe, *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, A. Machado Libros, Madrid, 2009, págs. 104-105.

¹⁰⁵ “De este modo, por primera vez, la “evidencia” (este rígido ídolo lógico) se convierte en problema, liberada de la preferencia de la evidencia científica y ampliada como donación de sí misma original general.” HUA VI, III, §68, St. 237 [III, §68, pág. 272].

verdad como adecuación y del correspondiente paradigma representacional, entonces de ello se seguiría la paradójica y contradictoria consecuencia de que nunca podríamos siquiera experimentar los contenidos de conciencia que consideramos como irreales o ficticios, en la medida en que su manifestación originaria resultaría dependiente de una realidad efectiva semejante a ellos que los causase, y de la que, evidentemente, carecen por ser ficticios.

Para el hecho de percibir efectivamente esta mesa que veo ante mí es completamente indiferente considerar si dicha percepción está causada o no por una mesa real anterior e independiente de ella, pues ninguna de esas dos posibilidades puede anular el hecho primero, evidente, suficiente y autoimpuesto del acontecimiento del contenido epistémico «mesa» en mi vivencia de percepción¹⁰⁶. Cualquiera de nuestras vivencias intencionales, antes de ser considerada bajo una función representacional, y antes de ser categorizada como vivencia intencional real o imaginaria, presenta ya por sí misma como su contenido el objeto en cuestión del que queremos hablar, posee ya un contenido epistémico anterior a cualesquiera juicios que podamos formular después acerca de su existencia o inexistencia. Y, en esa justa medida, ese contenido de conciencia posee en sí mismo valor como objeto de estudio de una ciencia metafísica puramente descriptiva. La pura manifestación fenoménica del contenido epistémico de nuestra vivencias en nuestra conciencia es así un verdadero e indubitable *inicio*¹⁰⁷.

Por lo tanto, la anulación del carácter representacional de nuestras vivencias no supone la pérdida del contenido epistémico que éstas nos muestran y nos aportan, ya que dicho contenido estaba ya antes de la predicación acrítica de ese carácter representacional y, en esa medida, en realidad lo posibilitaba. De modo que podemos anular definitivamente ese presupuesto acrítico, derivado del «axioma realista de base» tradicional, de la necesidad de adecuar nuestros contenidos de conciencia a una realidad externa para poder considerarlos como posible material de una descripción metafísica verdadera, sin que por ello se vean en absoluto afectadas las vivencias que tomamos como punto de partida para nuestro proyecto metafísico. Pues éstas, como hemos visto, permanecen todavía con su contenido epistémico después de la anulación de ese presupuesto. Es más, resulta incluso ventajoso para su consideración dicha anulación, ya que con ella eliminamos igualmente la exigencia de la imposible relación que el planteamiento tradicional del problema del mundo externo se veía obligado a sostener entre nuestra vivencia y el propio ente conocido considerado como real y externo. De manera que, finalmente, podemos liberarnos de aporías autoimpuestas, y atender a nuestras vivencias y a los objetos que en ellas se manifiestan puramente como el material de estudio de nuestra ciencia metafísica, sin necesidad de aportarles nada más, y tampoco nada menos, que lo que ellas mismas nos muestran.

La asunción de esta depuración hermenéutica de nuestra metodología metafísica, según la cual no rechazaremos de entrada la posibilidad de atender científicamente a cualquier entidad que haga acto de presencia fenoménica, del modo que sea, en nuestro campo de conciencia, por el hecho de que esa entidad pueda, finalmente, no existir realmente, tiene como primera consecuencia fructífera para nuestra ciencia metafísica el hecho, simple en ejecución pero complejo en implicaciones, de que el mundo que

¹⁰⁶ “La vivencia imaginativa es imaginación *de* un centauro. En tanto es esto, es, sin duda, inherente a la vivencia misma el ser “mención de un centauro”. (...) Por modo patente, esencialmente, un acto de conciencia en que *se da originariamente* una esencia (acto de ideación) es en sí mismo, y necesariamente, un acto espontáneo.” HUA III, I – II, §23, St. 51 [I – II, §23, pág. 57].

¹⁰⁷ “Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente (...) un *comienzo absoluto*.” HUA III, I – II, §24, St. 52 [I – II, §24, pág. 58].

queremos conocer metafísicamente se ha visto repentinamente *enriquecido* exponencialmente, al incorporar ahora una gran pluralidad de entidades intramundanas que antes quedaban fuera del estudio metafísico por ser consideradas como posiblemente ficticias por culpa de su acceso puramente inmanente¹⁰⁸. Tan perteneciente a mi mundo es la mesa sobre la que me apoyo como el centauro sobre el que ahora estoy pensando tal y como ya establecimos en su momento¹⁰⁹; y, en esa justa medida, tanto derecho tiene el segundo a ser estudiado y descrito metafísicamente como la primera. De nuevo, la irrealidad de una entidad de mi mundo, su inexistencia efectiva, no supone por sí misma ningún perjuicio ni devaluación de su constitución ontológica, y, por lo tanto, a pesar de ella, siempre será posible describir ontológicamente esa entidad inexistente, aunque sólo sea para poder sostener las características ontológicas que poseería en el hipotético caso de que llegase a existir¹¹⁰.

En este sentido, hemos recuperado simple y llanamente el mundo, nuestro mundo, el de cada uno de nosotros, esto es, ese mundo cuya descripción metafísica perseguimos desde el inicio de este capítulo, y respecto del cual la legitimación de la posibilidad de su conocimiento metafísico nos ha llevado directamente a estas consideraciones. Hemos recuperado todo aquello que reconocimos en su momento como mundano por estar presente en nuestra conciencia, pero cuya validez epistemológica de cara a un estudio metafísico quedaba potencialmente anulada por nuestro presupuesto representacional innecesario y acríticamente introducido. Gracias a que hemos anulado la exigencia de una referencia intencional imposible de nuestros contenidos de conciencia a un mundo material anterior a ellos y de una naturaleza metafísica completamente diferente, podemos, por fin, atender a esos contenidos de conciencia en sí mismos considerados, en lo que ellos mismos suponen como objetos de

¹⁰⁸ “Así, pues, sustituimos el concepto de experiencia por el más general de intuición, y por ende rechazamos la identificación entre ciencia en general y ciencia empírica. (...) Nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente.” HUA III, I – II, §20, Stn. 44-46 [I – II, §20, págs. 51-52]. “*La justa posición*, dentro de la *esfera de la investigación*, a que pertenecen todas las ciencias empíricas (pero no sólo ellas), consiste (...) en tomar las objetividades del conocimiento allí donde nos encontremos realmente con ellas – cualesquiera que sean las dificultades que *más tarde* pueda una reflexión epistemológica señalar en la posibilidad de tales objetividades.” HUA III, I – II, §26, St. 55 [I – II, §26, págs. 61-62]. Esta refundación husserliana del concepto de «intuición» es, en grandes rasgos, la misma que Hume llevó a cabo en su *Tratado de la naturaleza humana* cuando sustituyó el término general de “idea”, que Descartes había convertido en término técnico y Locke sistematizado para el empirismo, por el de “percepción”, y reservó el primero para un tipo de percepciones específico. La idea de fondo, ciertamente, es la misma en ambos casos: todo nuestro material de conocimiento acontece originariamente en nuestra conciencia, provenga de la vía que provenga, como objeto de una vivencia (cfr. Hume, David, *The philosophical Works of David Hume. Vol I: Treatise of Human Nature*, Little, Brown and Company, Boston, 1854, Book I, Part I, Section I – Of the origin of our Ideas [Edición española: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2014, trad. Félix Duque, Libro primero, Parte Primera, Sección primera – Del origen de nuestras ideas]).

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, Apartado 2.1.

¹¹⁰ Es la tesis metafísica que Brentano señala indirectamente en su análisis del argumento ontológico, al mostrar que éste es perfectamente válido de cara a desentrañar la naturaleza que Dios poseería *en caso de* comprobarse, por otra vía, que efectivamente existe “Lo que está en el concepto de una cosa no puede, en manera alguna, decirse de ella a priori nada más que de un modo puramente hipotético. O lo que es igual: no nos es lícito afirmar a priori, positivamente, que esta determinación pertenece al sujeto, sino tan sólo, negativamente, que no puede faltarle en el supuesto de que la cosa exista. De acuerdo con esta aclaración, no se sigue en el caso presente que Dios posea la existencia necesaria de suyo, sino, por el contrario, tan sólo, que no hay ningún Dios que no posea esa existencia”. (cfr. Brentano, Franz, *Vom Dasein Gottes*, Meiner, Hamburg, 1968, I – I, 42, St. 45 [Edición española: *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979, trad. Antonio Millán-Puelles, I – I, 42, págs. 91-92]).

estudio de una ciencia metafísica que pretende describirlos. Paradójicamente, nuestra breve aproximación al concepto de «mundo» implicado en el «problema del mundo externo» que ha concluido en la naturaleza ideal de todo aquello que podemos conocer nos ha ofrecido, finalmente, la *legitimación de la ciencia metafísica* que tanto se ha intentado conseguir históricamente desde la crisis que ésta sufrió con el planteamiento moderno del idealismo. Pues la justa consideración de la naturaleza ideal de todos los contenidos de nuestra conciencia susceptibles de ser metafísicamente estudiados ha revelado lo injustificado de aquel requisito que rechazaba el estudio metafísico de los entes considerados como irreales en beneficio de los juzgados como efectivamente existentes, y que requería, para poder ser adecuadamente mantenido, la nunca alcanzada demostración de la causa real de esa distinción. Lejos de cualquier consecuencia nefasta previsible, la conclusión idealista de nuestro análisis del concepto de «mundo» nos permite volver la mirada «a las cosas mismas», nos permite recuperar justamente ese mundo, nuestro mundo vital en el que nos sentimos inmersos y que estábamos perdiendo paulatinamente, y, por tanto, nos legitima, por fin, para llevar a cabo el estudio metafísico tan ansiado por nosotros, ahora adecuadamente fundamentado en términos epistemológicos.

III – Dificultades del estudio metafísico del mundo derivadas de la nueva metodología hermenéutica de la metafísica.

3.1 – Absoluta particularidad empírica del mundo y de los entes intramundanos.

No obstante, nuestro proyecto metafísico encuentra en este punto, bien entendido el progreso realizado anteriormente, todavía un último obstáculo, dependiente precisamente del carácter individual del mundo al que hemos arribado fenomenológicamente mediante esas depuraciones y aproximaciones puras. En efecto, hemos afirmado reiteradamente que lo que define al mundo al que tenemos acceso inmediato como el mundo entorno en el que existimos, poblado por los entes intramundanos con los que nos ocupamos, y cuya presencia constituye, en términos generales, la realidad a la que pertenece el ser que buscamos describir científicamente mediante nuestra perseguida metafísica, es el hecho de que dicho mundo no es «el mundo» en general, en un sentido abstracto e independiente de cualquier manifestación fenomenológica de los contenidos de ese mundo en una conciencia que lo aprehende, y que aprehendiéndolo es consciente de él. El mundo que conocemos nunca es un mundo separado, desinteresadamente contemplado y aprehendido, sustancialmente existente y expuesto pasivamente ante nuestra conciencia; tal posibilidad ha quedado ya rechazada tanto metafísica como epistemológicamente por nuestros análisis anteriores. Por el contrario, hemos subrayado suficientemente en qué medida es necesario definir siempre cualquier mundo entorno como «mi mundo», o «su mundo», esto es, en qué medida cualquier mundo entorno que podamos considerar es siempre, determinantemente y por esencia, el mundo de algún sujeto, al que dicho mundo está anclado estructuralmente como su polo subjetivo, y del cual recibe su sentido y su ser¹¹¹. Ningún ente intramundano se despliega fenomenológicamente en el vacío, como puro fenómeno sin polo subjetivo ante el que acontecer, ni el mundo existe como contexto metafísico anterior al sujeto que engloba y separadamente de él¹¹².

Teniendo esto en cuenta, se comprende que el mundo que hemos conseguido salvar mediante nuestra aproximación anterior depurada al concepto de «mundo» es, en último término, un mundo holísticamente determinado y solipsísticamente encerrado en los límites de la conciencia del sujeto que funciona como uno de los dos polos esenciales de las relaciones entitativas que lo constituyen. Ningún ente intramundano puede romper las barreras del mundo al que pertenece, y del cual recibe su sentido esencial, para penetrar en otro mundo individual, perteneciente a otro sujeto, y constituido estructuralmente de un modo diferente. Pues, estrictamente considerado, no puede existir por definición absolutamente ninguna conexión entre los diferentes mundos de los distintos individuos que poseen, cada uno por su parte, su propio mundo. Si, para constituirse como superestructura de sentido metafísico, el mundo requiere de la existencia de un polo subjetivo, verbigracia, la conciencia del sujeto que vive (en) ese mundo, del cual recibe determinantemente su sentido y su ser, y sin el cual no puede existir, en la medida en que para ser requiere siempre de una conciencia para-la-que es, ello implica que ese mundo, subjetivamente determinado por un sujeto concreto, nunca

¹¹¹ Cfr. *supra*, Apartado 2.2.1.

¹¹² “Cualquier parte de una estructura viene determinada en lo que a su existencia se refiere mediante el significado funcional que posea, y esto es así en tanto y en tanto que la parte sólo existe y se define en virtud de su significado funcional. Las propiedades y características que determinen lo que cualquier constitutivo de una estructura dada sea en concreto le pertenecen a éste en virtud del significado funcional que tenga y de su integración en la contextura estructural de que se trate.” AG, II – I, §3, ps. 117-118 [II – I, §3, pág. 145].

puede trascender los límites que el campo de conciencia de ese sujeto establece en sus condiciones de fenomenalización. Es lo que subrayamos al afirmar anteriormente que la conciencia es el último horizonte del ser. Lo que implica que, metafísica y epistemológicamente, ese mundo posee un núcleo esencial al cual está enraizado cada uno de sus componentes (sujeto y objeto), y él mismo como entorno metafísico y semántico de esos componentes, y desde el cual todo el contexto que ese mismo mundo abre en su seno como horizonte de manifestación fenomenológica de cualquier ente intramundo queda determinado holísticamente en virtud de su relación estructural con ese núcleo.

De este modo, mi mundo, como el universo de manifestación fenomenológica de cualquier entidad intramundana con la que yo pueda entrar en relación, sea cual sea la categoría ontológica de esa entidad, supone, finalmente, un contexto solipsista absolutamente cerrado sobre sus propias fronteras, imposible de ser penetrado por una entidad externa. Nada puede escapar a los límites que mi conciencia, como campo de fenomenización de cualquier ente intramundo, le impone al mundo como contexto metafísico que condiciona la posibilidad de la presencia de ese ente y de mí mismo como el sujeto con el que éste entra en relación. Cualquier fuga de los límites de mi mundo de un ente intramundano implicaría, de cara a mí como sujeto consciente de él, la absoluta desaparición de dicha entidad y mi consecuente ignorancia completa de él. No se trataría simplemente de que ese ente habría dejado de existir en mi mundo, en el sentido de que antes existiera realmente en él pero ahora ya no podría llegar a ocuparme directamente de él, pudiendo al menos seguir pensando en él en los términos de inexistente. Tal caso no constituiría, finalmente, una verdadera (imposible) fuga de un ente de mi mundo, ya que pensar en él como no existiendo en mi mundo implica seguir manteniéndolo enraizado a él en la medida en que dicho ente sigue manteniendo una relación entitativa conmigo como sujeto consciente; lo cual es justamente la condición de la pertenencia de un ente a mi mundo. De modo que la fuga de un ente intramundano no es metafísicamente posible desde el momento en que yo, como sujeto definidor de los límites metafísicos de ese mundo, nunca podría ser por definición consciente de esa fuga, ni, por su parte, podría a partir de ese momento tener absolutamente ningún tipo de vinculación o relación con el ente fugado; hasta el punto de que ni siquiera podría tener la relación límite de pensarlo como fugado, puesto que ese pensamiento lo retrotraería de nuevo a mi mundo y, por ello, tal ente dejaría de ser un ente fugado de él. Desde otro punto de vista, y formulado en términos con reminiscencias aristotélicas, podemos sostener que fuera de nuestro mundo *no hay absolutamente nada*, en el sentido de que no hay un «otro-lugar» cualquiera al que un ente intramundano pudiera desplazarse en su fuga.

Por lo tanto, mi mundo, exactamente igual que el mundo de cualquier otro sujeto, está completamente determinado de modo holístico y solipsista por el campo aprehensivo y perceptivo que mi conciencia delimita mediante sus propias capacidades cognoscitivas, y que constituyen, tal y como hemos concluido al afirmar la naturaleza metafísica ideal del ser, la condición de posibilidad de la dación genética de todo lo que es¹¹³.

Tampoco es, en esta medida, posible la comunicación de dos mundos distintos pertenecientes correspondientemente a dos sujetos diferentes. En efecto, de la definición

¹¹³ “La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso. (...) Pero hay algo más grave: si la conciencia es intimidad, si es verse y tenerse a sí propio, será trato exclusivo consigo mismo. (...) Ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, (...) sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma -que la conciencia no sólo es recinto sino que es reclusión.” QF, Lección VI, págs. 184-185.

esencial de «mundo» a la que hemos arribado con nuestro análisis anterior se sigue, como ya señalamos anticipadamente, que la comunicación entre dos mundos individuales es completamente imposible en la medida en que un mismo ente intramundano no puede estar presente en dos mundos diferentes siendo exactamente el mismo ente. Si el sujeto que aprehende el ente intramundano determina el ser de ese ente en esa aprehensión, en tanto que funciona como polo esencial de la estructura de la relación entitativa en la que ese ente hace presencia fenoménica y queda constituido como ente del mundo de ese sujeto, entonces es imposible que un ente permanezca siendo exactamente el mismo ente ontológicamente considerado mientras se manifiesta fenoménicamente a dos sujetos distintos. Pues, como afirmábamos en su momento, la mínima modificación en uno de los polos funcionales de la estructura de la vivencia en la que el ente hace acto de presencia fenoménica modifica consigo la constitución ontológica de ese ente, produciendo, en este sentido, que el ente en cuestión sea un ente distinto en cada vivencia.

Este hecho era en cierto modo corregido o salvado tradicionalmente en tanto que dificultad para la metafísica por la presuposición, introducida por el «axioma realista de base» que hemos localizado, de la existencia de un mundo externo independiente, que unía, en último término, a todos los mundos individuales al ser la causa unificada de todos ellos. Lo cual permitía finalmente un conocimiento metafísico universal, a pesar de su acceso individual y subjetivo. Ahora, en cambio, tras la anulación del axioma realista acríptico que hacía posible ese supuesto, debemos contemplar en toda su seriedad y gravedad estas notas definitorias de nuestro mundo, y derivar de ellas fielmente, sin subterfugios ni remilgos, todas sus consecuencias para nuestra ciencia metafísica.

Esta determinación esencial de la naturaleza ontológica del ente intramundano derivada de su constitución en el acto de presencia fenoménica en el que es aprehendido por el sujeto tiene, entre otras, dos consecuencias lógicas que suponen graves complicaciones para cualquier proyecto de metafísica que pretenda aspirar a una validez universal y a una comunicabilidad compartida. En primer lugar, como acabamos de señalar, todo ente recibe, por definición, su determinación ontológica, su qué-es, en el seno holista y solipsista del mundo al que pertenece, ya que sólo en relación al sujeto que funciona como núcleo y foco de las estructuras que componen ese mundo ese ente llega a ser lo que es. Lo cual imposibilita, o, al menos, dificulta en extremo, la comunicabilidad de un mismo ente entre dos mundos individuales distintos, afectando ello al carácter *compartido* y *comunicable* del conocimiento metafísico que describe a ese ente. Si el ser de ese ente intramundano viene determinado en su dimensión subjetiva¹¹⁴ por el polo vivencial del sujeto que lo aprehende, entonces diferentes sujetos accederán a contenidos epistémicos metafísicamente distintos respecto de la constitución ontológica científicamente descriptible de un ente. Hasta el punto de que éste es denominado “el mismo ente” en todas esas aprehensiones suyas única y exclusivamente por requisitos lingüísticos de comunicación, como mero índice representativo de todas ellas, pero no porque metafísica y realmente considerado sea efectivamente el mismo ente¹¹⁵.

¹¹⁴ Según la distinción entre las dimensiones objetiva y subjetiva de los objetos intencionales de nuestras vivencias que formulamos en su momento (cfr. *supra*, Apartado 2.3.3).

¹¹⁵ Una vez nuestra fundamentación del realismo volitivo haya superado todos los procesos preparativos necesarios y alcance la suficiente consistencia y validez lógicas como para permitirnos establecer definiciones metafísicas (más allá de la que hemos podido alcanzar relativa al ser ideal del ser en sí) podremos comprobar en qué sentido se cumple esto, y en qué medida ello no afecta finalmente a la posibilidad de una ciencia metafísica verdaderamente comunicable y universal (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.3.1).

Por su parte, en segundo lugar, y lo que resulta todavía más grave, desde la perspectiva mediante la cual estamos considerando la determinación ontológica esencial del ente intramundano, parece imposible poder sostener adecuadamente que el “mismo” ente pueda hacer acto de presencia fenoménica incluso ante el mismo sujeto y dentro del mismo mundo en diferentes momentos biográficos y en circunstancias diferentes. Si cualquier modificación en los componentes de la relación estructural que vincula al ente con el sujeto que lo aprehende afecta determinadamente a la constitución ontológica del ente puesto en relación, entonces cualquier cambio experimentado por el mismo sujeto en diferentes situaciones espaciotemporales que alteren las condiciones de las distintas percepciones o aprehensiones del ente implicarían *eo ipso* cambios en el ente aprehendido. De manera que ni siquiera parece legítimo afirmar que un sujeto percibe el mismo ente en diferentes momentos de su vida, pues ese ente se ha visto tan modificado y alterado en su constitución ontológica como el sujeto que lo percibe por el simple paso del tiempo¹¹⁶.

Lo que implican estas dos consecuencias lógicas de nuestra aproximación al concepto de mundo es, en definitiva, que *no existe ningún mundo* lo suficientemente *independiente* como para ser compartido por diferentes individuos, ni lo suficientemente *estable* en su consistencia ontológica como para ser experimentado y vivido por el mismo sujeto en distintos momentos de su despliegue biográfico. Si nada es antes del fenómeno en el que el ente se manifiesta con evidencia originaria ante una conciencia (y esto es lo que hemos sostenido al anular el carácter representacional de nuestras vivencias y convertir la manifestación fenomenológica original de un contenido de conciencia en la misma producción genética de su ser), y esa manifestación fenomenológica, por lo tanto, determina absolutamente la constitución ontológica del ente intramundano que en ella se presenta, quedando esa determinación definida por todas y cada una de las circunstancias que afectan a los dos polos estructurales, sujeto y objeto, de la relación vivencial que los pone en contacto, de todo ello se sigue que, en sentido estricto, no es posible efectuar una distinción suficiente entre el objeto de estudio de la metafísica y el de la psicología; ya que cualquier descripción de la realidad se reduce, en último término, a la descripción puntual, absolutamente particular y contingente, de la vivencia subjetiva concreta y biográficamente localizada en la que un sujeto específico aprehende un objeto.

3.2 – La experiencia fenomenológicamente evidente de un mundo compartido y estable.

Sin embargo, si, llegado este punto, abandonamos las consecuencias e implicaciones lógicas del concepto de «mundo» que hemos deducido con nuestros análisis anteriores, y volvemos nuestra mirada de nuevo a ese mundo al que fenomenológicamente tenemos acceso inmediato, que conocemos en nuestras experiencias directas, y el cual, desde el primer momento, hemos intentado describir inocente y depuradamente desde nuestro proyecto de pureza teórica, comprobaremos que, lejos de esos oscuros augurios que muestran dichas consecuencias lógicas, el

¹¹⁶ Esta afirmación es familiar dentro de la historia de la metafísica. Ya Platón y Aristóteles reconocieron la dificultad que la tesis protagórica del «hombre-medida» imponía para el conocimiento estable y compartido de la realidad. Ellos mismos introdujeron la confianza en la persistencia sustancial de la realidad, que define al axioma realista al que nos hemos enfrentado aquí, como la vía de escape a esa dificultad. No es de extrañar, desde este punto de vista, que Nietzsche plantease la redefinición de la metafísica occidental desde la introducción de un paradigma metafísico dinámico o diferencial como una «inversión del platonismo».

mundo al que tenemos acceso inmediato es, en sí mismo, un mundo *estable* espaciotemporalmente considerado y *compartido* por varios individuos. Y ello sin necesidad de llevar a cabo una violación de los límites metafísicos de mi mundo para penetrar, desde él, en el mundo de los demás; sino que mi mundo es, desde el seno de mi propia experiencia de él, un mundo compartido, un mundo que además de ser para mí es a la vez y en el mismo sentido *para-otros*, o, más estrictamente señalado, que es, en su misma evidencia originaria, un mundo para-todos¹¹⁷. El mundo que vivo no deja de ser mi mundo, pero, siéndolo, es a la vez vivido como mundo de todos los posibles sujetos que, cada uno por su parte, tengan su mundo, en una comunidad que nos une a todos desde la condición necesaria de que todos podamos interrelacionarnos unos con otros en el seno del mismo contexto metafísico mundano (aun cuando la posibilidad lógica de tal relación intersubjetiva no lleguen nunca a realizarse de hecho).

En este momento me encuentro sentado delante de una mesa sobre la que me apoyo mientras escribo estas líneas. Tal y como sosteníamos anteriormente, esta mesa está haciendo acto de presencia fenoménica en la vivencia en la que la percibo. Y, en la medida en que esa vivencia es, en realidad, una vivencia compleja prolongada en el tiempo exactamente la misma cantidad de tiempo durante la que mi acción actual se desarrolle sin ninguna alteración, durante todo ese tiempo experimento sin problema esta mesa como siendo, en todo momento, la misma mesa, sin ninguna modificación ontológica que la diferencie de la mesa aprehendida en un momento temporal anterior. Ahora bien, experimento exactamente la misma continuidad en la constitución ontológica de esta mesa si, en un momento determinado, detengo mi actual curso de acción para levantarme a cerrar la ventana de la habitación en la que me encuentro. Lo cual, desde las condiciones e implicaciones lógicas de nuestra aproximación al concepto de «mundo», resulta completamente imposible de sostener, pues mis circunstancias como sujeto de la vivencia de percepción de la mesa se han visto lo suficientemente modificadas en ese cambio práctico de mi curso de acción como para alterar mi percepción de la mesa y, con ella, la constitución ontológica que ésta manifiesta en la vivencia particular actual frente a la anterior. Con todo, es fenomenológicamente innegable que, al volver a sentarme delante de la mesa, la experimento como siendo exactamente la misma mesa frente a la que estaba sentado antes de ese cambio práctico de mi curso de acción, y sin necesidad de llevar a cabo ningún examen ni justificación epistemológica que detenga mi curso normal de acción para cerciorarme de ello: no compruebo ni demuestro que se trata de la misma mesa, sino que la vivo inmediata y directamente como siendo la misma, y ni siquiera experimento la ausencia de tal demostración como una suerte de deficiencia de mi vivencia actual o de mi trato con la mesa.

Del mismo modo, si en este momento cualquier persona entrase en la habitación en la que me encuentro y me preguntara qué estoy escribiendo en estos folios que apoyo

¹¹⁷ “El mundo es naturalmente pre-dado a todos nosotros, como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, por lo tanto en cada conexión actual con otros, como “el” mundo, el [mundo] en común.” HUA VI, III, §33, St. 124 [III, §33, págs. 163-164]. “Cada conciencia de mundo ya es, de antemano, conciencia y, en verdad, en el modo de la certeza de ser de uno y el mismo mundo para todos, para los conocidos y para los no-conocidos, para todos los sujetos que posiblemente se encuentren, ya que todos de antemano deben ser ellos mismos sujetos en este mundo; yo a partir de mí mismo y todo otro tiene orientado su mundo a partir de sí mismo, mundo que otros presuponen tenido por los otros tal como el que tiene cada uno por sí mismo, el mismo que de nuevo tienen los otros, y así se presuponen en mediaciones de nexos intencionales, como sujetos para una apercepción en común del mundo, mientras cada uno tiene su mundo propio en su apercepción de sí mismo. (...) Con otras palabras, cada uno de nosotros tiene su mundo de la vida, mentado como el mundo para todos.” HUA VI, III, §71, Stn. 257-258 [III, §71, pág. 291].

sobre la mesa en cuestión, en ningún momento dudaría de que esos folios, y la mesa, y yo mismo como objeto perceptible por esa otra persona, somos exactamente las mismas entidades intramundanas en los dos mundos individuales que se constituyen en torno a esa otra persona y a mí mismo como sujetos nucleares de esos mundos. Todo lo contrario: inmediatamente experimento a esa persona como un miembro más de mi mundo que, en esa medida, puede interactuar con él y con los entes que lo pueblan exactamente del mismo modo que yo. Siendo por ello perfectamente posible una acción y ocupación compartidas por los dos con un mismo y único ente. El cual, en esa medida, es capaz de manifestarse fenoménicamente como siendo el mismo en los dos mundos individuales en los que en una situación como ésta estaría presente. Hasta el punto de que la comunidad fenomenológica de ese ente por parte de los dos mundos individuales separados, así como la actividad común que nosotros, como sujetos, somos capaces de llevar a cabo en nuestra ocupación con ese ente, produce que, al menos en este momento, y según este respecto, lo que eran dos mundos individuales, separados y distintos entre sí, *se fusionen en un único mundo compartido* por los dos en todos sus aspectos y respetos, incluyendo en ello la presencia estable e inmodificable de los entes intramundanos que poblaban los dos mundos individuales en este único y mismo mundo compartido que constituimos los dos¹¹⁸.

3.3 - «Actitud natural» y «actitud teórica»: la anterioridad temporal de la experiencia y la anterioridad lógica de la teoría.

¿Qué ocurre entonces en esta contradicción de consideraciones? Primeramente, siendo fieles a nuestro proyecto de inocencia reflexiva en nuestra aproximación a lo que inmediata y directamente experimentamos como «mundo», hemos arribado a un concepto de «mundo» entre cuyas implicaciones lógicas se encuentra su determinación esencial holista y solipsista, la inestabilidad fenomenológica de su constitución ontológica, y la imposibilidad de comunicación o inconmensurabilidad entre diferentes mundos individuales. Ahora, en cambio, y desde una segunda aproximación que pretende mantener esa misma inocencia reflexiva y pureza aprehensiva, comprobamos que, en realidad, el mundo que inicialmente describimos, y cuya esencial constitución ontológica desentrañamos como consecuencia lógica de su descripción fenomenológica, ese mismo mundo, tomado también en su experiencia inmediata y directa, es vivido como un mundo que se presenta estable en el espacio y en el tiempo en relación a las modificaciones que nosotros, como sujetos perceptores, pudiéramos llegar a producir en él; y el cual, igualmente, es en su misma manifestación fenoménica, en su misma evidencia originaria, un mundo común y compartido por varios individuos, los cuales pueden llevar a cabo proyectos prácticos compartidos a pesar de existir en mundos individuales distintos, propios e incommunicables¹¹⁹.

¹¹⁸ “Sabemos que hay un problema del otro, y que el *alter ego* es una paradoja. Si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos el uno para el otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior, y que exista, además de la perspectiva del Para-Sí –mi visión sobre mí y la visión del otro sobre sí mismo- una perspectiva Para-el-Otro –mi visión sobre el Otro y la visión del Otro sobre mí. Claro está, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden estar simplemente yuxtapuestas, *pues entonces no sería a mí que el otro vería, ni él a quien yo vería.*” MM, Avant-Propos, pp. VI-VII [Prólogo, pág. 12]. Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 3.3.1 y 3.3.2.

¹¹⁹ “En general el mundo no es existente para el ser humano aislado sino para la comunidad de seres humanos, y en verdad, ya por medio de la comunitarización de lo perceptivo. (...) Cada uno como sujeto de posibles experiencias tiene sus experiencias, sus aspectos, sus conexiones de percepción, sus cambios de validez, sus correcciones, etc. (...) Pero cada uno se “sabe” viviendo en el horizonte de sus coetáneos,

Nos encontramos, entonces, con que lo experimentado inmediata y directamente de nuestro mundo, desde el presupuesto metodológico de inocencia, entra en contradicción con la explicación lógica, también metódicamente depurada, que podemos llevar a cabo a la hora de deducir las implicaciones ontológicas que se derivan de la experiencia inmediata del mundo. ¿Qué descripción fenomenológica del mundo debemos mantener como válida, teniendo en cuenta que ambas se contradicen entre sí, a pesar de haber sido obtenidas cumpliendo exactamente del mismo modo el requisito metódico de pureza descriptiva que nos impusimos al inicio de nuestra investigación? ¿A qué se debe, en último término, que las dos descripciones sean contradictorias entre sí, si ambas han sido formuladas sobre la base del mismo método de aprehensión? ¿Qué es lo que produce esa alteración en nuestra consideración del mundo? ¿Son las dos descripciones igualmente válidas, o alguna de ellas posee más legitimidad fenomenológica que la otra? ¿Las dos remiten al mismo mundo entorno que experimentamos directa e inmediatamente, o cada una remite a un mundo de la vida distinto? En última instancia, ¿pueden las dos descripciones valer exactamente del mismo modo como aproximaciones al mismo mundo entorno de captación inmediata, o entre ellas media algún elemento, alguna condición o circunstancia, desapercibida en nuestra predisposición de inocencia, que produce esa alteración en su producto?

Bien entendida, esta dificultad resume una dificultad general bien conocida y definida por la teoría de la ciencia, consistente en la continuamente reclamada vinculación del mundo descrito científicamente, de modo objetivo, universal y necesario, con el mundo individualmente experimentado y vivido en cada caso por los sujetos que formulan esas descripciones objetivas del mundo. Efectivamente, ocurre que los mismos sujetos que elaboran teorías científicas que describen lo experimentado por ellos con una validez objetiva poseen, en tanto que individuos que aprehenden originaria e inmediatamente el mundo que los rodea, y que se encuentran, exactamente igual que el resto, pre-ocupados con los entes intramundanos que pueblan su mundo, un conocimiento *previo* al científico, una apropiación inmediata y evidente del mundo que los rodea, que está completamente teñida de sus intereses y circunstancias particulares, y que, por lo tanto, presenta una validez totalmente contingente y pragmática.

La paradoja reside en este punto en que, si se debe mantener el principio metodológico de la pureza aprehensiva de la realidad, y de la fidelidad a lo en esa pureza aprehensiva conocido, entonces no debe haber absolutamente ningún tipo de conflicto entre lo que cada sujeto conoce por sí mismo, de modo inmediato y, por así decirlo, natural, y lo que ese mismo sujeto puede llegar a conocer de forma objetiva, gracias a teorías y métodos científicos; pues esas descripciones científicas de lo que hay, en la medida en que cumplan fielmente el requisito de depuración e inocencia conceptual y queden liberadas de teorías y prejuicios anteriores a ellas mismas, responden final y necesariamente de esa misma realidad aprehendida directa e inmediatamente. Y, sin embargo, todo teórico de la ciencia conoce perfectamente, tal y como hemos podido comprobar nosotros mismos en las dos aproximaciones que hemos llevado a cabo a nuestra experiencia del mundo, que esa coincidencia entre la experiencia inmediata y la descripción científica suele ser, por norma general, lo

con quienes cada uno se halla, sea en conexión actual, sea en conexión potencial, así como ellos (como él también sabe) lo pueden hacer en un actual y potencial uno con el otro. Él sabe que él y sus prójimos se hallan vinculados en conexión actual con las mismas cosas de la experiencia, de modo que cada uno tiene diversos aspectos, diversos lados, perspectivas, etc., pero cada uno a partir del mismo sistema total de multiplicidades de que cada uno para sí tiene conciencia como las mismas (en la experiencia actual de la misma cosa) permanentemente como horizonte de experiencia posible de esa cosa.” HUA VI, III, §47, Stn. 166-167 [III, §47, págs. 204-205].

contrario de lo que habitualmente ocurre. Antes bien, suele suceder, en contra de nuestras esperanzadas expectativas, que la verdad objetiva de la teoría científica, aun encontrando su punto de partida en lo que cada sujeto experimenta de forma natural e irreflexiva, o, manteniendo nuestro lenguaje anterior, de modo inocente, entra, no obstante, en conflicto continuo con ello¹²⁰.

La consideración de esta paradoja, o de esta tensión entre dos aproximaciones diferentes a un contenido epistémico que, sin embargo, debe ser, según nuestros presupuestos, exactamente el mismo, puede inducirnos a contemplar la posibilidad de un conocimiento del mundo que nos rodea, en el que ya siempre estamos y respecto al cual siempre ya nos ocupamos, que resulte ser *intuitivo*, *antepredicativo*, originariamente evidente, y, como tal, válido en sí mismo, esto es, epistemológicamente *suficiente*. En efecto, si la tensión generada entre nuestras dos aproximaciones al mundo es un síntoma de una tensión más profunda entre, por una parte, la “verdad” originaria, primaria y naturalmente aprehendida, del mundo, según un método de aproximación inocente y depurada, y, por otra parte, la “verdad” científica, teórica, secundariamente elaborada a partir de lo que en un primer momento conocemos de la realidad, y, con frecuencia, opuesta a ella, podríamos llegar a considerar la posibilidad de que la “verdad” teórica científica, como verdad posterior y secundaria, no sea, en último término, necesaria. Y ello desde la creencia en que, finalmente, la verdad válida como fundamento, autolegitimada en su evidencia originaria, sea la “verdad” primaria, fenomenológicamente aprehendida inmediatamente, mientras adoptamos lo que podríamos denominar, siguiendo la distinción entre los dos tipos de verdad, y remitiendo a la terminología husserliana, la «*actitud natural*» de aproximación al mundo en nuestro contacto con la realidad¹²¹. De modo que, siéndonos esa verdad accesible de modo inmediato y directo, y viéndonos obligados en todo momento a retrotraer las verdades teóricas de la ciencia a ese conocimiento primario y evidente de suyo, bien podríamos sostener la conclusión de la futilidad de ese conocimiento científico, y de la suficiencia legítima de la aprehensión fenomenológicamente originaria del mundo¹²².

¹²⁰ “Vale decir, que hay dos verdades: por una parte, las verdades de situación práctico cotidianas, sin duda relativas, (...) exactamente lo que la práctica en cada caso busca y usa para sus propósitos. Por otra parte, las verdades científicas y su fundamentación remiten precisamente a verdades de situación, pero de modo que el método científico, según su propio sentido, no padece porque allí también él precisamente quiere y debe hacer uso de estas verdades. (...) Aquí se anuncian incomprendibilidades paradójales, una pretendida superación de relatividades meramente subjetivas mediante la teoría lógico-objetiva que, sin embargo, como práctica teórica del ser humano que es pertinente a lo meramente subjetivo-relativo, al mismo tiempo debe tener sus premisas, su fuente de evidencia en lo subjetivo-relativo.” HUA VI, III, §34, Stn. 135-136 [III, §34, pág. 174].

¹²¹ “Es sabido que Fink, en su artículo de los *Kantstudien*, confiesa, no sin melancolía, que mientras se permanece en la actitud “natural”, *no hay razón*, no hay “motivo” para practicar la *ἐποχή*. En efecto, la actitud natural es perfectamente coherente y no cabe encontrar en ella aquellas contradicciones que, según Platón, llevaban al filósofo a hacer una conversión filosófica.” Sartre, Jean-Paul, *La transcendence de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi*, Vrin, Paris, 2003, p. 102 [Edición española: *La trascendencia del Ego. Esbozo de una descripción fenomenológica*, Editorial Síntesis, Madrid, 1988, trad. Miguel García-Baró, pág. 107].

¹²² “El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado como evidente está, según el caso, en la percepción como “sí mismo”, experimentado en presencia inmediata. (...) Todo modo de inducción tiene el sentido de una inducción de lo intuible, de algo posiblemente perceptible en sí mismo o recordado como habiendo sido percibido, etc. Toda verificación pensable remite a estos modos de evidencia, porque el “ello mismo” (del modo correspondiente) se halla él mismo en esas intuiciones como lo intersubjetivamente efectivamente experienciable y verificable.” HUA VI, III, §34, St. 130 [III, §34, pág. 169]. En tanto que mundo inmediata y fenomenológicamente experimentado de forma directa, el mundo de la vida es el mundo de la aprehensión original de todo objeto de conocimiento. De manera que

Como legitimación de la suficiencia de este conocimiento primario o natural podríamos aquí aludir al hecho de que, mientras permanecemos en el marco de esta «actitud natural», como predisposición depurada e inocente, consideramos, tal y como hemos sostenido anteriormente aquí, que el mundo, la realidad, está ya siempre ahí, delante de nosotros, enfrentada a nosotros como sus sujetos perceptores; sin que para ello sea en absoluto necesario ningún acto, juicio previo o deliberación alguna que viniera a legitimar esa constatación originaria del mundo y, en ese sentido, la validase como verdadera. Pues, en último término, como ocurre con las verdades teóricas de la ciencia que quedarían en este punto desechadas como innecesarias en el caso de que la posición que estamos formulando se mostrase finalmente como correcta, cualquier formulación posterior científica o descriptiva de este tipo relativa a lo aprehendido originariamente en esta «actitud natural» presupondría en sí misma, por definición, la misma «actitud natural» que vendría a describir y legitimar, ya sea porque esa formulación viniera a expresarla en términos exactos, o porque pretendiera justificarla mediante razonamientos y deducciones lógicas.

Esto muestra que el conocimiento adquirido según la aptitud espontánea e inmediata que hemos denominado como «actitud natural» se extiende subrepticamente por debajo de cualquier conocimiento teórico que viniera después, tanto en el orden temporal como en el lógico, a legitimar lo en ella aprehendido, incluso a legitimar esa misma «actitud natural» como método adecuado de aprehensión de la realidad¹²³. Con lo que comprobamos que el conocimiento primario, fenomenológicamente originario, que obtenemos en esa aproximación inmediata e inocente al mundo y a la realidad, funciona como una suerte de *elemento trascendental del conocimiento científico*, y, en general, *de cualquier formulación y comprensión*, expresa o implícita, elaborada o no, que podamos llevar a cabo acerca de la realidad, de lo que hay. De modo que cualquier juicio metafísico que pretenda describir el mundo, el ser, así como cualquiera de sus características, se levanta ya siempre y de modo trascendentalmente necesario sobre el conocimiento fenomenológicamente originario, y, en este sentido, antepredicativo, obtenido en la aproximación que cumple la metodología de lo que hemos definido como «actitud natural».

Ahora bien, ¿es posible eliminar de este modo las elaboraciones teóricas de la ciencia por considerarlas como inútiles frente a la pretendida suficiencia del conocimiento antepredicativo del mundo? ¿Puede sernos realmente suficiente el conocimiento fenomenológicamente originario, obtenido en la «actitud natural», como conocimiento metafísico de la realidad? ¿No supone nuestro proyecto, desde el primer momento, una búsqueda de *consciencia efectiva y reflexiva* de lo dado en esa aproximación originaria y natural al mundo? Es decir, formulado en términos estrictos, ¿no supone nuestro proyecto metafísico, desde el primer momento, un proyecto de deducción y explicitación teóricas de lo ya conocido naturalmente en un primer

cualquier deducción, elaboración o elucidación teórica posterior debe siempre atenerse a lo que se da en el mundo de la vida, y tal y como allí se da. Es lo que marca el «principio de todos los principios» aludido reiteradamente como principio metodológico de nuestra investigación.

¹²³ “En el ámbito del presente análisis, el ente pretemático es lo que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante. Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del “mundo”, es lo que está siendo usado, producido, etc. Como ente que comparece de esta manera, cae como tema previo bajo la mirada de un “conocimiento” que, por ser fenomenológico, mira primariamente hacia el ser y cotematiza el ente en cuestión desde esta tematización del ser. Esta interpretación fenomenológica no es, por consiguiente, un conocimiento de cualidades entitativas del ente, sino una determinación de la estructura de su ser. Pero, como investigación de ser, ella se convierte en la ejecución autónoma y expresa de la comprensión de ser que desde siempre pertenece al Dasein y que está “viva” en todo trato con entes.” GA2, I – 3, §15, St. 67 [I – 3, §15, pág. 95].

momento? ¿No estamos continuamente esforzándonos por conocer con consciencia efectiva, legítima y adecuadamente depurada, eso que ya, de modo inmediato y antepredicativo, conocemos por experiencia de modo «natural»? Entonces, si efectivamente ese conocimiento antepredicativo fuera por sí mismo suficiente, y su descripción teórica sólo un añadido superfluo e innecesario, ¿por qué sería en absoluto necesario plantearnos esa depuración y elaboración explícitas de lo ya aprehendido antepredicativamente en la «actitud natural»? ¿Qué necesidad habría de desarrollar un proyecto investigativo científico como el nuestro, si el propósito de éste fuese, en el fondo, intentar saber (teóricamente) lo que de antemano *ya siempre sabemos* (en la «actitud natural»)?

Es menester entender que esta dificultad que estamos formulando como una problemática epistemológica propia de la teoría de la ciencia no se limita, desde luego, a este ámbito, sino que tiene profundas consecuencias para la descripción metafísica de ese mundo que es “doblemente” conocido. Así, si nuestra experiencia de la realidad actual fuera la que describimos desde la inferencia lógica de lo que entendemos por mundo, es decir, la que científicamente presuponemos como origen de nuestra experiencia actual, entonces, desde el punto de vista científico, estaríamos sosteniendo como la descripción exacta y real de nuestra experiencia del mundo una situación en la que ese mundo se encuentra en un proceso continuo e ininterrumpido de construcción, destrucción y reconstrucción sucesivas, conforme los nuevos elementos que afectan a la aprehensión entitativa y semántica de los entes intramundanos exigen ser reintegrados de nuevo una y otra vez en los entes ya percibidos, determinando modificaciones esenciales en ellos correlativas a cualesquiera modificaciones de las circunstancias en las que esa nueva aprehensión se ejecuta. Es lo que indicábamos anteriormente cuando señalamos que, si extraemos todas las consecuencias esenciales que podemos derivar lógicamente de lo que aprehendemos en la experiencia inmediata, entonces el mundo, como «mi mundo», sufre un continuo proceso de destrucción y reconstrucción en el que ni siquiera el objeto intencional de trato directo de cualquier simple vivencia podría ser considerado exactamente el mismo objeto intencional de otra vivencia; pues nuestras circunstancias espaciotemporales y subjetivas como sujetos que aprehendemos ese objeto intencional experimentan modificaciones entre ambas vivencias y, por tanto, su mismo objeto intencional presentaría igualmente modificaciones derivadas de aquéllas.

Ahora bien, obviamente, éste no es el caso: nuestra experiencia espontánea e inmediata refuta radicalmente esta explicación cuando ésta es planteada como la explicación de lo que ocurre *actualmente* en cada una de nuestras vivencias perceptivas. En esos actos de percepción la realidad, el mundo, está ya ahí dado como algo estable: *partimos* de la realidad estable como origen de nuestra explicación científica, y no como su *fin*. Los entes del mundo ya están dados de antemano de forma unitaria y estable en cada uno de nuestros actos perceptivos actuales, respecto de los cuales formulamos esa explicación científica que sostiene la teórica imposibilidad de percibirlos de ese modo. Es decir, el ente perdurable y compartido que esa explicación científica niega está, en realidad, dado de entrada en los actos perceptivos sobre los que esa explicación debe apoyarse.

Para poder solucionar esta aparente contradicción a la que nos enfrentamos, debemos ser conscientes de una peculiaridad lógica de la relación entre lo que hemos denominado, sirviéndonos de la terminología manejada por Husserl, la «actitud natural», por un lado, y lo que podemos denominar correlativamente, según la misma terminología husserliana, «*actitud teórica*», así como, respectivamente, entre lo conocido inmediatamente, en su evidencia originaria, desde la «actitud natural», y lo deducido lógicamente, en su necesidad esencial, desde la «actitud teórica». La

comprensión de la relación entre estas dos actitudes que vamos a exponer a continuación dilucidará en qué sentido la contradicción a la que hemos arribado no es sino una aparente contradicción, mas no una contradicción real; y, al hacerlo, esa misma relación entre las dos actitudes señaladas nos mostrará el camino a seguir para poder continuar con nuestro proyecto metafísico.

En efecto, debemos ser conscientes en todo momento de que el mundo entorno, como mundo de la vida en el que ya estamos de antemano todos y cada uno de nosotros, aquél que es aprehendido de modo inmediato en nuestras vivencias y en el que se produce por tanto la evidencia original de los entes intramundanos con los que nos ocupamos, ese mundo así considerado presenta una *anterioridad temporal* respecto del mismo mundo una vez es científicamente explicado. Ya que, obviamente, la manifestación original del fenómeno a estudiar científicamente precede en el tiempo a la explicación científica que lo toma como su objeto de estudio. Y, sin embargo, y a la vez, dicho mundo, ahora científicamente descrito, aun siendo posterior en el orden temporal, posee no obstante una *anterioridad lógica* respecto del mundo inmediatamente experimentado, en la medida en que el concepto de «mundo» descrito científicamente, si lo es de modo correcto, no puede más que ser la *esencia* que hace posible la experiencia de mundo que tenemos de él de modo inmediato. El mundo de la vida siempre es el primero y primario, nuestro acceso al mundo siempre es de modo originario y natural un acceso al mundo que cada uno de nosotros experimentamos directamente como «mi mundo» o «su mundo»; mientras que la descripción científica de ese mundo, como la descripción metafísica que nosotros estamos elaborando aquí, se realiza en un momento temporal posterior, derivado de esa primera experiencia; pero, con todo, la reflexión de la «actitud teórica» ofrece su producto como *debiendo ser* el que estaba ya al principio en la experiencia inmediata del mundo, al ser la esencia ontológica de ese mundo, que ahora es esclarecida y convenientemente descrita gracias a la depuración científica de la perspectiva teórica. De modo que temporalmente conocemos después lo que lógicamente estaba haciendo posible la experiencia mundana temporalmente primera, aunque en ésta, evidentemente, no tuviéramos consciencia explícita de la aplicación y ejecución de esa esencia como su condición de posibilidad.

Anteponer entonces la explicación científica de la realidad a la experiencia fenomenológica inmediata supondría una alteración del orden temporal de los términos, pues supondría colocar como origen lo que se obtiene en realidad como conclusión final de nuestro análisis. Es decir, supondría colocar al principio del orden temporal lo que el análisis científico de nuestra experiencia mundana encuentra al final de éste, basándonos en que eso que ha encontrado la «actitud teórica» estaba dado ya al principio en el orden lógico. La experiencia directa e inmediata refuta esa pretensión de primacía temporal de la explicación científica, ya que evidencia que ésta olvida o anula (en su propio beneficio) la verdad fáctica de que lo que ella pretende encontrar al final de su investigación como el objeto percibido al principio ya era percibido de otro modo antes de que se diese el proceso científico de descripción que lo expone teóricamente¹²⁴. Supone entonces un error insalvable de la ciencia, desde este punto de vista, el presentar su objeto de estudio como siendo en esencia algo completamente otro y

¹²⁴ “Esto “subjetivo-relativo” debe ser “superado”; se le puede y debe agregar un hipotético ser-en-sí, un sustrato para las “verdades en sí” lógico-matemáticas, al que siempre es posible aproximarse más con hipótesis siempre nuevas y mejores, siempre legítimándolas por la verificación de experiencia. (...) Pero mientras el científico de la naturaleza se interesa objetivamente de este modo y está en actividad, por otra parte, lo subjetivo-relativo funciona para él tal vez no como una vía irrelevante, sino como lo que fundamenta en última instancia la validez de ser lógico-teórica para toda verificación objetiva, por lo tanto como fuente de evidencia, como fuente de verificación.” HUA VI, III, §34, St. 129 [III, §34, pág. 168].

diferente del mundo experimentado fenomenológicamente de forma inmediata y original, basándose para ello en esa oposición entre los mundos conocidos en las dos actitudes que aquí estamos analizando, como si el producto de la ciencia fuese el *verdadero ser* escondido bajo la niebla del fenómeno inmediato; lo cual implicaría, según una inferencia lógica, la devaluación teórica de ese fenómeno inmediato al grado de la mera *apariencia*¹²⁵.

Pero, exactamente del mismo modo, y por el mismo planteamiento, sólo que ahora inversamente dirigido, lo aprehendido inmediata y originariamente en la experiencia de la «actitud natural», aun salvaguardando y defendiendo adecuadamente su primacía temporal y su condición de suelo gnoseológico, de evidencia originaria de cualquier material epistémico posteriormente gestionado científicamente, no tiene, empero, derecho a presentarse a sí mismo como suficiente frente a nuestro conocimiento científico de la realidad que en esa experiencia se manifiesta fenoménicamente. Pues, justamente debido a su carácter inmediato, la experiencia antepredicativa o natural que poseemos de esa realidad fenomenológicamente manifestada de modo originario es una experiencia que se *agota* en sí misma, reducida absoluta y completamente a su propio aparecer, al acontecer fenomenológico del fenómeno en cuestión¹²⁶. No como si ese aparecer fuera epistemológicamente inválido por sí mismo, y tuviera que ser legitimado mediante una explicación científica que fuera capaz de penetrar en su verdadero ser; sino en tanto que la vivencia natural que aprehende un cierto contenido epistémico *se reduce, en su capacidad aprehensiva, a la aprehensión de ese contenido*. No se trata de una devaluación cualitativa de dicha vivencia perceptiva, sino de una adecuada consideración cuantitativa de su capacidad aprehensiva. De modo que de dicha experiencia no tenemos ningún tipo de consciencia explícita mientras no centremos, con posterioridad al acontecer del fenómeno, nuestra percepción en él, y en lo que en él experimentamos, así como en el modo como lo experimentamos¹²⁷. Por lo tanto, por muy autosuficiente que pudiera llegar a ser el conocimiento antepredicativo del mundo en lo concerniente al contenido material semántico de ese conocimiento, seguiría, sin embargo, siendo siempre y fatalmente ineficaz por sí mismo como tal conocimiento, debido precisamente a su carácter natural antepredicativo.

En efecto, cuando un fenómeno del mundo se manifiesta, cuando acontece su fenomenalización original como contenido intencional de una de nuestras vivencias, esa

¹²⁵ “Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo.” MM, Avant-Propos, p. II-III [Prólogo, pág. 8].

¹²⁶ “La expresión del problema en el lenguaje es la pregunta: *¿qué es tal o cual cosa?* Noten lo peregrino de este hecho mental, de demanda pareja. Aquello de quien nos preguntamos «¿qué es?» está ahí, *es* -en uno u otro sentido-, si no no se nos ocurriría preguntarnos nada acerca de ello. Pero resulta que no nos contentamos con que sea y esté ahí -sino, al revés, nos inquieta que sea y que sea tal y como es, nos irrita su ser.” QF, Lección III, pág. 109.

¹²⁷ El planteamiento de esta cuestión nos devuelve entonces a lo que señalamos al principio de esta investigación, cuando afirmamos que no basta con que algo se dé para que seamos conscientes de ello, sino que requerimos centrar nuestra atención en eso dado para poder aprehenderlo con consciencia objetiva. Esta afirmación fue la causa de que iniciáramos nuestra investigación metafísica desarrollando el círculo lógico presente entre el ser, el mundo y el ente por el concepto de «mundo», y de que el análisis de éste exigiera, en sentido estricto, una reformulación íntegra del «problema del mundo externo». Ahora podrá entenderse entonces mejor los motivos teóricos que nos llevaron a tomar aquella decisión, y que fueron en su momento propuestos precisamente como pendientes de una confirmación posterior.

vivencia en la que aprehendemos el fenómeno del mundo agota su capacidad perceptiva en su mismo aprehender ese fenómeno; pero, por ello, no es capaz de aprehenderse a sí misma como vivencia perceptiva del mundo, ni, en este sentido, mucho menos aprehender consciente y explícitamente el contenido que ella misma posee como el objeto intencional de su aprehensión. Al percibir, por ejemplo, la mesa que en este momento tengo delante de mí, la vivencia perceptiva en la que la percibo agota su capacidad aprehensiva en el mismo percibir el contenido intencional «mesa», pero no llega por tanto a percibir su propio «percibir la mesa». De manera que, al percibir la mesa, yo no soy consciente explícita o adecuadamente de que percibo la mesa, y, en este sentido, tampoco soy plenamente consciente del ser de esa mesa que efectivamente percibo, hasta que no ejecuto un *segundo acto perceptivo*, en esta ocasión como percepción reflexiva o apercepción, en el que centro mi atención en la vivencia primera y, gracias a ello, aprehendo el mismo «acto de percibir la mesa» en su totalidad.

No se trata, en este sentido, como señalábamos anteriormente, de una devaluación cualitativa de la percepción primaria, como si ésta requiriese de un segundo momento teórico para poder ejecutar adecuadamente su función perceptiva¹²⁸. Por supuesto, desde el primer momento el contenido epistémico de la mesa percibida está ya dado en su totalidad en el fenómeno original, esto es, la vivencia perceptiva percibe correcta y suficientemente la mesa; su acto de percibirla no requiere en absoluto una suerte de perfeccionamiento de su llevar a cabo esa percepción por parte de una segunda vivencia más completa y, en ese sentido, epistemológicamente hablando, “mejor”. El acto de apercepción de la vivencia perceptiva de la mesa no completa la percepción originaria, no viene a añadirle absolutamente nada a lo percibido en la primera vivencia, ni tampoco posee una cualidad aprehensiva superior a la que posee la propia percepción que le permita ver en ella lo que la primera vivencia no ve. Simplemente, mientras sólo ejecuto la percepción de la mesa, ésta pasa por mí como *experiencia práctica*, como una más de las acciones que ejecuto continua e ininterrumpidamente en el fluir natural y espontáneo de mi vida, pero no como una *vivencia gnoseológica* lo suficientemente *detenida y consciente* como para permitirme centrar mi atención sobre el objeto percibido¹²⁹.

Por eso, del mismo modo que la descripción científica del mundo no puede suplantar nunca la experiencia fenomenológica directa de él, tampoco ésta puede presentarse nunca como suficiente por estar autolegitimada en su puro darse originario, ya que requiere de aquélla para que sea actual y explícitamente posible la verdadera aprehensión original de su contenido. Mediante la vivencia temporalmente primera y natural el contenido epistémico se manifiesta, nos es dado, y ello, como sosteníamos, de modo completo y suficiente; y mediante la segunda vivencia, la propiamente científica o teórica, ese contenido es aprehendido y conocido por nuestra consciencia explícita, por nuestra atención despierta o consciente. Siéndonos así posible saber de modo adecuado lo que ya sabíamos de modo inadecuado en la experiencia directa¹³⁰. Ahora tiene

¹²⁸ “En su pureza, la vivencia espontánea tampoco incluye el conocimiento de la indeterminación que en realidad le afecta y que ulteriormente es advertida mediante la reflexión. (...) La reflexión se limita a manifestar en la vivencia espontánea un defecto que a se daba en esta, pero que no se daba, sin embargo, bajo la condición de objeto suyo. *Es al reflexionar, y sólo al reflexionar, cuando el defecto de la vivencia espontánea se convierte en objeto.*” Millán-Puelles, Antonio, *op. cit.*, p. 116.

¹²⁹ “La vida mundana objetiva natural (...) no es consciente de los horizontes constituyentes y nunca puede tomar conciencia a ese respecto. Vive, por así decir, “perdida” hacia los polos unitarios, sin darse cuenta de las multiplicidades constituyentes esencialmente pertinentes, para lo cual necesitaría precisamente una reflexión.” HUA VI, III, §52, St. 179 [III, §52, pág. 216].

¹³⁰ Entiéndase aquí, por supuesto, los adjetivos valorativos “adecuado” e “inadecuado” como siendo formulados por parte de un juicio emitido según los criterios valorativos de la «actitud teórica» y

entonces sentido esta aparente paradoja que formulamos anteriormente, y ante cuyo asombro nos vimos forzados a profundizar en sus causas. La vivencia teórica, por lo tanto, no completa a la vivencia natural, sino que cada una posee una *dirección intencional distinta*: la primera vivencia dirige su capacidad intencional al mundo, y la segunda vivencia a la primera. Por eso la primera es percepción y la segunda apercepción. La nueva vivencia no viene a enseñarnos absolutamente nada que no estuviera en la anterior, ya que toma como su objeto la primera vivencia, y, en esa medida, cualquier elemento nuevo que aprehendiera esa segunda vivencia, la propiamente teórica, que no tomara pie en lo que estuviera presente en la primera e inmediata resultaría una elaboración ficticia y epistemológicamente ilegítima. Pero eso que sabíamos ya antes, antepredicativamente en la experiencia directa del mundo, no deviene abierto a nuestra conciencia, no resulta adecuadamente aprehendido y conocido por nosotros, hasta que nos tomamos el tiempo adecuado para poder atenderlo en una segunda vivencia. Porque, en sentido estricto, en la primera vivencia no percibimos atentamente el mundo, el ente intramundano que sea en cada caso, sino que simple y llanamente *vivimos*, nos dejamos fluir en la corriente de acción continua que supone nuestra vida.

De ahí que, como sosteníamos al principio (abriendo la problemática en cuya respuesta todavía estamos inmersos), sea posible que algo se manifieste fenoménicamente en nuestra conciencia, pero que nosotros, sin embargo, no seamos capaces de aprehenderlo conscientemente: la manifestación fenoménica de un contenido epistémico es primera en el orden del tiempo y anterior a su conciencia plena, pero ésta es necesaria de modo anterior en el orden lógico a la propia apercepción de ese contenido justamente para poder llevar a cabo adecuadamente esa aprehensión atenta y explícita de lo primeramente percibido y, de ese modo, conocerlo correctamente. Así, es posible, finalmente, sostener que el mundo está siempre ahí, que somos seres necesariamente mundanos, y a la vez que su imperturbable presencia ante nosotros puede sernos, con todo, absolutamente desconocida, y que requiramos de algún proceso epistemológico determinante para poder llegar a reconocer algo que siempre había estado presente ante nosotros. La «actitud natural» que supone para nosotros la experiencia inmediata y directa del mundo es suficiente en sí misma en tanto que origen fenomenológico de nuestro conocimiento, es decir, es suficiente en el respecto de aprehensión adecuada de un contenido epistémico, sin la cual no sería en absoluto posible cualquier conocimiento de ese contenido. La manifestación fenoménica del contenido de nuestros conocimientos es entonces suficiente en el modo como se da y dentro de los límites en que se da en la «actitud natural». Pero, de cara, no ya a la aprehensión de ese contenido, a su recepción como condición de posibilidad de su futuro conocimiento, sino a la conciencia efectiva de esa aprehensión y a la correcta posesión de tal conocimiento, en el sentido de ser conscientes de lo que de hecho ya hemos previamente percibido, esa «actitud natural» no resulta en absoluto suficiente. Pues, como estamos señalando, no somos explícitamente conscientes de lo que aprehendemos en ella en el momento en el que experimentamos originaria e irreflexivamente el fenómeno correspondiente a ese contenido. Por ello requerimos de una segunda vivencia perceptiva, especialmente atendida y dirigida por poseer una

establecidos desde la perspectiva de la capacidad de conciencia explícita de un saber. Sólo desde esa perspectiva puede en verdad llegar a considerarse el conocimiento natural como «inadecuado». Si cambiamos el punto de vista de la valoración, y nos situamos en la «actitud natural» para juzgar de acuerdo a los criterios que reinan en ella, entonces el conocimiento natural, práctico, es el que se revela como completamente adecuado, mientras que el saber teórico, científico, aparece como innecesario, e incluso potencialmente perjudicial.

estructura epistemológica verdaderamente gnoseológica y apropiada para conocer, que nos haga ese contenido explícito y consciente. Pero, en esa misma medida, sin esa primera aprehensión natural no sería en absoluto posible el conocimiento científico posterior en el que específicamente llegamos a saber de modo correcto y suficiente lo aprehendido anteriormente en esa «actitud natural»¹³¹.

Por lo tanto, lejos de las pretensiones propias de cada actitud, ninguna de ellas es suficiente por sí misma, sino que *ambas se requieren mutuamente* para ser posibles como tales: la «actitud natural» sólo puede ejecutarse sobre el suelo esencial de lo que es lógicamente descrito por la «actitud teórica», y utiliza en su despliegue el conocimiento obtenido por esta última; y la «actitud teórica», a su vez, sólo puede obtener ese conocimiento reflexivo y explícito que nos permite (sobre)vivir a partir de la percepción plena y atenta de lo ya dado antepredicativamente en la «actitud natural». Entre ambas actitudes existe, así, un círculo lógico, que no es vicioso por el hecho de generarse según respectos distintos, pero que sigue siendo efectivamente un círculo lógico.

3.4 – Aprendizaje cognoscitivo y *epojé*: el paso de la «actitud natural» a la «actitud teórica» como la adquisición biográficamente localizada de una estructura trascendental de funcionamiento de la subjetividad.

La constatación de este hecho nos da la pista para intuir que lo que ocurre en esa alternancia de una actitud y otra, el elemento que genera la diferencia de perspectiva modal entre ellas, y que hace posible que el mundo que comprobamos de modo anterior en el orden lógico como mundo solipsita y holista por esencia ontológica sea experimentado por nosotros, de modo anterior en el orden temporal, como un mundo intersubjetivo y estable, es un elemento que posee el carácter de lo *trascendental*. Pues justamente lo que define a lo trascendental, a la condición de posibilidad de algo, es que produce de modo aparentemente espontáneo su producto y, en ese producirlo, pasa completamente desapercibido; aunque nos sea siempre, por supuesto, posible retrotraernos genéticamente en ese proceso hasta localizar la condición trascendental de su producto a través del análisis detenido de éste. Para el caso que estamos considerando, y adelantando en cierto modo lo que será el resultado de nuestras siguientes investigaciones, podemos sostener que lo que hace posible que el objeto de nuestras dos aproximaciones al concepto de «mundo», más allá de sus diferencias, sea no obstante el mismo y único mundo que vivimos, es la adquisición como sujetos de las vivencias en las que el ser del mundo se manifiesta, en un determinado momento biográfico del aprendizaje de nuestras facultades de conocimiento, de ciertas *estructuras hermenéuticas*¹³² de funcionamiento de nuestra subjetividad que presentan un *carácter*

¹³¹ “¿Cómo puede el ser pre-dado del mundo de la vida volverse auténtico tema universal? Manifiestamente sólo mediante un *cambio total* de la actitud natural, un cambio en el que nosotros no vivimos más, como hasta ahora, como seres humanos de la existencia natural, en constante efectuación de validez del mundo pre-dado, más bien constantemente evitamos esa efectuación. (...) Sólo así podemos estudiar lo que es el mundo como suelo de validez de la vida natural.” HUA VI, III, §39, St. 151 [III, §39, pág. 189]. El paso de una actitud a otra, de la vivencia de aprehensión inmediata del fenómeno mundano a la vivencia que explicita conscientemente ese fenómeno, se produce mediante la *detención* continua, obstinada y antinatural del curso fluido de las vivencias en la vida normal. Pues ella es la que precisamente nos permite escapar a nuestro cotidiano sumergirnos y perdernos en las cosas y entre las cosas para poder ser conscientes de ellas, incluso de su propia fenomenalización y de nuestro aprehenderlas.

¹³² “Tomo la palabra [hermenéutica] para referirme a la teoría de las preestructuras, y a la noción de que el entendimiento de un ente es posible sólo hasta donde se hace posible por una cierta proyección previa del rango o campo de significado al que pertenece el ente.” Caputo, John, “Husserl, Heidegger and the

transcendental. Estas estructuras hermenéuticas, a partir de ese momento, modifican significativamente el modo como interpretamos los mismos fenómenos del mundo, permitiéndonos así pasar del mundo holista y solipsista que representa la esencia de nuestro mundo a la experiencia de mundo intersubjetivo que vivenciamos actualmente como experiencia inmediata y espontánea. Sin que ese paso suponga, por lo tanto, la negación del primero ni la sustitución del primero por el segundo, sino, simplemente, un cambio hermenéutico trascendental en la constitución ontológica del mundo que genere la secundaria o derivada, y que haga posible que sujetos maduros como nosotros percibamos actualmente el mundo como constituido de un modo completamente distinto a lo que supone su esencia ontológica. De este modo, ese cambio entre la «actitud natural» y la «actitud teórica» se explicaría, al menos en parte, como un proceso de maduración subjetiva, en el que nosotros llegaríamos a percibir natural y espontáneamente el mundo de la «actitud natural» gracias a que, previamente en nuestra biografía, hemos adquirido unas estructuras hermenéuticas trascendentales que nos permiten modificar con validez epistemológica *a priori* aquello que la «actitud teórica» describe como la esencia del mundo y llegar a experimentarla como algo completamente distinto.

Si esto es cierto, tal y como pretendemos mostrar aquí con las investigaciones que desarrollaremos en los capítulos posteriores, entonces será legítimo sostener, como venimos haciendo, que un mundo experimentado como intersubjetivo y estable no entra en absoluto en contradicción real con un mundo metafísicamente descrito como constituido en tanto que contenido de una conciencia holista y solipsista. Pues lo que produce la diferencia constitutiva entre ambas experiencias del mundo no es una modificación en su contenido material, como si efectivamente se tratase de dos mundos esencialmente distintos, sino un cambio trascendental en el acceso formal y hermenéutico a ese mismo contenido que nosotros, como sujetos, llevamos a cabo. En efecto, ese cambio, en la medida en que supone un proceso de modificación formal y hermenéutica, no altera en nada el contenido material del mundo, no supone el acceso a un mundo distinto al que ontológicamente podemos describir desde la «actitud teórica». Los entes intramundanos siguen siendo exactamente los mismos, ni se añade ni se elimina nada del mundo en su contenido material con la adquisición de esa estructura hermenéutica trascendental¹³³. Lo que dicha adquisición produce es una modificación en el *modo* como nosotros *aprehendemos* el mundo y lo *interpretamos*, alterando en ese proceso formal la consideración del ser del mundo, mas no su mismo contenido material objetivo. Es de esta forma como es posible que un mismo y único mundo se presente, no obstante, formalmente de dos modos diferentes¹³⁴. En último término, la diferencia

question of a ‘hermeneutical’ Phenomenology”; en: Kochelmans, Joseph J. (Ed.), *A Companion to Martin Heidegger’s “Being and Time”*, Centre for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Boston, 1986, p. 105

¹³³ Como un ejemplo de en qué sentido una modificación de la consideración formal de un mismo contenido material no altera a este último hemos subrayado de hecho reiteradamente que la consideración del objeto intencional de una vivencia como efectivamente existente o inexistente no modifica el propio darse del objeto, ni la constitución ontológica que éste presenta en ese darse.

¹³⁴ “El saber de lo científico-objetivo “se basa” en la evidencia del mundo de la vida. Para el trabajador científico, para la comunidad de trabajo, él es pre-dado como suelo, pero al construir sobre él, el edificio es, sin embargo, nuevo, diferente.” HUA VI, III, §34, St. 133 [III, §34, pág. 172]. La verdad alcanzada científicamente no está ya dada en el mundo de la vida tal y como es aprehendida mediante la «actitud teórica», aunque se enraice en él. El producto es el resultado de la *epojé* y del distanciamiento, gracias a los cuales el mundo se encuentra como distinto, con aspectos y notas diferentes a las reconocidas inmediatamente, a pesar de ser exactamente el mismo mundo que ya se conocía antes en la «actitud natural». El cambio de perspectiva no anula el mundo de la vida, sino que lo legitima desde la superestructura alcanzada gracias a la *epojé*.

entre nuestras vivencias trascendentes y nuestras vivencias immanentes (la distinción que anteriormente formulábamos entre vivencias objetivas y vivencias subjetivas, pero que ya no se sostiene formulada con esa terminología), como ejemplo de este cambio modal, no es una diferencia de naturaleza entre ellas, pues ambas son igualmente idealistas, sino que es una diferencia *hermenéutica* basada en el hecho de que, entre todas las vivencias immanentes idealistas que experimentamos, unas las interpretamos «extensivamente» como remitiendo a la realidad externa “real” y otras no¹³⁵.

Para que esta respuesta teórica al problema formulado sea, no obstante, posible es necesario aceptar que las condiciones trascendentales del funcionamiento de nuestra subjetividad puedan poseer un *origen* en el proceso empírico de aprendizaje presente a lo largo de nuestra biografía. O, dicho de otro modo, que lo *a priori*, sin dejar de serlo, es decir, sin dejar de tener una validez analítica *a priori*, pueda tener, con todo, un origen *a posteriori*, empírico. Lo que considera esta opción lógica, por tanto, es la posibilidad de que ciertos aprendizajes empíricamente adquiridos a lo largo de nuestra biografía puedan, por el procedimiento que sea, modificar su validez lógica y convertirse en elementos estructurales de funcionamiento de nuestra subjetividad, sustituyendo con ello su legitimidad meramente contingente y particular por una validez lógica analítica *a priori*; como si los elementos cognoscitivos adquiridos en ese aprendizaje empírico no hubieran sido contingentemente adquiridos por experiencia sino que constituyeran nuestra misma naturaleza subjetiva. Este hecho hace posible aceptar que un sujeto maduro experimenta naturalmente el mundo de un modo distinto al modo como, según lo indicado por la «actitud teórica», el mismo sujeto lo experimentaba antes de adquirir esas estructuras hermenéuticas trascendentales, y que lo haga, a pesar de esa modificación *a posteriori*, como si ese mundo natural fuera lógicamente primero, esto es, como reconociéndole validez *a priori* a sus contenidos. Efectivamente, de ser esto posible, ello significaría que la reflexión teórica, realizando un retroceso genético posibilitado por su propia naturaleza epistemológica de detención de la vida natural, localiza como esencia del mundo lo que tanto lógica como biográficamente era primero, pero que, después de la adquisición de esas estructuras hermenéuticas trascendentales con validez *a priori*, se ve reconfigurado hermenéuticamente hasta convertirse en lo que la «actitud natural» experimenta inmediata y espontáneamente como mundo. Por supuesto, para confirmar la corrección de tal objetivo sería de hecho necesaria la ejecución de la misma reflexión teórica; pues, por la misma definición del carácter trascendental de ese mundo vivenciado con validez *a priori*, nosotros no somos explícitamente conscientes, mientras nos mantenemos en la «actitud natural», de esa reconfiguración formal de la constitución ontológica del mundo: no experimentamos el mundo como habiendo cambiado, a pesar de que, si esta posibilidad lógica es ciertamente verdadera, el mundo haya efectivamente cambiado; por el contrario, lo experimentamos como siendo siempre y necesariamente el mismo que era, debido a esa validez *a priori* de la experiencia natural, a pesar de que ese mundo no sea fenomenológicamente el mismo que era.

Esta posibilidad lógica que aquí formulamos como justificación de la aparente contradicción entre las dos actitudes identificadas quedará confirmada en las argumentaciones sucesivas de nuestra investigación correspondientes a los pertinentes análisis genéticos del desarrollo biográfico y funcional de nuestra subjetividad. En ellos quedará ciertamente demostrado que, efectivamente, las estructuras trascendentales de funcionamiento de nuestra subjetividad, a pesar de su validez lógica *a priori*, tienen,

¹³⁵ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3.4. En estos apartados quedará explicitado el sentido del término “«extensividad»” del que procede el término “«extensivamente»” que acabamos de utilizar por primera vez.

empero, un origen *a posteriori*. Con lo cual quedará modificada la misma naturaleza de lo trascendental que el pensamiento occidental ha reconocido tradicionalmente desde Kant, en la medida en que los elementos trascendentales de nuestra subjetividad dejarán de ser considerados como constituyentes de nuestra naturaleza, y presumibles en ese sentido absolutamente para cualquier otro ser humano, y pasarán a ser necesariamente reconocidos como adquiridos (y adquiribles)¹³⁶.

Volviendo entonces al problema de la aparente contradicción entre los resultados de nuestras dos aproximaciones metafísicas al mundo, como ejemplo concreto de esta tensión entre la «actitud natural» y la «actitud teórica» producto de la adquisición de las estructuras hermenéuticas trascendentales que acabamos de plantear, podemos sostener con confianza la absoluta e inalienable necesidad del resultado obtenido en las dos descripciones metafísicas de la realidad fenomenológicamente aprehensible de modo inmediato y depurado. Pues el mundo que cada aproximación describe es confirmable y confirmado reiteradamente en cada una de nuestras vivencias. De manera que, tanto el mundo entendido como «mi mundo», holista, solipsista y completamente comunicable, como el mundo en tanto que mundo intersubjetivo, compartido y estable en el tiempo, son, finalmente, dos mundos fenomenológicamente válidos e inalienables, en tanto que materialmente los dos son, en último término, *el mismo*. Esto es, las dos descripciones metafísicas del mundo son completamente legítimas, fieles al ser de la realidad que aprehendemos fenomenológicamente de modo adecuado, y, en esa medida, totalmente irrenunciables para cualquier proyecto de ciencia metafísica.

Ahora bien, en rigor, esto no ocurre cumpliendo los esquemas de lo que tradicionalmente ha sido denominado como la «teoría de la doble verdad». Esto es, la afirmación de la perfecta compatibilidad entre las dos descripciones del mundo no debe ser entendida desde las condiciones de una doctrina teórica según la cual cada descripción pertenece a una posición teórica previa completamente diferente, en nada interferible o interactuable con la otra, y, en esa medida, según la cual las dos descripciones son perfectamente válidas en tanto que equivalentemente intercambiables entre sí, mas, por ello mismo, de ninguna manera complementarias y conmensurables ni integrables en una sola. No se trata aquí de que en un momento determinado, según unos propósitos concretos, nos sirvamos de la experiencia inmediata y originaria, y nos mantengamos dentro de los límites de la «actitud natural», mientras que, al cambiar esos propósitos por otros, forzosamente nos veamos obligados a abandonar esa «actitud natural» para sustituirla por la «actitud teórica», incompatible en todo punto con la primera.

¹³⁶ Resulta sorprendente cómo el propio Husserl, a pesar de que en nuestra investigación lo presentemos (justificadamente) como opuesto a la consideración filosófica dinámica que se encuentra a la base de esta concepción genética de lo trascendental, se vio, con todo, arrastrado al mismo pensamiento de la posibilidad de una génesis de lo *a priori* dentro de sus investigaciones fenomenológicas acerca de la conciencia del tiempo y de las síntesis pasivas, es decir, precisamente las que provocaron la deriva hacia una fenomenología genética. Así, en una carta a Natorp, fechada el 29 de junio de 1918, Husserl afirma de sí mismo: “desde hace más de una década he superado la etapa del platonismo estático y he establecido la idea de una génesis trascendental como tema principal de la fenomenología” (Husserl, Edmund, *Husserliana Dokumente. Band III: Briefwechsel. Teil 5: Die Neukantianer*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, St. 137). Esta afirmación se presenta al final de un repaso al estudio husserliano de los autores alemanes idealistas, respecto del cual Husserl afirma que le movió a rechazar el platonismo al que Kant le había llevado. Valga esta referencia del propio Husserl como confirmación, aunque sea sólo a nivel personal por parte del autor de esta investigación, del hecho de que efectivamente el mismo método fenomenológico, cuando es plenamente aceptado en todas sus implicaciones empiristas y constituyentes, exige un planteamiento filosófico dinámico que supone una absoluta e irrenunciable inversión del tradicional estatismo platónico.

Una afirmación de este tipo nos exigiría concluir en una imposible integración de los conocimientos metafísicos obtenidos desde las dos actitudes de base en una única ciencia metafísica. Lo que nos obligaría a optar por una de las dos frente a la otra dependiendo del interés descriptivo que queramos satisfacer en cada caso, o dependiendo del objeto de estudio al que busquemos atender. Y ello, paradójicamente, según criterios de juicio propios de la «actitud teórica», pero inexistentes en la «actitud natural» por resultar imposibles de ejecutar desde ella. Ya que, obviamente, la simple reflexión que precede a la consideración del objeto de estudio adecuado para la resolución de cada cuestión implica la detención reflexiva de la «actitud natural» que define precisamente a la «actitud teórica». Lo que significa, estrictamente considerado, que entender la diferencia formal entre el mundo natural y el mundo teórico en los términos de la teoría de la doble verdad supone obligatoriamente mantenernos siempre en todo momento en la «actitud teórica» y, en ese sentido, perder por siempre lo dado en la «actitud natural».

Esta conclusión, no sólo resulta absurda dado el punto de partida teórico del que procede, sino que además, ejecutivamente considerada, es completamente imposible. Pues, por definición, es imposible abandonar por completo y para siempre la «actitud natural». Como hemos mostrado, ella siempre se extiende subrepticamente como nuestra vida cotidiana y temporalmente continua incluso allí donde aparentemente la abandonamos para adoptar la «actitud teórica» y atender a los resultados teóricos y científicos de ésta¹³⁷. De manera que abandonar esa «actitud natural» supondría, simple y llanamente, nuestra muerte como sujetos vivos. En realidad, la detención de esa vida natural que da paso a la «actitud teórica» y que la posibilita no es nunca, en último término, una detención absoluta, sino que por debajo de la «actitud teórica» y de lo que hagamos en ella la vida sigue su curso, manteniéndose en el trasfondo de todo lo que hacemos como un segundo plano de atención, o como una naturaleza primaria siempre en ejecución y nunca interrumpida (como algo puesto ente paréntesis, en términos de Husserl).

Lo cual nos muestra en qué sentido la diferencia entre actitudes que estamos considerando y manejando no debe ser entendida desde los esquemas de una «doble verdad». Todo lo contrario: lo que buscábamos resaltar con la explicación de la anterioridad temporal de la experiencia inmediata y la anterioridad lógica de la descripción teórica en la que nos hemos detenido es el hecho de que ambas actitudes, finalmente, se complementan y se integran en una única y sola “actitud”, la “actitud” global o completa de *nuestra vida*. Una suerte de “tercera actitud” a la que no englobamos con ningún nombre en concreto, del mismo modo que sí lo hemos hecho respecto de la «natural» y de la «teórica», simple y llanamente porque se trata de nuestra misma vida, tal y como es ejecutada en cada momento, considerada de modo global y unitario, y no en parcelas.

Atendíamos anteriormente al hecho de que ni la «actitud natural» ni la «actitud teórica» pueden llegar a resultar suficientes por sí mismas separadas una de la otra, concluyendo nuestro análisis en la necesidad de sostener que tanto la una como la otra son absolutamente indispensables. Pues bien, ello es así porque el flujo dinámico de una

¹³⁷ “Mientras tanto, continúa siendo (en cierto modo) ‘experimentado’ por mí mismo como antes el mundo que experimentamos ahora en la vida que aprehendemos reflexivamente y precisamente con el mismo contenido que tiene en cada ocasión determinada. Continúa haciendo su aparecer tal y como lo hacía antes; la única diferencia consiste en que yo, en canto reflexiono filosóficamente, no mantengo vigente (es decir, ya no acepto) el creer natural en la existencia que conlleva nuestro experimentar el mundo, aunque dicho creer se encuentre aún ahí y sea notado por la mirada.” Husserl, Edmund, *Husserliana, Band I: Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, 1950, Herausgegeben und eingeleitet von Prof Dr. S. Strasser, I, §8, St. 59.

actitud a la otra, el paso de la experiencia natural a la descripción teórica de lo en ella experimentado, y viceversa, el abandono de la disposición reflexiva de la teoría para adoptar la actitud del desenvolvimiento pragmático natural, ese continuo abandono de una y otra actitudes es en lo que consiste, en último término, nuestra vida. Nunca nos mantenemos completamente aislados de la reflexión teórica en la «actitud natural», ni tampoco abandonamos por completo la vida práctica inmediata de nuestra existencia menesterosa y ocupada para sumergirnos en la reflexión teórica sin perspectivas de un retorno (el prisionero de la caverna platónica no permanece en la llanura del exterior). Por el contrario, la detención reflexiva de la vida natural se realiza con el objetivo de ser *adecuadamente conscientes* de lo que en ella vivimos y aprehendemos, y ese conocimiento adecuado, lógicamente anterior a la experiencia primaria, es a su vez buscado y deseado como *perfeccionamiento de nuestro trato natural* con el mundo. Y en el desarrollo de todo ello es en lo que consiste nuestra vida, la vida completa de sucesión temporal y biográfica de cada uno de nosotros. De modo que el flujo dinámico entre las dos actitudes señaladas es lo que constituye nuestro vivir, y la verdad conjunta y compleja que supone la interconexión de los productos de las dos actitudes es la verdad última y compleja de nuestra vida.

Y todo ello, insistimos, sin que podamos denominar a la vida que obtiene y maneja esa verdad compleja como una suerte de “tercera actitud”, que englobe en su interior a las dos anteriores gracias a que combine la anterioridad temporal y posterioridad lógica de la «actitud natural» con la posterioridad temporal y anterioridad lógica de la «actitud teórica» en una misma totalidad lógico-temporal; como si fuera posible convertirnos en una suerte de espíritu absoluto, de dios aristotélico, en el que la necesidad de ese flujo continuo de una a otra actitud quedara superada y se diera una plenitud actual y perfecta del ser. Por el contrario, para seres finitos y mortales como nosotros, por suerte o por desgracia, la vida no es ninguna actitud concreta que podamos adoptar en sustitución de las otras dos, sino que precisamente es aquello que se genera, despliega y desarrolla en el flujo de intercambio y sustitución de las dos primeras. La vida no es una “tercera actitud” frente a las dos primeras, no es una disposición que sustituya a la natural y a la teórica, y que permita ser adoptada para englobar así lo dado en ellas. Es, por el contrario, el resultado de la combinación de las dos tal y como ellas mismas son ejecutadas por separado y en momentos biográficos distintos como actitudes diferentes y con sus respectivos productos gnoseológicos propios.

De manera que el fantasma de la «doble verdad» debe ser refutado mediante la correcta comprensión de una única y fluida verdad compleja generada en el seno vital de la confluencia interactiva de las dos actitudes¹³⁸. Lo que nos obliga a sostener la necesidad de adoptarlas a las dos, y de entender adecuadamente qué es lo que ocurre en el paso de una a otra. Sobre todo cuando, como en nuestro caso, defendemos que en ese paso es posible localizar la existencia de estructuras trascendentales de funcionamiento de nuestra subjetividad.

Lo que produce la diferencia entre las dos actitudes que confluyen en el seno dinámico de la vida, y que genera últimamente la aparente contradicción entre sus conclusiones, es ese cambio de *perspectiva hermenéutica-modal* en nuestra descripción

¹³⁸ “Lo que hace de este modo aparecer a la ciudad [como símbolo de la detención de la «actitud natural»] (lo que hace que se ponga de manifiesto el *juego 2* [«actitud teórica»] como el *juego 1* [«actitud natural»] echado a perder) no es ya ni la comunidad ni la ciudad, ni el *juego 1* ni el *juego 2*, sino una suerte de «juego 3» que no es, sin embargo, una tercera clase de juego (con sus reglas propias) que hubiera que añadir a los dos anteriores, sino lo que *permite* que ambos se pongan de manifiesto y lo que *impide* que ninguno de ellos se reduzca o se traduzca enteramente al otro —o sea, simplemente *la regla del juego*, porque finalmente no hay más que un juego.” Pardo, José Luis, *La regla del juego*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004, pág. 680.

fenomenológica de la experiencia del mundo que hemos señalado anteriormente. Cambio que ha sido pasado por alto en nuestra descripción desde cada actitud por culpa de que, en ambos casos, remitíamos igualmente al mismo contenido material de la experiencia, a saber, al mundo como mundo entorno o mundo de la vida, contexto metafísico siempre presente de nuestro despliegue vital y de la presencia de todos los entes que se relacionan con nosotros, y no a las diferencias formales presentes entre las distintas experiencias posibles de mundo.

En nuestra primera aproximación al mundo, cuando nuestro propósito era encontrar qué entiende cada individuo, en general, por mundo, nuestro acercamiento a éste fue, por decirlo así, tomándolo en tanto que lógicamente descrito (hasta donde él mismo permite un tratamiento así), simplemente como el mundo que de forma continua y repetida se manifiesta en nuestras vivencias. Gracias a ello evidenciamos la constitución ontológica esencial del mundo como contexto metafísico de toda existencia y de todo ser, es decir, como condición de posibilidad metafísica de la producción del ser de todo lo demás, *siendo* todo lo demás sólo en virtud de que *es* en el interior de un mundo que se despliega en ello, a través de ello y tras ello. En esta aproximación lógica describimos entonces el mundo más como superestructura, como contexto determinativo de nuestras vivencias y de nuestra aprehensión de la realidad, que como componente inmediato y directo de esas vivencias. A fuerza de querer aprehender en sí mismo nuestro concepto de «mundo», nos retrotraímos trascendentalmente desde nuestra experiencia directa de mundo hasta su misma condición lógica, su inicio lógico y su raíz, alcanzando así la *esencia ontológica* del mundo. De ese modo, nuestro propósito de aprehender y comprender el mundo que experimentamos en todas nuestras vivencias quedó satisfecho mediatamente gracias a que alcanzamos la condición lógica de posibilidad de esas experiencias mundanas, su núcleo esencial y conceptual, esto es, la verdadera constitución ontológica del mundo. A partir de lo dicho anteriormente, queda claro que esta aproximación refleja el modelo de aproximación científica o teórica, según el cual lo experimentado en una primera vivencia es atendido y aprehendido de modo depurado y consciente en una segunda vivencia aperceptiva que revela, temporalmente después, lo que lógicamente ya estaba antes como condición de posibilidad de lo experimentado en esa primera vivencia.

En la segunda aproximación al mundo, en cambio, cuando quisimos comprobar brevemente si en nuestra experiencia inmediata el mundo es vivido como ese contexto holista y solipsista continuamente mutable e inestable, o, más bien, como un contexto intersubjetivamente compartido y con una identidad espaciotemporalmente estable, el mundo al que atendimos fue el mundo tal y como lo experimentamos en cada vivencia como elemento fenomenológicamente constatable de forma directa y objetiva en ella, y no ya la esencia ontológica de ese elemento de nuestras vivencias. En esa segunda aproximación no pretendimos conocer la constitución ontológica del mundo que se deriva de los fenómenos en los que se manifiesta en nuestras vivencias, sino que atendimos directamente a esos fenómenos y al modo como los experimentamos, a la manifestación originaria de nuestro mundo tal y como es vivida por nosotros de modo inmediato en la «actitud natural». Encontramos así que éste, lejos de resultar cerrado en sí mismo e incommunicable, es experimentado por nosotros de modo inmediato como un mundo intersubjetivo, compartido, como un mundo-de-todos.

Ahora bien, lo que aprehendimos del mundo en la primera aproximación encuentra su pie, su fundamento y su condición de legitimidad en los fenómenos particulares de ese mundo, a los que atendimos en la segunda aproximación. Por lo que, por necesidad lógica, si lo que obtuvimos en la primera aproximación era correcto (y así entendemos que lo es, puesto que nuestra aproximación y reflexión se llevó a cabo con

el cuidado metódico de su depuración e inocencia), ello no puede anular lo vivido inmediata y directamente del mundo en nuestras vivencias concretas. Lejos de algo así, dichos resultados deben de algún modo coincidir entre sí y ser correlativos y complementarios salvando la aparente contradicción entre los resultados de esas dos experiencias. De manera que podemos sostener sin riesgo de duda que, a pesar de las distintas modalidades de perspectiva con las que en cada caso nos aproximamos al mundo, esas diferentes perspectivas modales dan como resultado un mundo que, siendo fenomenológicamente diferente, lógica y esencialmente sigue siendo, con todo, el mismo.

Lo que ha acontecido en el centro de la diferencia formal entre ambas aproximaciones al mismo mundo es, ni más ni menos, que el crecimiento biográfico de aprendizaje cognoscitivo del sujeto perceptivo que lo aprehende. El cual, efectivamente, antes de incorporar en las estructuras de funcionamiento de su campo de conciencia la superestructura de mundo, como condición de posibilidad metafísica del ser de los entes, no aprehende la realidad del mismo modo que cuando aprehende esos entes intramundanos como entes de ese mundo ya adquirido. Esto explica el hecho de que ambas aproximaciones al concepto de «mundo» atiendan al mismo mundo de la vida o mundo entorno, remitan a lo que fenomenológicamente percibimos de modo originario y evidente, pero que lo hagan atendiendo al mismo contenido material del mundo en *momentos biográficos diferentes*, o, dicho de otro modo, desde perspectivas genéticas de constitución distintas. En ambos casos el mundo aprehendido es el mismo: lo que ha cambiado entre medias es el sujeto que lo aprehende, que ha experimentado un aprendizaje perceptivo biográficamente prolongado en el tiempo. Lo cual ha producido esas consecuencias formales diferentes para cada aproximación.

Estrictamente consideradas, las dos concepciones de mundo manejadas (mundo como entidad inestable holística y solipsísticamente determinada, y mundo como entidad compartida y estable espaciotemporalmente) no resultan contradictorias entre sí, sino que remiten a aspectos modales diferentes de un único y mismo mundo material; el cual, debido a condiciones e implicaciones aún por describir, se presenta desde una cierta perspectiva, y en un momento biográfico concreto, como un entorno absolutamente cerrado, y, desde otra perspectiva, y en un momento biográfico concreto diferente, como un contexto compartido por varios individuos. De manera que la permanencia y estabilidad de la constitución ontológica de los entes intramundanos que pueblan ese mundo, así como la posibilidad de llevar a cabo una aprehensión y ocupación compartida entre varios individuos, debe estar *garantizada* por algún elemento, alguna condición o cierto carácter modal de la vivencia en la que los percibimos, del cual todavía no somos conscientes en este punto de desarrollo de nuestro proyecto de investigación metafísica.

Siguiendo con los criterios de anterioridad/posterioridad lógica/temporal que hemos introducido, y atendiendo de nuevo al ejemplo concreto de mi vivencia perceptiva de esta mesa como fenómeno en el que el mundo se manifiesta a través de la presencia fenoménica de un ente intramundano, podemos señalar que, en esta percepción de la mesa como un objeto estable en el tiempo y en el espacio, sobre el que puedo proyectar un curso de acción complejo y prolongado que no sufra por las alteraciones subjetivas de mis vivencias, y respecto del cual, sin perjuicio alguno para él, puedo experimentar una comunicación y acción compartidas con otros individuos que entren en relación con ella, la consideración del mundo como «mi mundo», holista y solipsista, es lógicamente anterior a mi vivirlo como mundo compartido e intersubjetivo, aunque a esa consideración de él como mundo solipsista sólo pueda llegar temporalmente después de haberlo experimentado como mundo intersubjetivo,

gracias a un proceso de consideración y deducción lógicas, en tanto que nunca me hubiera sido posible llevar a cabo esa aproximación científica y depurada al concepto de «mundo» si en absoluto poseyera ninguna experiencia de él. Esto significa, en definitiva, que en mi experiencia inmediata del mundo hay ciertos *elementos trascendentales*, en el proceso epistemológico que ejecuto, que están modificando formal y hermenéuticamente la manifestación fenomenológicamente originaria e inmediata de esa esencia del mundo que hemos podido desentrañar teórica y lógicamente, para que me sea posible experimentar de forma espontánea el mundo de un modo completamente diferente a como él es en esencia.

En este sentido, en virtud de la aproximación científica al mundo, que nos revela su constitución ontológica, podemos comprobar hasta qué punto, en nuestras vivencias inmediatas y espontáneas del mundo, están presentes condiciones lógicas de las que no somos explícitamente conscientes en el momento en el que experimentamos originariamente su fenómeno, pero sin las cuales no sería en absoluto posible que llevásemos a cabo dicha aprehensión en el modo como lo hacemos. Pues, teniendo en cuenta la constitución esencial del mundo que descubrimos desde la «actitud teórica» como lógica y esencialmente primera, sólo podríamos tener la experiencia inmediata de mundo tal y como lo hacemos en la «actitud natural» *después* de la adquisición de unas estructuras hermenéuticas trascendentales que nos permiten reinterpretarlo formalmente de forma *a priori* para que el fenómeno, en su manifestación originaria inmediata, se presente, no obstante esa espontaneidad, de forma diferente a la que esencialmente debería presentar por su esencia¹³⁹. De este modo, gracias a que la detención de la «actitud natural» que genera la «actitud teórica» nos ha permitido comprobar cuán diferente es nuestro mundo inmediato del mundo esencial y ontológicamente considerado, podemos comprobar hasta qué punto el ser del mundo que conocemos está ontológica y hermenéuticamente determinado por nuestro conocerlo, y, por ende, por el

¹³⁹ Evidentemente, mantener el apelativo de «inmediata» o «directa» para referirnos a la experiencia natural fenomenológicamente primera del mundo, de cualquier ente intramundano, y, en ese sentido, del ser en general, sólo puede tener sentido como contraposición al conocimiento científico, el cual, frente a esa experiencia natural, resulta derivado, secundario y posterior. Pero *no* puede tener sentido como apelativo que pretenda subrayar el carácter realmente inmediato y espontáneo de la experiencia natural. Ya que, a partir de lo que estamos considerando, resulta evidente hasta qué punto esa experiencia natural no es tan inmediata como parece. “¿En qué se queda, entonces –preguntamos una vez más–, la inmediatez que reclamábamos como una de las características para la experiencia, en contraposición al mundo del pensamiento conceptual y del discurso? (...) Inmediatez no quiere indicar nada más que la *mediación menor posible*. (...) Es la subjetividad la que cuenta con todos los códigos necesarios para leer e interpretar los datos de la experiencia. Lo que sucede es que, con frecuencia, la aplicación mediadora de los códigos, por habitual y «automatizada», se nos pasa totalmente inadvertida.” ECC, pág. 66. Éste es el presupuesto de base de toda explicación epistemológica de nuestras facultades de conocimiento que entienda el modo como conocemos según un modelo *constructivista*. Pues es el modelo constructivista el que sostiene que la percepción primera, aparentemente inmediata y directa, es, en realidad, el producto de elaboraciones hermenéuticas del material percibido que poseen una validez *a priori* por ser trascendentales, de manera que éste supone, en el producto final, algo formalmente distinto de lo que es percibido al inicio del proceso perceptivo. El *realismo volitivo* supone una peculiar versión de este modelo constructivista en la medida en que plantea esa interpretación trascendental como el resultado de un aprendizaje genéticamente prolongado en el tiempo, en el que esas estructuras trascendentales de validez *a priori* que ejecutan la construcción del fenómeno tienen empero un origen empírico, y no como un simple acto espontáneo ejecutado en el momento de la percepción según estructuras trascendentales innatas y, por así decirlo, puramente *a priori* (como supone, por ejemplo, el sujeto trascendental kantiano). Que dicho presupuesto constructivista genético no sea, finalmente, un simple presupuesto, sino una descripción correcta del modo como funciona nuestra subjetividad, dependerá de que la explicación constructivista, y, en concreto, de que la investigación que aquí estamos desarrollando, revele en su despliegue en qué medida ese proceso constructivista genético es real.

modo como lo conocemos (lo cual, en cierto modo, venía implicado en la definición de «mundo» como horizonte de sentido de nuestra existencia)¹⁴⁰.

Nuestro objetivo siguiente, por lo tanto, dentro de nuestro proyecto de ciencia metafísica, será el de investigar cuáles pueden ser esas estructuras hermenéuticas trascendentales que modifican nuestra concepción del mundo, haciendo posible ese paso del mundo que conocemos desde la «actitud teórica» como esencialmente primario al mundo que experimentamos en la «actitud natural» como fenomenológicamente original. El análisis de la adquisición de esas estructuras hermenéuticas, así como su correcta comprensión y consideración, no sólo legitimará nuestra descripción metafísica del ser del mundo, en la medida en que legitimará que el mundo fenomenológicamente vivido encuentre su arraigo y fundamento en un mundo teóricamente descrito con propiedades formales diferentes, sino que además nos abrirá las puertas, de modo altamente productivo para nosotros, al estudio de los entes intramundanos que pueblan esa realidad. Pues, obviamente, el conocimiento que podamos tener de esos entes y de su constitución ontológica depende, en último término, del modo como los aprehendamos, el cual, según lo anterior, está directamente determinado por la adquisición de esas estructuras hermenéuticas trascendentales. De manera que la correcta comprensión de éstas es lo que nos permite poseer un igualmente correcto conocimiento metafísico de la constitución ontológica de esos entes, en tanto que aquéllas son las que hacen posible la experiencia fenomenológica inmediata a la que siempre y en todo momento atendemos como punto de partida obligatorio de nuestro conocimiento metafísico.

¹⁴⁰ A este respecto, el argumento de Wilfrid Sellars en su famosa crítica al concepto de «lo dado» no vendría sino a confirmar nuestra posición. Pues, como nosotros, Sellars considera que el mundo al que accedemos de modo inmediato y espontáneo está ya configurado conceptualmente en la medida en que nuestro simple aprehender lo dado está mediado por el lenguaje. Lo que le permite sostener que no hay ningún dato empírico originario con el que después nuestros conocimientos judicativos vendrían a concordar, ya que esos datos pretendidamente originarios ya están de algún modo mediados por los conocimientos con los que después serían contrastados (cfr. Sellars, Wilfrid, *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997). Con todo, no podemos estar de acuerdo con él en el punto de sostener que esta crítica a «lo dado» suponga una verdadera crítica al fenómeno puro. Pues, como hemos pretendido mostrar, y será en todo momento un fundamento de nuestra posición, por muy conceptualmente construido y mediado que resulte ser el fenómeno dado en su immediatez, ello *no anula el carácter de espontáneo y primero* que presenta en la experiencia de la «actitud natural». Siendo por tanto, no sólo legítimo, sino incluso necesario, atender a eso dado pura y originalmente como el principio de todo edificio de conocimiento. Este punto, sin embargo, pasa desapercibido en la crítica de Sellars, la cual, al dirigirse en contra del empirismo clásico, no llega a revelar una adecuada comprensión de la fenomenología. Baste como prueba de ello esta cita del propio Husserl: “Toda percepción acarrea consigo *implícitamente* un completo sistema de percepción, todo fenómeno que acontece en ella acarrea un completo sistema fenoménico según la forma de los horizontes intencionales interno y externo. Ninguna forma pensable de la aparición otorga por completo al objeto aparecido, en ninguna hay una última personificación que podría pasar por el completo sí-mismo del objeto, todo fenómeno acarrea *plus ultra* en su horizonte. Y en la medida en que la percepción pretenda dar el objeto en persona, pretenderá de hecho incesantemente más de lo que le permite su propia esencia” (Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XI: Analysen zur passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, Herausgegeben von Margot Fleischer, Einleitung, §3, St. 11). Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado III.

CAPÍTULO II

**ESTUDIO METAFÍSICO Y EPISTEMOLÓGICO DEL
DESARROLLO BIOGRÁFICO DE LA SUBJETIVIDAD:
LA RESISTENCIA COMO CONDICIÓN
TRASCENDENTAL DE POSIBILIDAD DE LA
AUTOCONSCIENCIA ATENTA Y DEL
DESCUBRIMIENTO DE LO EXTERNO COMO «OTRO-
DE-SÍ»**

“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, – ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?”

(Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Prólogo, §1).

I – Introducción: aproximación esquemática al sentido del estudio metafísico del «ente» desde nuevas coordenadas teóricas.

Planteada la cuestión del acceso al mundo externo como un interrogante que debe ser resuelto desde una perspectiva genética, se impone a nuestro proyecto metafísico la necesidad de un análisis detenido del paso del mundo solipsista y holísticamente determinado (mundo aprehendido en la «actitud teórica» como la esencia de nuestro mundo) al mundo intersubjetivamente compartido, estable e internamente coherente (mundo aprehendido en la «actitud natural» como la evidencia originaria de todo lo que es). Sólo un análisis de este tipo podrá justificar y explicar coherentemente cómo es, no sólo factible, sino incluso legítimo, que ambas concepciones del mundo puedan estar igualmente fundamentadas en la pura aprehensión fenomenológica del ser y de los entes. Como ya adelantamos, ese análisis tiene como objetivo encontrar las estructuras hermenéuticas trascendentales que hacen posible tal paso, esto es, que hacen posible un cambio tan radical en la comprensión del mundo en tanto que modificación hermenéutica de los fenómenos que experimentamos de él.

Tal y como indicamos en la Introducción de nuestra investigación¹⁴¹, cualquier posicionamiento metodológico que pretenda sustentar una consideración metafísica realista de los fenómenos mundanos no puede más que hacerlo sosteniendo ese realismo como una *disposición epistemológica*, o, en otros términos, como una *actitud hermenéutica*. Ya que, como ha quedado suficientemente demostrado en los análisis que hasta aquí hemos realizado, el intento de sostener dicho posicionamiento realista en términos metafísicos bajo la presuposición de un mundo externo e independiente a la conciencia que tiene conocimiento de él, no sólo traiciona la naturaleza idealista de nuestra subjetividad, sino que carece por completo de cualquier apoyo empírico o teórico que pueda ser aportado a favor de esa posición. Con nuestras comprobaciones previas hemos descartado legítimamente el paradigma representacional de nuestros contenidos de conciencia, método moderno por antonomasia para sostener esa tesis metafísica realista del mundo externo, sobre la base de la insuficiencia de sus condiciones de posibilidad, y de su carácter finalmente innecesario.

Por lo tanto, la demostración que justifique la adopción de un concepto de «mundo externo» como elemento estructural determinante del funcionamiento de nuestra subjetividad tiene forzosamente que transcurrir mediante procedimientos epistemológicos y hermenéuticos, más que a través de argumentaciones metafísicas. Si el mundo externo como tal no puede más que ser una modalidad hermenéutica de la comprensión de nuestros contenidos de conciencia, ya que nos resulta esencialmente imposible trascender la frontera que los límites de ésta le impone a nuestra capacidad cognoscitiva, de tal modo que todo lo que podemos predicar acerca del mundo externo se fundamenta en realidad en una interpretación formal de contenidos de conciencia tan inmanentes a ella como los contenidos considerados puramente subjetivos, entonces toda descripción metafísica de la naturaleza esencial de los entes que pueblan nuestro mundo, así como del mismo mundo que pueblan, y del ser del que reciben su generación o «ser-ahí», debe levantarse sobre la base de un análisis reflexivo que compruebe el modo como algunos contenidos de conciencia se manifiestan ante nuestra aprehensión de tal modo que exigen por su propia manifestación ser concebidos como fenomenalizaciones de entidades no absorbibles dentro de la inmanencia idealista de nuestra conciencia, sino predicables de una exterioridad distinta de ella con la que ésta entra en relación extrasubjetiva. Todo lo analizado en el capítulo anterior muestra

¹⁴¹ Cfr. *supra*, Introducción, Apartado 1.2.

sobradamente la exigencia de que algo así no pueda más que realizarse mediante modalidades hermenéuticas de nuestro conocimiento metafísico, más que a través de verdaderas aprehensiones extrasubjetivas: la conciencia, en último término, nunca deja de relacionarse consigo misma, incluso allí cuando interpreta esas relaciones como siendo extrasubjetivas.

Sin olvidar, por supuesto (y también esto quedó suficientemente establecido en las consideraciones precedentes), que ello no anula la distinción entre la ciencia epistemológica y la ciencia metafísica. Pues la ciencia que estudia nuestro acceso a los conocimientos metafísicos y la legitimidad de dicho acceso no es en absoluto equiparable a la ciencia que maneja esos conocimientos como descripciones de la naturaleza de las entidades que en esos conocimientos son, verbigracia, conocidas. Que nuestra ciencia metafísica acerca del mundo, del ente y del ser requiera de una adecuada legitimación epistemológica de nuestro acceso a esos contenidos de conciencia no implica que estos no puedan ser tomados en consideración, con posterioridad a esa legitimación, como objetos de un estudio metafísico que busque describirlos en lo que ellos mismos son, y no ya en el modo como los conocemos. Ambos procedimientos, evidentemente, son obligatorios para todo proyecto metafísico que busque absoluta justificación y corrección. Nuestra propia investigación representa una muestra de en qué sentido análisis que comienzan siendo epistemológicos derivan, por sí mismos, en consideraciones metafísicas de los entes intramundanos y de nuestra propia subjetividad, al alimentarse éstas de las comprobaciones de los requisitos que debe cumplir todo ejercicio de conocimiento.

Aclarada entonces la necesidad general y los límites de aplicación de la fundamentación epistemológica de cualquier teoría metafísica, nuestro siguiente paso consistirá en el desarrollo analítico y argumentativo de la efectiva fundamentación del planteamiento epistemológico realista en términos volitivos que queremos obtener como conclusión final de nuestra investigación. Ahora bien, si queremos realizar un planteamiento adecuado de las condiciones que constituyen el realismo volitivo como una aptitud filosófica de alcance epistemológico y metafísico superior a todas las demás, estamos obligados a *desenterrar* los fundamentos metafísicos que hacen posible el planteamiento de tal aptitud. Y, para ello, el procedimiento a seguir consiste en realizar un análisis *genético* de nuestra experiencia de acceso al mundo externo¹⁴², al

¹⁴² Dado el carácter genético de los análisis que constituyen el contenido de los capítulos segundo y tercero de nuestra investigación, cuyo objetivo, como quedó indicado en la Introducción, es desentrañar la génesis de la dimensión lógica pasiva trascendental de la subjetividad, podría pensarse que estos análisis genéticos están formulados según una perspectiva metodológica paralela a la que Husserl mantiene en *Experiencia y juicio* cuando pretende, igualmente, desentrañar la génesis de la lógica. Sin embargo, hay un elemento estructural que nos distancia de la perspectiva husserliana, tal y como se comprobará en el despliegue de nuestros propios análisis. Así, la génesis que nosotros vamos a desplegar es una génesis biográfica esencialmente temporal y empírica, esto es, necesariamente determinada por el mismo flujo empírico de las vivencias de la subjetividad. Husserl, en cambio, despliega un estudio genético de la lógica trascendental en el que las condiciones fundamentales de la dimensión trascendental suponen procedimientos esenciales de la subjetividad no empíricamente fundados ni afectados. “La tarea completa de la fenomenología constitutiva es el esclarecimiento de toda la interpretación de las operaciones de la conciencia, que conduce a la constitución de un mundo posible –de un mundo *posible*, es decir, se trata de la forma esencial del mundo en general y no de nuestro mundo fáctico, real.” EJ, Einleitung, §11, St. 50 [Introducción, §11, pág. 53]. Por eso el análisis genético de la lógica en Husserl presenta una problemática atemporalidad, contradictoria en sí misma con el propio concepto de «génesis». Todo ocurre siempre en sus análisis como si lo dado estuviera ya constituido, y no por constituir. “No se trata de la primera génesis (histórica o histórico-individual en el sentido correspondiente), ni de una génesis del conocimiento en *todo* sentido, sino de aquella generación gracias a la cual surge tanto el juicio como el conocimiento en su forma originaria, la del estar dado por sí mismo: una generación que, *repetida cuantas veces se desee, produce siempre lo mismo*, el mismo conocimiento.” EJ, Einleitung, §5, St. 16

mundo tal y como es conocido y experimentado por nosotros en la «actitud natural», para poder argumentar correctamente acerca del modo como éste se presenta ante nosotros, y, sobre todo, para poder conocer adecuadamente el modo como dicho mundo se revela ante nuestra atención despierta como un contenido de conciencia a tener en consideración, y no simplemente como el trasfondo implícito y desatendido de todas nuestras vivencias. Como vimos, la dificultad del «problema del mundo externo» radica en el hecho de que no basta con que dicho mundo se manifieste fenomenológicamente ante nuestra conciencia para que nosotros podamos afirmar convenientemente que poseemos un conocimiento científicamente adecuado de él. Por el contrario, es necesario profundizar en nuestro acceso explícitamente consciente a esa manifestación fenomenológica del mundo, para poder encontrar en ese acceso las causas epistemológicas que lo legitiman como un *verdadero* acceso.

Tal análisis epistemológico lo realizaremos, como quedó establecido en los últimos apartados del capítulo anterior, desde un estudio *genético* que se retrotraiga en el desarrollo biográfico de nuestra experiencia mundana para poder comprobar qué características, causas y consecuencias epistemológicas presenta el «momento» en el que efectiva y actualmente llegamos a ser conscientes de la presencia de nuestro mundo como contexto metafísico de todo lo que es, más allá de su simple y fenomenológicamente persistente darse como fondo imperturbable de cualquier manifestación entitativa. Se trata, finalmente, de comprender qué requisitos epistemológicos son necesarios para que lleguemos a ser conscientes de la presencia del mundo tal y como lo comprendemos y lo describimos actualmente, qué implicaciones metafísicas tiene para el ser del mundo el hecho de que sean epistemológicamente necesarios tales requisitos, y, últimamente, qué naturaleza metafísica del mundo podemos inferir a partir del modo como llegamos a conocerlo.

Sin embargo, es evidente que este retroceso reflexivo del análisis genético que estamos proyectando como siguiente paso obligatorio de nuestra investigación no puede realizarse *actual y realmente* como un verdadero retroceso, en la medida en que este retroceso que estamos planteando consiste en un retroceso temporal en el desarrollo biográfico de nuestra subjetividad con el objetivo de situarnos en los orígenes lógico y cronológico de su formación. Es más, esta formulación genética retrospectiva del desarrollo de nuestra biografía resulta todavía más complicada de defender desde el momento en que sostenemos, como hicimos en su momento¹⁴³, que este análisis genético retrospectivo debe atravesar, en algún momento, la barrera de una *modificación trascendental del desarrollo y funcionamiento* de nuestra subjetividad; lo que implica, por la misma naturaleza funcional de todo elemento trascendental, que nosotros, como agentes de ese análisis retrospectivo y a la vez como su objeto, no somos conscientes ni podemos recuperar mnemotécnicamente aquello que está *antes* de

[Introducción, §5, pág. 24] El último subrayado es nuestro. Así lo denuncia Antonio Francisco Sánchez Font en su tesis doctoral: “En todos estos análisis descriptivos no hay, por consiguiente, referencia alguna al tiempo que va desde el inicio de la actividad de la experiencia pre-predicativa hasta la obtención del objeto de esa experiencia. (...) El tiempo del que se habla es el tiempo de las respectivas objetividades ya obtenidas. Los análisis son descripciones de ingredientes separados de lo dado en la concreción de una conciencia, en las que no se encuentran indicios del tiempo de la acción que obtiene su fin, el objeto de la experiencia.” Sánchez Font, Antonio Francisco, *Los fundamentos ocultos de la lógica del mundo de la vida (Lebenswelt). Estudio crítico de Experiencia y juicio, de Edmund Husserl*, Tesis doctoral, Granada, 2010. Por eso el planteamiento genético de Husserl no es verdaderamente trascendental, y, a la inversa, no estudia realmente la verdadera génesis de lo trascendental. Nosotros, por el contrario, exigimos también una génesis de los fundamentos lógicos de lo trascendental, ya que de lo contrario las condiciones trascendentales de la subjetividad permanecerán como incuestionables y, en cuanto tales, como acríticas e infundadas.

¹⁴³ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartados 3.3 y 3.4.

esa barrera trascendental. En la medida en que lo que queda transformado con la adquisición de las estructuras trascendentales hermenéuticas que perseguimos localizar con estos análisis es el mismo funcionamiento estructural de nuestra subjetividad, nosotros, como sujetos maduros, ya no tenemos ningún tipo de conocimiento de aquello que estaba antes de que la subjetividad se constituyese en su estado actual. Por lo que ninguna mirada retrospectiva que pretenda seguir genéticamente la línea temporal de nuestra biografía puede alcanzar ese pasado perdido de nuestra subjetividad en el que se localiza el «momento» trascendental que queremos explicitar y analizar.

En realidad, si nuestro análisis epistemológico de corte genético es *de facto* capaz de recuperar esas etapas biográficas previas del desarrollo de nuestra subjetividad es porque éstas no serán explicitadas según el orden temporal de los acontecimientos, sino según su orden *lógico*. O, dicho de otro modo: el pasado de la subjetividad en el que se realiza la adquisición y aplicación sistemática de los elementos trascendentales del funcionamiento de nuestra subjetividad no es (simplemente) un pasado temporal, sino que es un momento lógicamente anterior al actual, que, en este sentido y gracias a esa anterioridad lógica y no exclusivamente temporal, *puede convivir*, y de hecho *convive*, en el momento temporal actual con esa subjetividad madura cuyo funcionamiento condiciona trascendentalmente. Es decir, no se trata de recuperar recuerdos de etapas biográficas anteriores de nuestra subjetividad, sino que lo que la reflexión teórica pretende es detener el despliegue actual del flujo de nuestra subjetividad para poder estudiar las *condiciones lógicas* de su desarrollo, y con ello explicitar los *elementos trascendentales* que hacen posible el funcionamiento de la subjetividad también en el mismo momento actual en el que se realiza ese estudio genético.

Todo análisis crítico trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de algo es, en último término, un análisis de la *anterioridad lógica* de ese «algo» que supone el objeto de estudio y cuyas condiciones se busca explicitar. En este caso, por tanto, el análisis se centrará en el pasado lógico de la subjetividad, en el conjunto lógico de condiciones y elementos que determinan las circunstancias efectivas gnoseológicas del desarrollo pasado y presente de nuestra subjetividad. El pasado lógico, así, es un pasado que no es sólo pasado, sino también presente y futuro, ya que supone la estructura de funcionamiento del presente lógico del objeto de estudio en cuestión. Y, por lo tanto, no es en absoluto pasado, pues, literalmente, sigue ocurriendo en el presente. Si, no obstante, al referirnos a él, lo hacemos efectivamente en términos de “pasado”, es porque en el caso que nos ocupa, a saber, el desarrollo biográfico de la subjetividad, ese pasado lógico coincide en cierto respecto con nuestro verdadero pasado temporal biográfico. Ya que, si realmente se cumple nuestra tesis, según la cual los elementos trascendentales del funcionamiento de nuestra subjetividad tienen un origen *a posteriori*, ello implica que las etapas primigenias de nuestro desarrollo biográfico presentan las mismas condiciones lógicas y esenciales que esa anterioridad lógica previa a la aplicación de dichos elementos trascendentales. Si efectivamente es cierto que la subjetividad madura presenta estructuras hermenéuticas trascendentales que no le son innatas, sino que ha adquirido a lo largo de su biografía como los productos de ciertos aprendizajes empíricos y habituales, entonces el modo como esa subjetividad funcionaba antes de adquirirlas es lógicamente equivalente al de ese sustrato lógico implícito de la pasividad que se sitúa por debajo de su aplicación actual, y que supone el origen lógico de lo que, una vez realizada la transformación hermenéutica trascendental, es vivenciado naturalmente por la subjetividad madura.

Por esta vía, y desde esta perspectiva, la reflexión teórica de corte genético no necesita, entonces, retrotraerse efectivamente al pasado temporal biográfico de la

subjetividad para recuperar recuerdos necesariamente ocultos o perdidos por la transformación trascendental estructural de nuestra subjetividad. Por el contrario, ese retroceso genético puede desplegarse en el tiempo mediante un *análisis lógico de las condiciones metafísicas de nuestra subjetividad*, que determinan *el modo como ésta funciona epistemológicamente* en todo momento pasado, presente y futuro. En sentido estricto, el funcionamiento de ese sustrato lógicamente anterior de la subjetividad madura, que nosotros denominaremos «síntesis pasiva¹⁴⁴» por motivos aún por esclarecer¹⁴⁵, está determinado por la naturaleza metafísica de nuestra subjetividad, en la medida en que supone su despliegue inmediato, absoluta y puramente espontáneo. Las estructuras trascendentales del funcionamiento de nuestra subjetividad constituyen una modificación formal del modo como la subjetividad vive y se despliega según su misma esencia, de tal manera que la ejecución epistemológicamente inmediata y natural de sus capacidades cognoscitivas originales se ve modificada trascendentalmente por esas estructuras hermenéuticas. Pero esta modificación afecta, por tanto, al despliegue gnoseológico de la subjetividad, mas no a su naturaleza metafísica, que *permanece esencialmente la misma*. Es esta naturaleza metafísica la que constituye el pasado lógico al que el análisis genético debe retrotraerse como los momentos lógicamente previos a la adquisición de esas estructuras hermenéuticas trascendentales. Por este motivo ese pasado lógico coincide efectivamente con nuestro pasado temporal biográfico: nuestro verdadero pasado biográfico previo a esa modificación trascendental de la subjetividad constituye la vida original de ésta, el modo como ésta vivía, experimentaba y conocía según las condiciones epistemológicas derivadas de su propia naturaleza metafísica.

Esta naturaleza metafísica nos es perfectamente conocida, ya que hemos insistido en ella reiteradamente a lo largo del primer capítulo de nuestra investigación, y ha supuesto ya la causa de muchas de nuestras argumentaciones y conclusiones. La esencia metafísica de nuestra subjetividad es la de una conciencia holista y solipsista absoluta, cuya consecuencia epistemológica es un funcionamiento gnoseológico describable como «forma absoluta de la conciencia». En este sentido, el análisis genético que estamos proyectando puede ser realizado, en sentido estricto, a partir de la descripción metafísica del estado primigenio y original de nuestra subjetividad tal y como éste se deduce en virtud de esa esencia idealista holista y solipsista, y formulando las consecuencias epistemológicas que se siguen de tales condiciones originales para el funcionamiento gnoseológico de una subjetividad que posee dicha esencia. De tal manera que, realizando esta descripción esencial de nuestra subjetividad, podremos inferir las consecuencias que de esa naturaleza metafísica se derivan en lo que respecta al correspondiente funcionamiento epistemológico original de la subjetividad. Es así como el análisis genético combina en sí mismo el retroceso temporal y el acto que explicita las condiciones lógicas de la pasividad de la subjetividad. Por lo tanto, el estudio genético de nuestra experiencia mundana será realizado a partir de las condiciones lógicas impuestas por la descripción metafísica del estado original y primigenio de nuestra subjetividad, desde el supuesto establecido de que dichas condiciones constituyen la determinación lógica del funcionamiento epistemológico de nuestra subjetividad tanto en sus primeras etapas de desarrollo como en el estrato pasivo lógicamente previo a la modificación trascendental del estado actual de la subjetividad.

¹⁴⁴ “[En la pasividad] se trata, por el contrario, de aquella subjetividad por cuyas operaciones de sentido el mundo, tal como nos es pre-dado, es decir, *nuestro* mundo, ha llegado a ser lo que ahora es para nosotros.” EJ, Einleitung, §11, St. 47 [Introducción, §11, pág. 51]. El sentido específico que le otorgamos a este concepto de «pasividad» quedará evidenciado como vinculado a la dimensión trascendental de nuestra subjetividad en los análisis presentes en los capítulos segundo y tercero de nuestra investigación.

¹⁴⁵ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.1.

A la hora de realizar este análisis genético de nuestra experiencia mundana, en la búsqueda del «momento» trascendental de acceso a la exterioridad gracias al elemento trascendental que posibilita dicha ruptura de nuestra inmanencia idealista, la figura del pensador ilustrado Étienne Bonnot de Condillac resulta crucial y a la vez profundamente inspiradora. En su *Tratado de las sensaciones*, Condillac se propuso realizar un experimento teórico-hipotético radical para poder aportar firmeza al sistema filosófico de corte empírico que había desarrollado Locke. Éste, en opinión de Condillac, había analizado correctamente la experiencia como fuente del conocimiento y origen de las facultades cognoscitivas maduras, pero sólo desde un punto de vista formal, y no genético; lo que había limitado sus argumentaciones a meras descripciones empíricas de nuestros contenidos de conciencia que carecían de la adecuada fundamentación metafísica al no quedar suficientemente resuelta la cuestión epistemológica del por qué del acceso a esos contenidos de conciencia como pertenecientes a una exterioridad¹⁴⁶. Frente a este planteamiento, y como un desarrollo alternativo que en realidad busca fundamentarlo y complementarlo, Condillac plantea en la obra citada la hipótesis de una estatua, internamente constituida como nosotros, es decir capaz de sentir, pensar y desear como nosotros, a la cual su artista le aporta paulatinamente los diferentes sentidos, abriendo poco a poco a la estatua al mundo de la experiencia descrito por Locke. Desde este planteamiento, Condillac es capaz, con su análisis genético, de encontrar el «momento» fundacional que nosotros buscamos, en el que nuestra subjetividad es reflexivamente consciente por primera vez de su acceso empírico al mundo externo, para poder, desde ese punto, fundamentar epistemológicamente la creencia pragmática en su existencia. En este sentido, el análisis que hemos planteado como el siguiente paso requerido en nuestra investigación metafísica será desarrollado mediante la aproximación a las reflexiones que Condillac plasmó en su obra principal acerca de esta misma problemática.

Ahora bien, es imprescindible tener siempre presente que nuestro objetivo *no es* la exposición sistemática y, digamos, histórica o enciclopédica del pensamiento que Condillac plasmó en aquella obra, como en general en nuestra investigación nuestro propósito no es nunca realizar una exposición histórica y doxográfica del pensamiento de los filósofos de la tradición, aunque aludamos evidentemente a ellos reiteradamente¹⁴⁷. Lo que para nosotros resulta interesante no es exactamente su pensamiento en tanto que «la filosofía de Condillac», como si nuestro proyecto no tuviera una inclinación metafísica sino doxográfica. Si bien en lo que sigue nos apoyaremos constantemente en la obra de Condillac para llevar a cabo nuestras reflexiones, es necesario no olvidar nunca que se trata de un *acompañamiento teórico* de nuestras reflexiones, y no de un planteamiento doxográfico de lo que Condillac opinó al respecto. Nuestro interés en la obra de Condillac es puramente inspirador, en la medida en que, como comprobaremos, las argumentaciones que él elaboró a la hora de tratar el mismo problema que nos ocupa a nosotros resultan especialmente esclarecedoras de esa cuestión. Pero, en tanto que nuestra investigación persigue resolver el «problema del

¹⁴⁶ El único punto en el que Locke realizó una adecuada aproximación a la justificación epistemológica de la legitimidad del conocimiento metafísico del mundo externo fue en su análisis certero de la experiencia de solidez, que fue reconocida ya por él mismo como la que más noción de exterioridad aporta a la conciencia. “No hay ninguna otra idea que recibamos más constantemente por vía de sensación que la solidez. (...) Ésta, entre todas, parece ser la idea más íntimamente unida con lo corpóreo y esencial a éste.” Locke, John, *op. cit.*, II – IV, §1, p. 105 [II – IV, §1, pág. 101]. No obstante, la perspectiva representacional de sus investigaciones corrompió los resultados positivos de sus análisis de la solidez, convirtiéndola en una cualidad más de entre las que nos hablan de los entes externos, en vez de localizar en ella la pieza clave de la ruptura de la inmanencia solipsista de la conciencia hacia una exterioridad.

¹⁴⁷ Cfr. *supra*, Introducción, Apartado IV.

mundo externo», como paso a seguir para fundamentar epistemológicamente nuestra doctrina metafísica, y no busca, en cambio, exponer pedagógicamente el pensamiento de Condillac, nuestros análisis, aunque en la mayoría de las ocasiones irán de la mano de los de Condillac, se desviarán de él en muchos puntos, incluso desmentirán algunas de sus tesis principales, allí donde nuestros propios argumentos nos obliguen a sostener posiciones distintas a la suya. Sin que ello deba ser entendido como una deficiencia de la validez de nuestros resultados, en la medida en que desde el primer momento nunca nos planteamos mostrar su pensamiento, sino, en cierto modo, aprovecharnos de él a modo de herramienta de apoyo. En último término, sólo debemos respeto a nuestro mismo objeto de estudio, y sólo él puede obligarnos a tomar argumentativamente una dirección u otra. Que, al hacerlo, sigamos o no los mismos caminos que los filósofos de la historia que se han ocupado en el pasado de la misma cuestión supone una circunstancia «accidental» dependiente de la corrección o incorrección de nuestros propios análisis.

1.1 – El problema de las «cosas» y la ausencia del cuerpo.

Previamente, no obstante, a la realización de ese análisis genético de la experiencia mundana debemos formular una serie de afirmaciones teóricas a modo de prolegómenos de éste. Afirmaciones que, en realidad, responden a la obligación metodológica de continuar el despliegue del círculo lógico que localizamos al inicio de nuestra investigación, y que supone el fondo teórico de todos nuestros análisis. Así, de la misma manera que en el capítulo anterior iniciamos este proyecto de investigación metafísica formulando el círculo lógico que presentan los tres conceptos metafísicos principales, y escogiendo el concepto de «mundo» como punto de partida del desarrollo de nuestra investigación, ahora, una vez adentrados ya en la corriente lógica que arrastra el sentido del despliegue de ese círculo lógico, avanzaremos hasta el análisis del siguiente concepto, en el mismo intento de profundizar en él para, a su vez, desvelar desde él ciertas notas o características de los otros dos conceptos que, de no llevar a cabo una investigación de este tipo, quedarían ocultas. En esta ocasión, el concepto sobre el que centraremos nuestra investigación será el de «ente», esto es, aquella entidad en la que se concentra la actividad productiva del «ser», y que está presente en el «mundo» tal y como lo entendimos en el apartado anterior.

Igual que ocurrió en aquel lugar, no podemos pretender justificar esta decisión metodológica mediante razonamientos *a priori* más allá del hecho obvio de que, siendo el objeto de nuestro análisis genético posterior la experiencia mundana, en cierto sentido resulta coherente que nos adentremos en él desde consideraciones preparatorias acerca de la constitución ontológica de todo ente intramundano. Efectivamente, partiendo de los resultados del capítulo anterior, tan legítimo hubiera resultado centrar nuestra atención a continuación en el concepto de «ser» que en el de «ente». Finalmente, en ambos casos, habríamos completado el desarrollo del círculo lógico que perseguimos, y nuestro objetivo se vería cumplido. También es preciso reconocer que en la investigación acerca del concepto de «mundo» que hemos llevado a cabo se han deslizado paulatinamente ciertas notas definitorias de lo que entendemos por «ser» y por «ente» que subrepticamente inclinarán el futuro desarrollo de nuestro trabajo. No podía ser, en realidad, de otro modo, dada la peculiar estructura definitoria circular que presentan los tres conceptos, y que los lleva a funcionar justamente según el círculo lógico que pretendemos desentrañar. Pero tampoco esas notas previas inclinan nuestra decisión hacia el estudio de uno de los dos conceptos restantes en detrimento del otro. Pues, precisamente por constituir un círculo bidireccional, ninguno de los dos se revela

como influido por el de «mundo» en un grado tan superior al otro como para requerir ser el siguiente en ser estudiado.

Lo que todo esto significa es, en último término, que, como ya ocurrió al comenzar el estudio del concepto de «mundo», las razones que nos llevan a analizar a continuación el concepto de «ente» sólo se podrán comprender adecuadamente al final, cuando nuestra investigación justamente haya dado sus frutos. Será entonces cuando podamos comprobar en qué medida el concepto de «mundo» en el que nos hemos adentrado en el capítulo anterior requiere para su comprensión de lo que podríamos denominar una «metafísica fenomenológica del propio cuerpo», en la medida en que nuestra existencia mundana está atravesada y estructurada por nuestra presencia corporal o corporalidad. Y, a su vez, sólo una vez adentrados en el estudio analítico del concepto de «ente» podremos comprobar en qué medida es el mismo concepto de «ser en cuanto ser», tan familiar para la metafísica tradicional, el que exige ser refundido y reconsiderado desde la perspectiva de nuestra existencia corporal. Finalmente, será esta «metafísica fenomenológica del propio cuerpo» la que nos aporte las herramientas adecuadas para completar el estudio metafísico del «ente» y, desde él, del «ser». De ahí que nos decantemos en este momento por continuar nuestra investigación por esta vía previa, deteniéndonos todavía en el estudio metafísico del ente intramundano y de las condiciones epistemológicas de su aprehensión como tal, por mucho que los argumentos que justifican esta decisión no puedan ser expuestos, como han sido, más que de forma proyectiva.

En el análisis del concepto de «ente» que Heidegger realiza en los primeros párrafos de *Ser y Tiempo* queda suficientemente evidenciado que la metafísica tradicional occidental ha adolecido de una parcialidad epistemológica a la hora de estudiar *el ser de los entes* que pueblan el mundo que conocemos¹⁴⁸. Se ha pretendido que el mundo se presenta en un simple e inocente “ahí”, indiferentemente expuesto a ser aprehendido y contemplado por la conciencia teórica, como si lo único que fuera necesario para poder conocer el ser fuera una disposición detenida y atenta de nuestra conciencia. Sin embargo, como el análisis de Heidegger denuncia, desde el establecimiento definitivo del idealismo como punto de partida irrenunciable de cualquier conocimiento del ser resulta, no sólo imposible, sino sobre todo ilegítimo de todo punto, concebir nuestro acceso a él como un acceso inocente y aséptico¹⁴⁹.

Para evitar este defecto tradicional de la metafísica en una primera aproximación a la consideración de la constitución ontológica de los entes intramundanos, atendamos, en primer lugar, a los entes que conocemos en los fenómenos que se manifiestan en nuestras vivencias, planteándonos la pregunta metafísica fundamental, pregunta básica por ser al mismo tiempo simple y primera: ¿qué es el *ser*? Afirmamos, al inicio de nuestra investigación, que la metafísica podía definirse en términos generales como el estudio de la realidad total, entendiendo por realidad total aquello que un ente presenta por el mero hecho de ser, y no por el hecho de ser un tipo específico de ente. Planteando de este modo la definición de metafísica queda suficientemente explicitado ya que para

¹⁴⁸ “¿Cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar? Se responderá: las cosas. Pero, con esta respuesta obvia tal vez ya habremos perdido el terreno fenoménico preliminar que buscábamos. En efecto, al hablar del ente como “cosa” (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. (...) Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico.” GA2, I – 3, §15, Stn. 67-68 [I – 3, §15, pág. 95].

¹⁴⁹ “La realidad está por describir, no por construir o por constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación.” MM, Avant-Propos, p. IV [Prólogo, pág. 10].

poder conocer el ser en general, el ser en cuanto ser, nuestra atención debe detenerse necesariamente, al menos de modo mediato, en el producto directo y manifiesto de ese ser, es decir, en los entes en los que el ser en cuanto ser acontece y se hace manifiesto.

En este sentido, la pregunta pura por el ser en sí resulta, a un nivel técnico, lingüísticamente imposible. Incluso si se diera la vivencia en la que experimentáramos el ser en sí, de forma pura y desvinculada, su contenido epistémico seguiría siendo radicalmente incomunicable¹⁵⁰. Y ello, no por las deficiencias que se derivan de la necesidad de transformar en términos lingüísticos una vivencia prelingüística, sino por la propia exigencia metafísica del contenido de conciencia en cuestión, el cual no permite de ningún modo ser lo suficientemente objetivado delimitadamente como para poder ser comunicado. Por ello, la pregunta metafísica pura “¿qué es el ser?” debe obligatoriamente ser formulada mediatamente a través de la pregunta que remite al acontecimiento concreto del ser: “¿qué es el ente?” La conversión de la pregunta por el ser en la pregunta por el ente no es, en este sentido, una deficiencia de nuestro estudio metafísico, ni un error de atención; por el contrario, es la consecuencia directa a la que éste se ve inmediatamente arrastrado por la propia naturaleza metafísica del “objeto” de nuestro estudio, el cual no permite ser estudiado si no es mediatamente a través de sus concreciones particulares. En sentido estricto, la pregunta metafísica por el ser arruina en sí misma la investigación que pretende iniciar, de modo que sólo es posible desplegar esa investigación mediatamente a través de la pregunta por el ente.

De ahí que hayamos decidido proseguir nuestro proyecto de investigación metafísica analizando el concepto de «ente», previamente al de «ser». Ello no anula, no obstante, como ya hemos señalado, que durante el proceso de análisis de aquello que entendemos por «ente» nos salgan al paso ciertas características metafísicas atribuibles propiamente al ser en tanto que acontecer, más que al ente como acontecimiento del ser. Necesariamente debe ser así, si precisamente estamos sosteniendo que el motivo de atender previamente al ente es porque éste es el producto acontecido del acto genético que supone el ser. Si esto es efectivamente así, resulta entonces obvio que en el producto encontraremos, por así decirlo, restos de la producción, signos del proceso que ha dado lugar a ese producto, y de los cuales podemos extraer información acerca de la naturaleza metafísica de su causa o fuente generativa. De manera que este estudio del ente funcionará, en último término, como la antesala metodológica del acceso final al concepto de «ser», con el que concluiremos nuestro desarrollo del círculo lógico fundacional de la metafísica.

Esta investigación, tal y como ya ocurrió en el apartado anterior, será, por supuesto, elaborada siempre bajo el requisito metodológico que exige encontrar su respuesta puramente en los fenómenos en los que el objeto inquirido, el ente, acontece de forma originaria, y siempre dentro de los límites en los que dichos fenómenos acontecen. Atendiendo a estos requisitos, la primera respuesta directa a la pregunta “¿qué es un ente?” lo presenta como aquello que *acontece de forma delimitada* en un fenómeno concreto; es decir, el ente es aquello que, quedando encerrado dentro de unos *límites semánticos o espaciales* que dibujan su *forma entitativa individualizadora*, se presenta *tematizadamente* en un fenómeno. La mesa que percibo supone el

¹⁵⁰ Se trataría de una experiencia semejante a aquella que Ortega denuncia de los místicos, a saber, una experiencia única y reveladora pero sólo accesible a aquél que ya la ha vivenciado, sin que sea posible ningún tipo de transmisión de lo en ella experimentado: “El místico de su travesía extramundana no trae nada o apenas que contar. (...) A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. (...) El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso” Ortega y Gasset, José, «Defensa del teólogo frente al místico»; en: Ortega y Gasset, José, *Obras completas. Tomo V*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 455).

acontecimiento delimitado del ser en la medida en que en ella el ser está produciendo un ente que existe dentro de los límites de la forma de la mesa, que separan al resto de entes de la habitación del ser mismo de la mesa y la concretizan en un punto específico que se da como tal en la medida en que es intencionalmente atendido por mí como sujeto perceptor (ser-para-otro). Si el ente concreto que acontece como contenido de nuestras vivencias, en este caso la mesa como objeto intencional de la percepción, no estuviera delimitado formalmente, ya sea, como en este caso, bajo límites formales espaciales, o dentro de límites semántico-conceptuales concretos para el caso de los contenidos que podemos llamar eidéticos, esos entes nunca podrían ser aprehendidos por nosotros, se perderían en una estimación perceptiva indefinida que nunca encontraría adecuadamente aquello que deba servir como objeto de su intencionalidad, de su aprehensión.

Por lo tanto, el ente es aquello que queda entitativa y delimitadamente tematizado y aprehendido en una consideración atenta del contenido de nuestras vivencias. Sólo los contenidos de conciencia que puedan ser considerados por nosotros de este modo pueden constituir un ente y, por ello, servir de objeto directo de estudio de la metafísica; toda la información epistémica restante contenida en un fenómeno que no pueda ser delimitada o concretizada entitativamente de esta manera se pierde para nosotros, por mucho que pudiera llegar a demostrarse, del modo que sea, que efectivamente está fenomenológicamente presente en nuestras vivencias, en la medida en que no podemos siquiera aprehenderla suficientemente. Quizá sea posible un acceso inmediato, intuitivo, directo a esos elementos a través de otras vías; pero, precisamente por esta diferenciación tematizadora, esa vías nunca podrán servir de punto de partida ni aportar material epistémico adecuado para una investigación metafísica como la que nosotros pretendemos elaborar.

El ente es, entonces, aquello que aprehendemos tematizadamente como contenido de nuestras vivencias, aquello que puede ser específica y delimitadamente atendido por nosotros, quedando el ser que genera ese ente relegado a un plano de fondo oculto anterior al que sólo podemos acceder mediatamente pasando por el ente. Ahora bien, afirmar, tal y como hemos hecho, que aprehendemos directamente al ente tal cual, como producto del ser, en el momento de experimentar el fenómeno en el que acontece, supone ya una incorrección que no respeta adecuadamente la vivencia fenomenológicamente inmediata en la que ese ente acontece. Pues, en sentido estricto, hablar, por ejemplo, de esta mesa como ente sólo es posible *después* de haberla vivenciado como mesa y desde la base de la vivencia original que experimentamos de ella en cuanto tal. Nuestro primer acceso fenoménico a la mesa no es en tanto que ente, sino, estrictamente considerado, en tanto que mesa, es decir, en tanto que mueble sobre el que apoyamos objetos en nuestro natural e ininterrumpido despliegue práctico de un curso de acción. El «ser-ente» del ente «mesa» no se manifiesta directamente, pues lo que se manifiesta de forma directa es su «ser-mesa». Dicho de otro modo: considerar la mesa que percibimos como un ente, como el producto acontecido y delimitado de la actividad genética del ser, supone ya haber detenido el flujo normal de las vivencias en las que la mesa acontece como mesa.

Atendamos entonces por un momento a esta aprehensión originaria de la mesa tal y como ésta se muestra puramente en el fenómeno en el que hace acto de presencia. Mi primer trato con la mesa no es nunca el trato teórico de aprehensión pura de la mesa que acabamos de formular. Nunca me enfrento a ella de entrada queriendo conocerla como ente, en su constitución ontológica. Pues, de hecho, para que un acto perceptivo así sea posible, primero he de saber que aquí hay una mesa a la que atender de ese modo, y, por lo tanto, he debido percibirla antes en otra vivencia distinta a esa

vivencia teórica: si quiero atender a la mesa en lo que tiene de ente, previamente la mesa ha debido serme revelada fenomenológicamente en un acto previo en el que se mostrase como algo potencialmente aprehensible de ese modo. Sólo si poseo un cierto material epistémico, un objeto intencional delimitado que sobresale del resto de su entorno como punto de presa de mi atención, puedo formular una pregunta de ese tipo. De manera que debe haber un acto perceptivo previo en el que la mesa se me revele como pudiendo ser ese foco que atrae mi atención. Ahora bien, si esto es así, necesariamente en ese acto previo la mesa se me dará sin que yo sea consciente de que es una mesa, o, más estrictamente, sin que sea consciente de que lo que se me está dando es un ente concreto y delimitado al que damos en denominar «mesa». No puede ser de otro modo, si el acto teórico que vendrá a conocerla en lo que ella misma es como «ente-mesa» es posterior al acto o vivencia en el que ella se da de forma originaria. Dicho de otro modo: la mesa se me ofrece en una vivencia primera, sea la que sea, sin que yo todavía sepa que es un ente concreto al que llamamos «mesa», aunque debe hacerlo de una forma que me haga ser suficientemente consciente de que es un ente al que podemos llamar «mesa» para que yo, en un acto posterior, pueda fijar mi atención en eso que ya se me ha manifestado fenomenológicamente y pueda preguntarme, acerca de ello, “¿esto es una mesa?”, o, con un sentido aún más general, “¿qué es esto?”¹⁵¹.

Es decir, la manifestación de los entes intramundanos que rodean nuestra existencia, y en cuya ocupación nuestro existencial vivir cotidiano se ve ininterrumpidamente envuelto, no se produce mediante lo que en el capítulo anterior denominamos «actitud teórica» más que si antes de ese trato teórico con ellos estos han revelado ya fenomenológicamente su presencia y su constitución en actos previos, llevados a cabo dentro de lo que llamamos «actitud natural», en los que su constitución ontológica es lo suficientemente revelada como para ser atendida después por una conciencia atenta, pero no lo suficiente como para que el acto originario mismo baste para conocer adecuadamente qué y cómo son esos entes. La vivencia que conoce el ser entitativo de los entes con los que nos relacionamos es, por supuesto, la vivencia teórica que se pregunta explícitamente acerca del ser de esos entes, ejecutando actos teóricos de la forma “¿qué es esta mesa?”, “¿cómo es esta silla?”, “¿qué propiedades posee este papel?”, etc. Son ese tipo de actos de conocimiento los que explicitan y traen a la superficie atenta de la conciencia los datos epistémicos presentes en los fenómenos en los que esos entes se manifiestan, que supondrán el material con el que constituimos nuestro conocimiento acerca de ellos. Pero, como hemos señalado, para que podamos llevar a cabo actos de conocimiento de ese tipo es necesario que previamente esa materia epistémica se haya presentado en vivencias previas que no centran su atención en el ser de su objeto intencional, sino en su mismo despliegue vivencial como actos prácticos de la «actitud natural».

Esto se debe al mismo funcionamiento intencional de nuestras vivencias, en el que ya profundizamos en el capítulo anterior, justamente cuando quisimos explicitar convenientemente las dos actitudes posibles adoptadas ante el mundo y las consecuencias epistemológicas de cada una de ellas. Si la vivencia gnoseológica con la que pretendemos conocer algo debe fijar su atención en un cierto contenido según la forma intencional del conocimiento teórico, mediante la ejecución de un análisis o una descripción, ello implica que dicho objeto intencional no puede ser dado fenomenológicamente como objeto intencional de forma originaria en ese mismo acto.

¹⁵¹ Ya hemos atendido anteriormente a esta peculiar y casi paradójica dinámica existente entre lo vivido en la «actitud natural» y lo teóricamente atendido en la «actitud teórica» (cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 3.3).

Pues lo que hace el acto de conocimiento es, precisamente, centrar su atención en el objeto intencional de *otra* vivencia, aquélla en la que ese objeto se presenta como tal, y para la que ha pasado desapercibido porque su funcionamiento no es el correcto para ese análisis epistemológico. La simple y pretendidamente aséptica percepción de un objeto, como ejemplo por antonomasia de acto puro de presencia originaria de un ente como contenido de nuestra conciencia, requiere, para su ejecución, de una dedicación activa absoluta de la capacidad del acto a su potencia para percibir. Por ello, para que podamos conocer qué es lo en ella percibido, es necesario un segundo acto de conciencia, una segunda vivencia, que, al no requerir ya dedicarse a percibir activamente el objeto, pueda centrar su atención sobre la primera, y que, al poseer ya una materia dada previamente, pueda ejecutarse según una forma distinta a la de la percepción y, con ello, ejecutar una función gnoseológica distinta.

Siendo esto así, resulta, entonces, que el acto que se revela como capaz de aportar el conocimiento entitativo de lo dado en los fenómenos (y de este tipo es el que a nosotros nos interesa aquí al preguntarnos por el concepto metafísico de «ente») es posterior en el tiempo a los actos en los que eso dado que queremos conocer se manifiesta originariamente, aunque, desde el orden lógico, deba ser considerado anterior, al ser ese acto cognoscitivo el que es capaz de aportar el conocimiento manejado ya en el acto perceptivo. Preguntarse por la mesa en tanto que ente implica un paso temporalmente posterior a la primera experiencia que poseemos de la mesa, y, en este sentido, supone adoptar una actitud diferente a la actitud directa, natural, inmediata y espontánea que adoptamos en el momento de aprehender el fenómeno originario de la mesa. Si me siento delante de la mesa, la lógica exige que para ello deba saber que hay una mesa delante de la cual puedo sentarme, ya que de otro modo el simple acto de sentarme ante ella nunca sería posible. Pero, siguiendo lo que venimos estableciendo, el acto teórico en el que sé que hay una mesa delante de la cual puedo sentarme es temporalmente posterior al acto primero en el que esa mesa se me da, aunque sea él el que me aporta la materia del conocimiento posterior de que eso que tengo delante de mí es una mesa. La respuesta “esto es una mesa” a la pregunta teórica “¿qué es esto?” es posterior en el tiempo al acto en el que se fenomenaliza ese material epistémico que vendrá a ser llamado como “mesa”, pero en cierto modo ese conocimiento temporalmente posterior *debía estar ya presente* en el primero de los actos para que éste pudiera tematizar justamente la mesa, y no otro ente, siguiendo la peculiar intencionalidad práctica que lo mueve desde ciertos propósitos a realizar.

Como vemos, al tratar el concepto metafísico de «ente» nos volvemos a introducir en la dinámica de la anterioridad/posterioridad lógica/temporal que experimentamos cuando formulamos la pregunta “¿qué es mi mundo?»: de nuevo tenemos una misma entidad, en nuestro ejemplo esta mesa concreta, respecto de la cual ejecutamos dos actos diferentes que presentan, en su relación, la estructura de anterioridad y posterioridad lógico-temporal que encontramos también dada entre las dos concepciones de «mundo». La causa de la presencia de esa peculiar estructura es idéntica a la que comprobamos en aquel entonces: el primer acto, en el que el objeto intencional «mesa» se revela como tal, al estar movido por la intención que moviliza a ese acto, no es capaz de hacernos conscientes del objeto que en él está tematizado, y que polariza dicha intención; es preciso un segundo acto de conciencia que dirija su intencionalidad hacia el primero mediante la función reflexiva del conocimiento para que ese objeto intencional pueda ser atendido puramente en su misma consistencia ontológica, en su mismo «ser-esto» o «ser-aquello».

Para que podamos entonces cumplir nuestro requisito metodológico de pureza e inocencia investigadoras, que nos impone la obligación de obtener nuestro

conocimiento metafísico atendiendo única y exclusivamente al modo como los objetos de estudio de la metafísica se manifiestan puramente en los fenómenos de nuestra conciencia, y dentro de los límites de esos fenómenos, debemos considerar esos actos primarios irreflexivos en los que los entes intramundanos son atendidos por nosotros de forma originaria. Haciendo esto, podremos comprobar, en primer lugar, bajo qué forma se ejecutan esos actos, esto es, a qué categoría intencional pertenecen, para así poder comprender por qué dicha ejecución colma, por así decirlo, la atención de la conciencia en la experiencia de esa vivencia, hasta el punto de que la conciencia se ocupe por completo del objeto intencional según esa función formal y, por ello, no permita que se explicita su conocimiento teórico a la vez que se ejecuta esa intencionalidad. La comprensión de esa forma de la intencionalidad primaria será la que nos permita explicitar adecuadamente la constitución ontológica que los entes intramundanos presentan en esos fenómenos originarios: comprender cuáles son las intencionalidades que ocupan a nuestra conciencia en el momento de entablar trato originario con los entes cuyo ser entitativo queremos conocer nos permitirá, precisamente, describir ese ser ontológico que dichos entes presentan en su manifestación originaria.

Si centramos nuestra atención en nuestro comportamiento natural y espontáneo con el mundo entorno que nos rodea, y nos preguntamos cómo se lleva a cabo nuestra primera aproximación inmediata a los entes que lo ocupan y con los que a su vez nos ocupamos, es fácil comprobar que las vivencias con las que nos relacionamos cotidianamente con esos entes no presentan en absoluto la forma de la contemplación teórica, sino que, más bien, suponen *actos prácticos* de cumplimiento de *intencionalidades volitivas*. Nos interesamos por los entes del mundo vital en el que existimos y los convertimos en objetos intencionales de nuestra atención en la medida en que suponen puntos de presa directos y útiles para nuestros proyectos prácticos; los cuales, en este sentido, son necesariamente anteriores a esos actos en los que se realizan. Evidentemente, el término «propósito práctico» debe aquí ser entendido de forma sumamente general, abarcando cualquier actitud activa propia de nuestra subjetividad que se caracterice por un hacer, que, en este sentido, no necesariamente debe reducirse a un «hacer físico».

Lo que nos lleva de entrada a movernos, a salir de una suerte de hipotético estado de reposo completo en el que permaneceríamos en caso de no experimentar absolutamente ninguna vivencia, es siempre una intención, un propósito, un «querer-algo»¹⁵². Así, primero poseemos una intención práctica, una volición, que motoriza nuestro activo «poder-hacer» y proyecta nuestra intencionalidad al exterior desde un volitivo «querer-hacer-algo»; y después, sobre la base de esa volición, prestamos atención a los objetos que desde esta perspectiva son atendidos como *puntos de presa* de nuestras intenciones prácticas¹⁵³. Nuestra existencia, en su pura espontaneidad y

¹⁵² “Aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece.” GA2, I – 3, §15, Stn. 69-70 [I – 3, §15, pág. 97]. “Pero la totalidad respectiva misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter de estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario “para-qué” es un por-mor-de.” GA2, I – 3, §18, St. 84 [I – 3, §18, págs. 110-111].

¹⁵³ Ésta tesis, aparentemente sencilla, resulta sin embargo crucial para el realismo volitivo que pretendemos fundamentar con nuestra investigación metafísica. Como analizaremos más adelante en detalle, teniendo en cuenta lo que esta tesis establece, a saber, que sin esa volición primera de base el acceso a la realidad nunca se generaría en absoluto, resulta determinante atender al modo como la

cotidianeidad, se despliega como un continuo ocuparnos en proyectos prácticos, motivados volitivamente, con los que queremos satisfacer ciertas intenciones, cumplir determinados propósitos, y, en general, con los que damos cumplimiento a las causas volitivas que suponen el motor dinámico de nuestra vida subjetiva. Nos desplazamos por nuestro entorno, atendemos a ciertos objetos y no a otros, ejecutamos ciertos actos en vez de otros, siempre en la ininterrumpida persecución del cumplimiento de ciertos proyectos volitivos. Incluso el pensamiento teórico o científico, que se caracteriza precisamente por dejar de ocuparse con los objetos por los que se pregunta para poder preguntarse teóricamente acerca de ellos, es igualmente un modo de ocuparse con ellos¹⁵⁴: justamente, es el peculiar modo de ocuparse de ellos que consiste en una ocupación que se abstrae de nuestro «estar-ocupados» para poder atender “desinteresadamente” a eso con lo que nos ocupamos¹⁵⁵. De no poseer esas motivaciones prácticas nunca nos moveríamos en absoluto, ni ejecutaríamos ningún tipo de acto, ya sea práctico-corporal o intelectual, ni siquiera pensaríamos. Pues, en sentido estricto, no habría en absoluto *nada que hacer* que nos llevara a ocuparnos con cualquier «*que-hacer*». Por todo lo anterior, la vida de la subjetividad es esencial y dinámicamente vida volitiva¹⁵⁶, y la misma intencionalidad que arrastra motrizmente todas nuestras vivencias es una intencionalidad volitivamente generada¹⁵⁷.

Por lo tanto, los actos de conciencia en los que los entes hacen acto de presencia originaria poseen la forma de una ocupación práctica. Es a través del desenvolvimiento pragmático de nuestra conciencia como entablamos originariamente relación con los entes intramundanos cuyo ser entitativo queremos conocer desde la metafísica. Dicho de otro modo, el material de conocimiento de la metafísica no es aportado, como podríamos quizá de entrada pensar movidos por las intenciones que cristalizan en la «actitud teórica», en actos teóricos de aprehensión pura y aséptica de los entes. Por el contrario, esos entes son aprehendidos como material epistémico siempre ya *envueltos formalmente* en una u otra intencionalidad práctica. A la forma de esa intencionalidad

realidad se va a comportar frente a esa intención volitiva, si permitiéndola u obstaculizándola (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.4).

¹⁵⁴ “El conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. (...) El cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago. (...) Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuese su origen en otro respecto. Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben. (...) Hay, pues, primero, la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad. (...) Éste es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad.” Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, II, pág. 93.

¹⁵⁵ “Ese ser *por sí* y no *para* mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse –ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa; es poner ésta aparte de mí. Esta actitud fingida –lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual– en que supongo no existir yo y por tanto no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serían entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir, es la actitud teórica. (...) La teoría, y su modo extremo –la filosofía– es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-preocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse –a saber– interesarse por una cosa cortando los hilos del interés intravital que la ligaban a mí –salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella, en la pura referencia a sí misma–, buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos, de personalidad –ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí.” QF, Lección X, págs. 264-265.

¹⁵⁶ Cfr. *supra*, Introducción, Apartado II.

¹⁵⁷ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.4.

práctica que atiende a los objetos primariamente no por lo que ellos mismos son, sino por *lo que con ellos podemos hacer*¹⁵⁸, esto es, como puntos de presa en torno a los que fijar un proyecto de acción que pretende satisfacer determinadas motivaciones con ellos, la podemos denominar, subrayando su aspecto funcional, «intencionalidad operante»¹⁵⁹. Más adelante deberemos atender en profundidad a ese carácter «operante» de la intencionalidad¹⁶⁰; baste aquí con recordar¹⁶¹ que, como hemos visto, la constitución ontológica objetiva o noemática de los entes está tan determinada por su propia materia ontológica como por el aspecto formal-subjetivo o noético que conforma esa materia según la categoría vivencial de la intención que la atiende, lo que significa que no podemos prescindir de estos actos prácticos originarios, formalmente distintos de los actos teóricos científicos, sólo porque la materia dada en ambos sea juzgada como la «misma».

Mi primera relación con esta mesa frente a la cual estoy sentado no se lleva a cabo entonces bajo la forma de una percepción pura contemplativa de su ontológico «ser-mesa», que la identifica como tal y la aprehende en su constitución ontológica propia y separada. Mi trato espontáneo y primero con esta mesa es el que ejecuto cuando me siento delante de ella para escribir. La vivencia en la que la mesa acontece de forma inmediata no la aprehende, por tanto, como ente, sino que la aprehende como «mesa», es decir, como el mueble sobre el que apoyo los folios en los que estoy escribiendo, o el ordenador que estoy utilizando. En este sentido, la experiencia pura que poseemos de la mesa no es una experiencia en la que la mesa acontezca como tal en sí misma considerada, aislada y bien delimitada. Por el contrario, la experiencia pura que poseemos de la mesa la encuentra como tematizada en medio de un curso de acción que se sirve de ella como apoyo de otros elementos igualmente involucrados en ese curso de acción, los cuales, a su vez, son aprehendidos y tematizados por nosotros en la medida en que se ven involucrados en nuestro usarlos. Es en ese acto de ocupación práctica con ella donde la mesa se manifiesta como objeto intencional de mi conciencia, es en ese acto en el que mi conciencia se dirige hacia ella en una vivencia que la toma originaria e inmediatamente como objeto tematizado.

Sin embargo, ocurre, como venimos señalando, que cuando me siento delante de la mesa, en cierto modo *no sé que me estoy sentando delante de una mesa*. Es cierto, efectivamente, que mi vivencia práctica gira en torno a la mesa, la toma como punto de presa en el que centrar mi comportamiento y mis vivencias subjetivas para desplegar el proyecto práctico de escribir estas líneas. Pero, en la medida en que lo que me ocupa es justamente ese proyecto, mi atención no puede, por ello mismo, centrarse en la mesa como ente, por mucho que ésta sea el objeto intencional sobre el que efectivamente gira mi atención pragmáticamente dirigida. Todo lo contrario: mi vivencia práctica inmediata encuentra como tema de su ejecución el acto práctico global de «sentarme delante de la mesa a escribir», que es lo que estrictamente me está ocupando en este momento, y del cual la mesa sólo es un componente funcional más. En la medida en que la vivencia en la que la mesa se manifiesta fenomenológicamente posee una forma estrictamente práctica, y no teórica, lo que acontece intencionalmente con propiedad

¹⁵⁸ “La aparición y la existencia de un dato fenoménico – y esto viene a ser lo mismo en el ámbito de la conciencia – están determinadas completamente por el significado funcional que tengan con respecto a la textura estructural a la que pertenezcan, el papel que jueguen en la constitución de dicha textura y el lugar que ocupen en la estructura de la misma.” AG, II – I, §2, ps. 115-116 [II – I, §2, pág. 143].

¹⁵⁹ Fue Husserl quien introdujo este concepto de «intencionalidad operante» para distinguir el tipo de intencionalidad que mueve los actos de la «actitud natural» de la que está presente en vivencias puramente teóricas. A su vez, tomamos el término «punto de presa» de Merleau-Ponty.

¹⁶⁰ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.4 y en general el Apartado III.

¹⁶¹ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.3.

en esa vivencia es el acto complejo «yo sentándome delante de la mesa a escribir». No, entonces, la mesa como tal, considerada como ente delimitado en el que centrar mi intención operante, sino la acción completa que es movida por esa intencionalidad operante, y que es la que me está ocupando ahora¹⁶². Será la reflexión teórica la que después desintegre ese fenómeno complejo en sus partes para poder atender entitativa y delimitadamente a cada una de ellas; por lo tanto, lo hace después de que la mesa haya acontecido ya como «mesa sobre la que me apoya mientras escribo».

Éste es el motivo que explica que la vivencia práctica de sentarme delante de la mesa no posea la funcionalidad gnoseológica apropiada para saber que su objeto intencional es justamente la mesa en cuestión¹⁶³. Cuando ejecuto esa vivencia primera, cuando la vivo o experimento, lo vivido no es la mesa en sí, separada y entitativamente delimitada, sino la mesa en tanto que «mesa delante de la cual me siento». Es decir, la mesa se manifiesta fenomenológicamente como componente del acto complejo que supone mi vivencia; y *no*, entonces, como elemento en sí considerado¹⁶⁴. En mi ocupado «sentarme delante de la mesa» ni siquiera soy consciente de que hay una mesa delante de la cual me siento, es decir, ni siquiera sé con propiedad que la mesa es uno de los elementos componentes del acto práctico que estoy llevando a cabo. Pues, de nuevo, lo que me ocupa por completo es el acto global y complejo, lo que me impide a su vez centrarme en ese acto para poder analizarlo en sus componentes. De ahí que sea necesario que la ciencia, como comportamiento pretendidamente desinteresado, y la filosofía como la ocupación desinteresada por antonomasia, ejecute esa peculiar detención de nuestro trato directo y natural con el mundo y con los entes que lo pueblan: la atención teórica de la contemplación investigadora supone una detención del flujo de nuestra conciencia, de su duración y de su despliegue, para extraer de ese flujo un elemento epistémico fenomenológicamente dado y aislarlo en su análisis. Es ese segundo acto el que encuentra a los entes como componentes de nuestras vivencias; formulado en términos técnicos, es la reflexión teórica desinteresada la que es capaz de comprobar la necesaria estructura intencional «sujeto-objeto» que presentan todas nuestras vivencias, y la que, al hacerlo, evidencia la presencia del objeto intencional que fija la ocupación de la conciencia como inmanente a la misma vivencia en la que el sujeto se ocupa de ella¹⁶⁵. El desanclaje de la vida con el que comienza la filosofía

¹⁶² “Cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo sino mi acción de liarlo –el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. Él es lo que yo manejo al irlo haciendo.” QF, Lección X, págs. 263-264.

¹⁶³ En su momento aclaramos ya que no se trataba de una deficiencia de atención cuantitativamente distinta entre la vivencia natural y la reflexiva, sino estrictamente de que ambas poseen una direccionalidad intencional distinta (cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 3.3).

¹⁶⁴ Los entes intramundanos con los que nos relacionamos, bajo la forma práctica que sea (incluyendo en esa práctica, como ya hemos señalado, incluso la teoría, entendida como un peculiar des-ocuparse con el ente), no se manifiestan como siendo esto o lo otro de forma separada al acto que nos mueve a tomarlos en consideración como objetos intencionales de nuestra vivencias. No hay ningún ente separado de la vivencia en la que se manifiesta, de manera que fuera necesaria una relación extra-subjetiva para que un cierto ente pudiera acontecer en nuestra conciencia como contenido tematizado. Los entes siempre son lo que son en su relación con una conciencia *para la que* son.

¹⁶⁵ Este hecho tiene el potencial de generar una dificultad conceptual inherente a la propia fenomenología en relación al carácter consciente de la intencionalidad en la reflexión y su necesaria autoignorancia en la «actitud natural». “Si la fenomenología sólo puede concebir un único tipo de manifestación – la intencional–, entonces, la revelación intencional de la intencionalidad, la conduciría inexorablemente a un regreso al infinito.” FP, pág. 202. El hecho de que la efectiva conciencia sea una capacidad exclusiva de la conciencia atenta introduce el peligro de necesitar una regresión infinita de vivencias metareflexivas de tercer, cuarto, quinto orden, y así sucesivamente, para poder llegar a ser conscientes de lo vivido en las vivencias de primer orden. Ahora bien, la diferencia entre las vivencias primarias o naturales y las secundarias o reflexivas no es de tipo de intencionalidad, sino de categoría formal del acto que

consiste en una virtual «desconexión» (*epojé*) de la subjetividad que aprehende operativamente el mundo, que nos permite tomar el acto global mismo como objeto intencional de una segunda vivencia, que será la que, al analizar ese acto en su estructura y sus componentes, anule virtualmente el polo del sujeto de la vivencia perceptiva para aislar quirúrgicamente el polo del objeto. Sólo mediante ese proceso de descomposición reflexiva de las vivencias prácticas originarias los entes pueden ser contemplados, hasta donde es posible, en sí mismos, sin su carácter de «ser-respecto-de-una-conciencia» o, simplemente, sin su «ser-para».

La comprobación de este hecho nos aporta ya una primera aproximación a una consideración metafísica de la naturaleza ontológica de los entes que, como veremos, será una constante en toda nuestra investigación. Pues esta explicitación del carácter operatorio de la manifestación originaria de los entes, que provoca que su aparición original se integre en un proyecto global de acción, más que ser un acto aislado de presencia, nos aproxima ya a una consideración *dinámica* de la constitución ontológica de los entes que queremos conocer metafísicamente. Si la pregunta reflexiva que desentraña el ser de los entes intramundanos se ejecuta *a partir del* acto práctico en el que esos entes son tematizados como «puntos de presa» de nuestra ocupación, entonces no puede sostenerse como original y pura una consideración estática de su ser, una concepción aséptica y aislada de aquello que hace que un ente sea lo que en cada caso es. Por el contrario, el ser de los entes, su mismo «ser-entes», se desvela como poseyendo un *dinamismo ontológico* constituyente, procedente de nuestro ocuparnos con ellos: los entes son lo que son, no simplemente en tanto que cierto tipo de ente (mesa, silla, armario...), sino en su mismo «ser-ente», en la medida en que permiten o impiden nuestro ocuparnos con ellos, en tanto que *funcionan* como componentes de nuestras vivencias prácticas¹⁶⁶.

Puede que, de entrada, resulte extraño, e incluso incorrecto, afirmar que la aprehensión pura de la mesa es aquella que la aprehende inmersa en una ocupación mundana, práctica. Esta desconfianza está alimentada por el presupuesto de que la manifestación «pura» de un contenido de conciencia es aquélla en la que dicho contenido acontece *desde sí mismo*, sin ninguna mediación o configuración por parte del sujeto que lo aprehende. Según este presupuesto, sólo la contemplación teórica de los entes cumpliría con el requisito de pureza metodológica que nosotros nos hemos

constituyen; diferencia que, a su vez, lleva aparejada una diferencia gnoseológica de capacidad cognoscitiva. Las vivencias primarias son irreflexivas porque agotan su intencionalidad en su proyectarse al objeto, y por eso no pueden automanifestarse a sí mismas. Las vivencias secundarias, en cambio, al ser propiamente activas, esto es, ejecutadas deliberadamente por una subjetividad capaz de autoconocerse, son, en la misma medida, automanifiestas y, por tanto, autoconocidas: su intencionalidad objetivante de la vivencia primaria es a la vez apercepción de sí misma. En este sentido la cadena de la regresión al infinito no es necesaria porque la reflexión se autoconoce a sí misma como tal, y no requiere entonces de una metareflexión en la que fuera a su vez objetividad para poder ser conocida. La regresión al infinito queda así anulada comprendiendo correctamente la distinción entre los actos intencionales pasivos, inconscientes en su «ser-actos», y los actos intencionales activos, que por su propia naturaleza activa se manifiestan a sí mismos como tales. El error que genera la necesidad de la regresión al infinito reside en la equivocación de tomar los actos reflexivos como actos perceptivos de la misma categoría formal que los actos perceptivos originales; entendiéndolos así, se genera necesariamente la regresión al infinito en tanto que se requieren actos metareflexivos, metametareflexivos, y así indefinidamente. Si se comprende, en cambio, que la reflexión no es una percepción objetiva de la misma naturaleza categorial que la percepción natural inmediata, sino que es una intencionalidad objetivante atenta y conscientemente ejecutada, ello evidencia la misma capacidad autocognoscente de la reflexión y, en esa medida, anula la necesidad de tal regresión infinita.

¹⁶⁶ “Su verdadero ser [del ente] se reduce a lo que representa como como tema de mi ocupación. No es por sí subsistente (...) aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante, su función en mi vida: es un *ser para* –para que yo haga esto o lo otro con él.” QF, Lección X, pág. 264.

impuesto. Pues sólo ella es capaz de atender a cualesquiera contenidos de nuestra conciencia considerándolos en lo que ellos mismos son, como objetos intencionales directos de la función cognoscente. Sin embargo, la pureza con la que se manifiesta la mesa como contenido de nuestra conciencia, y que nos impusimos respetar con nuestro principio metodológico de depuración analítica e investigadora, no es una pureza contemplativa (en sí misma imposible desde nuestra naturaleza idealista, como señalamos al afirmar la esencial y necesaria inmanencia del objeto intencional a la vivencia que lo atiende¹⁶⁷), como si la mesa debiera presentarse en sí misma y aislada de cualquier otro ente percibido para poder manifestarse puramente. No es este tipo de pureza el que exigimos desde nuestro requisito metodológico primordial. La pureza exigida por nuestro primer principio no es la pureza del análisis químico, que separa las partes para poder considerarlas mejor, sino la pureza del *método* en sí, la pureza de la mirada estimativa que atiende a las partes. Se trata de la pureza de nuestra reflexión teórica, que debe ver en la mesa después, en el momento de llevar a cabo esa segunda vivencia reflexiva, única y exclusivamente aquello que la primera vivencia natural ve en la mesa en el momento originario e inmediato de percibirla; y nada más ni nada menos, ningún elemento posterior que pueda deducirse o desplegarse *a posteriori* de esa percepción pura, ni tampoco, en esta medida, ninguna pureza objetiva que pretenda alcanzarse por depuración posterior de elementos contaminantes del objeto aprehendido.

Desde este punto de vista, si queremos respetar el carácter dinámico con el que los entes se nos muestran en nuestro inmediato y natural ocuparnos con ellos, el término metafísico que debemos utilizar de cara a reflejar adecuadamente el modo como experimentamos puramente la percepción inmediata de los entes intramundanos no es, justamente, «ente», o «sustancia», ni siquiera «cosa». Si queremos recoger con propiedad el aspecto funcional que los entes muestran fenomenológicamente en nuestro trato con ellos como componentes activos de nuestras vivencias deberemos sustituir esos términos con los que la metafísica se ha dirigido a ellos tradicionalmente por

¹⁶⁷ Esta idea, curiosamente, es aceptada actualmente por la mecánica cuántica desde el «principio de incertidumbre» de Heisenberg y las tesis de Schrödinger. “Cualquier proceso de medida introduce inevitablemente ciertas perturbaciones en el objeto que se mide. En física clásica siempre se supone que estas perturbaciones pueden hacerse arbitrariamente pequeñas y por ello la precisión de la medida queda limitada únicamente por la naturaleza del aparato de medida. No es éste el caso en el ámbito de la física atómica y subatómica. (...) *Es imposible determinar simultáneamente con precisión ilimitada la coordenada de una partícula y la componente correspondiente del momento.* Más aún, esta imposibilidad no es el resultado de las deficiencias de los instrumentos, sino que está relacionada con el mismo proceso de medida, un proceso que por su propia naturaleza ya no puede ser aislado del objeto que se mide.” Alonso, Marcelo; Valk, Henry, *Mecánica cuántica. Fundamentos y aplicaciones*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, trad. Lucía Santamaria et al., pág. 45. Según el principio de incertidumbre de Heisenberg, no es posible observar un determinado hecho o acontecimiento sin que nuestro mismo proceso de contemplación altere de forma impredecible nuestro objeto de estudio. Lo que implica que, en sentido estricto, el resultado de un proceso o experimento nunca será completamente objetivo, sino que poseerá un cierto grado subjetivo fruto de su misma investigación. Es decir, que la contemplación pura o completamente pasiva de los hechos aislados es directamente imposible. Basándose en esta idea, Schrödinger supuso que ningún acontecimiento futuro puede ser anticipado o calculado a partir del conocimiento del estado actual de cosas, y, en la misma medida, que nunca pueden predecirse las consecuencias de una decisión o de una acción antes de que ella misma sea ejecutada, ya que en ambos casos el cálculo o la ejecución de la acción/decisión influyen de forma determinante en el proceso resultante. “En Mecánica Cuántica el estado de un sistema no sólo varía por el transcurso del tiempo, sino que también cambia como efecto de ser medido. (...) El cambio inducido en el vector de estado por una medida, no es *en principio* ni controlable ni predecible. (...) Desde este punto de vista, es evidente que la Mecánica Cuántica *no* es una teoría totalmente determinista.” Gillespie, Daniel T., *Introducción a la mecánica cuántica*, Editorial Reverte, Barcelona, 2002, trad. Julián Fernández Ferrer, pág. 80

términos como «útiles», «objetos-de-uso», o, más propiamente, «prágmata»¹⁶⁸. Ese término tiene la virtud de reflejar, no simplemente la propia naturaleza metafísica dinámica del ente, sobre la que aún tendremos mucho que decir, sino también la peculiar actitud operante que nosotros adoptamos en el momento de experimentar de forma originaria los entes que queremos describir metafísicamente. Así, como hemos visto, cuando el ente es aprehendido de forma inmediata, cuando su fenómeno correspondiente acontece puramente como contenido de nuestra conciencia, la actitud que nosotros adoptamos no es una actitud contemplativa, pasiva, teórica, sino una actitud activa, práctica, que aprehende los entes en la medida en que se ocupa de ellos y se sirve de ellos para llevar a cabo determinados propósitos.

Si ése es el foco de nuestra atención, si lo que nos mueve a percibir un ente concreto del mundo es un proyecto práctico, y sólo lo percibimos en la medida en que ese ente puede servir de nódulo intermedio o punto de presa de ese proyecto, resulta obvio que la manifestación originaria de dicho ente no sea como ente en sí mismo, sino como *prágmata*, es decir como objeto del que nos servimos en su uso para cumplir nuestros propósitos. Volviendo de nuevo al ejemplo de la mesa, no percibimos nunca de forma inmediata la mesa en sí considerada, sino que la percibimos como aquello sobre lo cual podemos apoyar los folios en los que queremos escribir, y la percibimos *en la medida en que* resulta útil para escribir en esos folios. Cualquier otra consideración de la mesa, cualquier análisis de su pertinencia o no para ese proyecto práctico, de sus características ontológicas, incluso de sus características en tanto que «objeto-de-uso», presupone siempre en ese sentido ya su acontecimiento originario como «prágmata» del que nos servimos en una vivencia anterior a la que reconoce su mismo «ser *prágmata*». Dicho estrictamente: la *primera determinación ontológica* del ente que acontece como contenido de nuestra conciencia, la *primera categoría ontológica* que podemos aprehender del ente en cuestión, es la de su ser *prágmata*, su representar un *nódulo o medio de intersección* de un proyecto práctico más amplio que se despliega antes de su acontecimiento y que se sirve de él bajo su interpretación hermenéutica pragmáticamente interesada¹⁶⁹.

Bajo esta categoría metafísica de *prágmata* acontecen en un primer momento todos y cada uno de los entes que pueblan el mundo directo que experimentamos desde la «actitud natural». Toda entidad, ya sea física o eidética, material, lingüística o semántica, es experimentada y aprehendida temáticamente por nosotros de forma originaria en tanto que entidad de la que nos servimos, o podemos potencialmente servimos, para nuestros propósitos prácticos. Cualquier otro tipo de vivencia, cualquier actitud no natural, contemplativa, teórica o gnoseológica en general, implica una detención de esta primera actitud natural y de su consecuente flujo de vivencias prácticas, y, en esa medida, un cambio formal de la vivencia que así se ejecuta. En concreto, el estudio metafísico que nosotros estamos elaborando supone una detención

¹⁶⁸ “Los griegos tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban πράγματα [*prágmata*], que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación. (...) Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el *útil* [Zeug].” GA2, I – 3, §15, St. 68 [I – 3, §15, pág. 96].

¹⁶⁹ “El modo de ser de este ente es el estar a la mano [Zuhandenheit]. Pero el estar a la mano no debe ser entendido como mero carácter aprehensivo, como si al “ente” inmediatamente compareciente se le endosasen luego tales “aspectos”, y de esta manera se “colorease subjetivamente” una materia cósmica, que estaría primero presente en sí. Una interpretación orientada de este modo no advierte que para ello el ente tendría que ser comprendido y descubierto primero como algo que sólo estaría-ahí, y que en el curso del trato que descubre el “mundo” y se lo apropia, cobraría luego primacía y liderazgo. (...) El conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación. *El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”.*” GA2, I – 3, §15, St. 71 [I – 3, §15, pág. 99].

de nuestro quehacer natural con el objetivo de conocer metafísicamente la realidad que nos rodea y en la que existencialmente desplegamos precisamente esa existencia práctica natural. Gracias a esta detención es como conocemos, por ejemplo, que nuestro estudio es efectivamente una detención de la «actitud natural» anterior en la que los entes no se manifiestan como entes sino como *prágmatas*. Tenemos, entonces, en esta categoría ontológica básica el primer escalón de nuestra teoría metafísica del ente.

De cara a proyectar correctamente el camino que seguirá nuestra investigación en lo sucesivo, es importante subrayar aquí adecuadamente un factor cualitativo implicado en el cambio de perspectiva metodológica que supone sustituir el acceso inmediato al ente en tanto que ente por el acceso a él en tanto que *prágmata*. En efecto, como ha quedado evidenciado suficientemente en la argumentación que nos ha conducido a considerar al ente en su tematización práctica antes que en su consideración teórica, los entes intramundanos sólo pueden ser aprehendidos como *prágmatas*, como «seres-para», y no como entes en sí y por sí, si sustituimos la mirada estimativa que accede al ser de los entes desde una posición teórica y aséptica, puramente receptiva, y atendemos, en cambio, a nuestro espontáneo e inmediato trato con ellos, aun a pesar de que en dicho trato el ser de los entes pase por completo desapercibido por su esencial y estructural irreflexividad.

Este cambio lleva implicada a su vez una modificación sustancial de los presupuestos metodológicos de investigación. Pues es la mirada teórica la que pretende acceder al ente como ente en sí, y, para hacerlo, elimina por completo todos los elementos adyacentes a su aprehensión, meramente circunstanciales y contingentes, para depurar en todo lo posible la aprehensión que atenderá, como si de un espejo se tratase, al ser objetivo y noemático del ente atendido. Dicha aprehensión requiere, para ser posible, la eliminación de todos los ingredientes colaterales, tanto noéticos como simplemente circunstanciales, que, desde los presupuestos teóricos, no constituyan directamente la pura materia objetiva o noemática de la aprehensión perceptiva, para así prescindir de esos ingredientes epistémicos potencialmente corruptores del resultado y atender única y exclusivamente a la constitución ontológica objetiva del ente. Este tipo de depuración metodológica de la mirada estimativa es justamente el que, como acabamos de indicar, no se corresponde con la pureza metodológica que estamos manteniendo en nuestra investigación.

Entenderemos mejor estos presupuestos desde un ejemplo práctico de ejecución de esa depuración teórica. Delante de mí se encuentra la mesa sobre la que en estos momentos me apoyo mientras escribo estas líneas. En la percepción visual de esta mesa, que de entrada está ya escorzada esencialmente y muestra sólo la perspectiva concreta y limitada que la mesa me ofrece en este momento, se incluyen, además, la aprehensión de multitud de entes adyacentes a ella, empezando por mi propio cuerpo como el ente que se enfrenta a ella, y acabando por los entes más alejados que casi escapan a mi campo visual. A su vez, de esta mesa recibo, además de su información epistémica visual, cierta información epistémica táctil, la que me aportan las manos que se apoyan ligeramente en ella mientras escribo, que se confunde dentro del torrente generalizado de información táctil que en este momento me aporta todo mi cuerpo como órgano sinérgicamente unido, dentro del cual se incluye la presión que mi espalda ejerce sobre el respaldo de la silla (y viceversa), la posición de mis piernas en el asiento, el tacto del interior del zapato, etc. Igualmente, el suave golpeteo del bolígrafo al escribir sobre el papel es percibido por mi oído, que lo interpreta como un signo de cierta propiedad de la mesa en la que el bolígrafo golpea; pero ese sonido no es tampoco recibido aisladamente, sino que se mezcla con la música ambiental que he preparado para mi jornada de trabajo, y que me ayuda a concentrarme, con los ruidos procedentes de la

calle, y que a través de la ventana perturban mi concentración, o con repentinos sonidos de arañazos cuando mi mascota trepa al brazo del sofá que hay a mi espalda. Por último, los sentidos del olfato y del gusto no cesan en ningún momento de aportar información epistémica al conjunto global de mi percepción actual, por mucho que el objeto tematizado que ahora centra mi atención no aporte ningún material de percepción a esos sentidos.

Toda esta información es recibida contextual y simultáneamente por mí en el momento en el que, de forma consciente y motivada, quiero atender a la mesa que se encuentra delante de mí para poder considerar su constitución ontológica. Dicha información se interrelaciona en el seno de mi conciencia, se conjunta y confunde, se fusiona e involucra, para dar lugar al objeto intencional complejo de mi acto de conciencia «percibir la mesa», y que, por tanto, es el que en este momento tematizo como objeto de mi atención. Con todo, obviamente, tal objeto intencional no resulta adecuado en absoluto para el propósito teórico de conocer depuradamente al ente «mesa» aislado. Pues, precisamente, en él no está sólo presente la mesa, sino que, además de ella, hacen acto de presencia fenomenológica multitud de elementos materiales y subjetivo-noéticos de percepción a los que en este momento deliberadamente he decidido no prestar atención (el carácter deliberado de esa decisión es ya en sí mismo significativo). Por eso, en la medida en que mis presupuestos teóricos de método imponen la necesidad de que el ente atendido sea considerado aisladamente para poder ser aprehendido y concebido en lo que él es en sí mismo, y no en su relación con, o en algún respecto a, otros entes, de ese único y aislado objeto intencional que supone la conglomeración sinérgica de la información epistémica aportada por todos los sentidos, yo, deliberadamente, extraigo quirúrgicamente la información que hace referencia exclusivamente a la mesa, y abandono todo dato material relativo a los elementos adyacentes a ella, así como toda la configuración formal noética que afecta a esa materia general de mi percepción. De esta manera es como consigo atender a lo que la mesa es por sí misma, es así como la «actitud teórica» consigue cumplir su objetivo.

Es fácil entender que dentro de esos elementos adyacentes a la hipotética mesa en sí a aprehender se encuentra su mismo carácter formal práctico de «mueble sobre el que me apoyo para escribir», que nosotros, en cambio, explicitamos al categorizarla ontológicamente como *prágmata*. Ello es así porque, desde los presupuestos teóricos de la «actitud crítica», resulta de todo punto indiferente que la mesa haya sido atendida originariamente desde una actitud práctica, o desde una vivencia contemplativa, o incluso como mero fondo perceptivo de un acto que tomaba otro de los entes intramundanos de mi mundo entorno como objeto intencional explícitamente tematizado. Todo ello resulta indiferente de cara a la consideración teórica última del ser entitativo de esta mesa desde el momento en el que el acto reflexivo que atiende única y exclusivamente a la mesa ya no posee la misma forma operativamente determinada que presentaba el acto primero en el que la mesa hizo originariamente acto de presencia. Por eso el acto reflexivo de conocimiento teórico de la mesa puede prescindir de esos aspectos formales o noéticos del acto original y atender en exclusiva a la materia objetiva que corresponde sólo a la mesa en cuestión en sí considerada.

Ahora bien, es necesario entender que el modo como esa materia objetiva se manifiesta fenomenológicamente en mi vivencia primera no es en absoluto independiente de la forma funcional del acto en el que se manifiesta, como ha quedado subrayado anteriormente cuando indicamos la pertinencia de atender al ser entitativo de la mesa en los actos en los que me ocupo pragmáticamente con ella antes que en los que la contemplo teóricamente. En la consideración fenomenológica de nuestras vivencias

y, en concreto, de sus objetos intencionales, no resulta determinante únicamente el «qué» se muestre, sino que igualmente resulta crucial atender al «cómo» se muestra¹⁷⁰: las dimensiones noemática y noética de los objetos intencionales *no son independientes entre sí*, ni pueden ser atendidas aisladamente, sino que se co-determinan en la manifestación del fenómeno como objeto intencional final de la vivencia. No hay una materia objetiva independiente de la forma subjetiva de su manifestación fenomenológica, sino que la misma constitución de esa materia objetiva está formalmente determinada por los aspectos noéticos de la vivencia, y éstos a su vez son los que son en función de la materia objetiva a la que se proyecta en cada caso nuestra atención¹⁷¹. No podemos prescindir del hecho de que la mesa sea conocida como mesa percibida, recordada o deseada, ni tampoco podemos percibir, recordar o desear sin la materia objetiva que posibilita esos actos en su misma forma lógica.

Así entendido, si me siento delante de la mesa con el objetivo de apoyarme en ella para escribir estas líneas sobre un folio en blanco, hay determinadas propiedades ontológicas de la mesa que, por supuesto, me son dadas en la percepción, pero a las que yo no atiendo en absoluto, y que puedo llegar incluso a no reconocer como perteneciéndole a la mesa, debido a que mi intención es, justamente, práctica, y no contemplativa. De nada me sirve, literalmente, saber de qué tipo de madera está construida, o cómo están diseñados los apoyos de sus patas, si su figura es rectangular o cuadrada, si las esquinas están redondeadas o cortadas a canto... Incluso el color de la mesa, que parecería uno de los elementos más inmediatamente apprehendidos en su tematización, puede llegar a pasar desapercibido dentro de mi consideración de la mesa como *prágmata* si dicho color no afecta suficientemente a mi capacidad de desenvolverme espontáneamente con ella.

A la contra, en cambio, existen igualmente ciertas propiedades ontológicas de la mesa que, dado su carácter relativo, podrían llegar a quedar anuladas o desatendidas por una consideración contemplativa de ella, pero que, en su consideración práctica, resultan determinantes. Si la altura de la mesa puede, en efecto, ser considerada una propiedad ontológicamente constitutiva de la propia mesa como ente desde una mirada teórica, no es tan sencillo afirmar algo así respecto de la relación espacial que se establece entre el hueco inferior de la mesa y la silla en la que yo me encuentro sentado. Dicha relación, por ser precisamente una relación, no es atendida como propiedad ontológicamente constitutiva de la mesa desde una consideración teórica que se pregunta por la mesa en sí, separada y aislada; sin embargo, para mi actual tematización de la mesa, que la atiende no en lo que es, sino en su modo de servirme como punto de presa o nódulo de mi proyecto de acción, esa relación espacial es efectivamente determinante de la materia objetiva o noemática de la mesa que constituye parte del objeto intencional de mi acto práctico «sentarme delante de la mesa a escribir»; tanto es así que puede llegar a ocurrir que esa relación espacial, como propiedad ontológica de la mesa, obstaculice mi desenvolvimiento práctico con ella, moviéndome a juzgarla, ahora ontológicamente, como una «mala mesa», en el sentido de una mesa «deficiente» que no cumple correctamente las condiciones ontológicas del eidético «ser-mesa» por el

¹⁷⁰ El mismo Husserl nos recuerda pertinentemente esto al señalar, en la formulación del «principio de todos los principios» que nosotros hemos adoptado como requisito metódico de pureza investigadora, la obligación de atender a lo que se da allí donde se da y también dentro de los límites en que se da, pues éstos son tanto materiales como formales.

¹⁷¹ “Esta pizarra está mal colocada. (...) Aquí hay que observar que la posición mala no se piensa sólo como un añadido a la pizarra para luego unificarla con ésta, sino al revés: primero se toma en esta unidad, y se descompone con base en y con miras a esta unidad, pero de tal modo que la unidad no sólo permanece, sino que, justamente, se *patentiza*.” Heidegger, Martin, GA29/30, II – VI, §72, Stn. 460-461 [II – VI, §72, pág. 379].

hecho de no permitir adecuadamente un trato práctico con ella. Lo mismo ocurriría respecto de propiedades ontológicas igualmente relativas, como la relación de adherencia o no de la mesa a los tejidos de las mangas de mi jersey, o a su distancia respecto de la mesilla adyacente en la que apoyo los libros que me sirven de referencia para mis pensamientos.

El cambio de perspectiva tematizadora, la sustitución de la consideración teórica o contemplativa de los entes por su aprehensión práctica dinámica, permite atender a todos aquellos elementos que fenomenológicamente se muestran como constituyentes del ser ontológico de la mesa cuando ésta se manifiesta como «objeto-de-uso» del que me sirvo en mi acción, y que la metafísica tradicional, en su tendencia a aferrarse al concepto de «ente» como ente en sí, separado y teóricamente aprehendido, ha dejado continuamente de lado. Por culpa de ese olvido de la dimensión dinámica práctico-existencial de los entes la metafísica ha prescindido sistemáticamente de la dimensión más inmediata y espontánea del ser del mundo que nos rodea, convirtiendo el devenir real de los fenómenos en una situación estática y atemporal en la que los entes intramundanos se manifestaban, no en su verdadero ser dinámico y en continuo cambio, sino en lo que tienen de ser estático.

Una de las causas que han provocado este defecto de perspectiva cosustancial a la metafísica tradicional que acabamos de denunciar respecto de la noción teórica de «ente» es la *ausencia* prolongada y casi premeditada de un *conocimiento metafísico* suficiente acerca del ser metafísico de nuestra propia presencia, esto es, del *cuerpo propio*. Lo que somos, nuestro cuerpo y nuestra conciencia en unidad intrínseca y fácticamente inseparable, no ha sido adecuadamente estudiado en ningún momento de la larga historia de la metafísica occidental¹⁷². Dado el marcado carácter racionalista, teórico o puramente intelectual de la metafísica tradicional, y de la ciencia en general, dentro de su planteamiento objetivo no había lugar al tratamiento directo de lo que nosotros mismos somos en nuestra dimensión corporal y práctica, habida cuenta de que dicha dimensión no resulta acorde a los presupuestos de reflexividad pasiva de la percepción y descripción científicas. De ahí que el cuerpo haya sido siempre la gran incógnita que ha permanecido imperturbablemente oculta en la filosofía entendida como *de la conciencia y desde la conciencia*, un gran interrogante nunca adecuadamente formulado dentro de una concepción mentalista del ser humano. Lo cual ha provocado que una perspectiva que debe ser “bilógica”, esto es, que debe mirar a la vez y en co-determinación al mundo y al propio sujeto que operativa e interesadamente se ocupa de y con él, haya sido corrompida desde su inicio por ese fallo en el planteamiento de la cuestión.

Por supuesto, al hablar del olvido metafísico del cuerpo no nos estamos refiriendo a éste tomado como objeto físico del mundo. Tendremos ocasión más adelante de profundizar en la difícil dicotomía presente entre la concepción materialista de nuestro cuerpo y su experiencia fenomenológica, o, formulado en otros términos, la contraposición entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido y el olvido sistemático de la corporalidad como dimensión constituyente del cuerpo físico¹⁷³. Por ahora, baste con decir que el cuerpo al que nos referimos cuando sostenemos que nunca ha sido adecuadamente considerado por la metafísica tradicional es el cuerpo en tanto que experimentado, el cuerpo propio como agente directo de mi voluntad y motor inmediato

¹⁷² “Podría afirmar que la historia de Occidente ha sido la historia de la privación del cuerpo, la corporeidad se nos ha escamoteado como experiencia y como objeto de reflexión: hemos creado una metafísica de la negación del cuerpo. El cuerpo es una evidencia negada en Occidente.” Constante, Alberto, “Escrito en el cuerpo mío, cuerpo extraño”; FCHC, pág. 192.

¹⁷³ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 2.1 y 2.2.

de mi acción. Este cuerpo propio, así entendido, no es un objeto que un sujeto tenga, sino que es aquello que el sujeto *es*, es su presencia, la existencia subjetiva corporeizada e inseparablemente ligada a un cuerpo.

Desde esta dicotomía entre cuerpo objeto y cuerpo vivido resultan obvios los motivos por los que el cuerpo propio ha experimentado esa ausencia y olvido prolongados. Por supuesto, ha habido multitud de descripciones metafísicas del cuerpo, es innegable que continuamente los filósofos se han dedicado al estudio del cuerpo humano. Pero todos los estudios insertos en la historia tradicional de la metafísica se han aproximado al cuerpo desde una metodología objetivante: el cuerpo nunca ha sido atendido como el sujeto que estudia, sino como el objeto de estudio. De hecho, habitualmente los estudios metafísicos del cuerpo humano han pertenecido a la problemática dualista general de la relación mente-cuerpo, en la medida en que se ha entendido a la mente como un sujeto de acción, y al cuerpo como el objeto inmediatamente articulado por ella. Veremos más adelante cómo todavía Husserl, desde una posición fenomenológica mejor dispuesta a rechazar este tipo de aproximación objetivante del cuerpo, caerá no obstante igualmente en ella al considerar al cuerpo propio como órgano de expresión del sujeto¹⁷⁴. Todos esos estudios históricos que han pretendido describir metafísicamente las propiedades del cuerpo humano, aun reconociéndolo como poseyendo peculiaridades especiales que lo distancian del resto de entidades de nuestro mundo, lo seguían concibiendo, empero, estrictamente como objeto, persistían en el presupuesto metodológico de colocarlo en el lado objetivo de la vivencia analizada, más que en el lado del sujeto del análisis. El cuerpo, se entendía, era aquello *que se* estudia, no *lo que* estudia.

Sin embargo, en sentido estricto, el cuerpo involucrado en la vivencia práctica natural en la que me ocupo de los entes, en esa experiencia práctica que hemos localizado como la experiencia inmediata del ente intramundano, no es, en ningún caso, el cuerpo objeto. Cuando me siento delante de la mesa sobre la que trabajo no encuentro mi cuerpo al lado de la mesa como un cuerpo más de mi mundo entorno, ni las manos con las que escribo se me manifiestan fenomenológicamente como físicamente adyacentes a los folios sobre los que escribo de la misma manera que estos se encuentran al lado de mis notas de trabajo. Todo lo contrario: a la hora de ocuparme con todos los entes intramundanos próximos a mí que se encuentran involucrados de una manera u otra en el proyecto de acción que absorbe ahora mismo mi vida consciente, el cuerpo se me da *ya en mí*, como *siendo lo mismo que yo que me ocupo con los entes*. Puedo describir mi comportamiento con los entes intramundanos, mi trato con ellos, según fórmulas objetivadoras de esa tematización entitativa, afirmando que me siento delante de la mesa, que cojo los folios y el bolígrafo, que dispongo a mi alrededor mis notas de trabajo... Pero mi relación con mi cuerpo nunca puede ser descrita de este modo, pues, exactamente, él es quien se sienta, quien coge los folios y el bolígrafo, y quien reparte a su alrededor las notas. Y lo hace sin dejar de ser yo mismo, sin distanciarse nunca de mí, por mucho que, a la vez que sostengo esto, sea consciente de que igualmente pueda hablar de él en términos objetivos materiales o extensos.

Cuando experimento así mi propio cuerpo, y éste es el origen de la problemática que estamos denunciando, el mundo que se me despliega como horizonte de mi existencia, el mundo que definimos como superestructura de sentido de nuestra existencia subjetiva, *no es en absoluto el mismo* que el mundo al que accedo cuando contemplo los entes intramundanos con los que me ocupo desde la «actitud teórica» mediante la tematización teórica. Esto es así porque, como hemos subrayado

¹⁷⁴ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.1.

reiteradamente, la categoría lógica del acto que toma al mundo o a los entes como objeto intencional determina por sí misma el sentido y el aspecto que presentará dicho objeto. Es por ello que no resulta en absoluto indiferente atender a la dimensión corporal de nuestro desenvolvimiento práctico en nuestro trato con el mundo dentro del proyecto metafísico que pretende conocer precisamente la naturaleza metafísica y ontológica de esos entes intramundanos que queda determinada formalmente desde nuestra aproximación corporal a ella. La «actitud teórica», al remitir única y exclusivamente a la pura contemplación aséptica del mundo y de los entes, ha prescindido de los elementos corporales presentes en esa aprehensión, ya que los ha considerado como parte de toda esa dimensión contextual contingente del objeto intencional a tematizar que debía ser anulada y separada para poder liberar el puro y aislado ser en sí objetivo del ente en cuestión. Por ello, el mundo con el que nos relacionamos, y que es el que buscamos describir metafísicamente, presenta un aspecto completamente opuesto desde la experiencia corporal, y así igual los entes que lo pueblan¹⁷⁵.

De ahí que la dimensión práctico-funcional de la constitución ontológica de los entes intramundanos haya pasado tan habitualmente desapercibida, y que ese olvido sea paralelo al olvido metafísico del cuerpo propio. El devenir práctico de mi existencia corporal como agente, que es la actitud desde la cual, como hemos dejado establecido, aprehendemos originaria e inmediatamente los entes de nuestro mundo entorno, es un devenir intrínsecamente ligado a mi dimensión corporal: mis acciones, mis proyectos, se despliegan a través de mi cuerpo, no desde una conciencia descorporeizada y extraída de mi situación corporal. Y, en ese desenvolvimiento práctico, mi cuerpo acontece como sujeto de acción, y no como el objeto sobre el que actúo. Las manos con las que escribo estas líneas no son, fenomenológicamente hablando, identificables en su carácter funcional al carácter de *prágmata* de la mesa sobre la que escribo, o del bolígrafo con el que escribo. No me sirvo de mi cuerpo como si de un «objeto-de-uso» se tratase: soy mi cuerpo, y es desde él que actúo y me sirvo de los objetos de mi entorno. Lo cual introduce una diferencia metafísica fundamental entre el ser funcional de los entes intramundanos y la constitución operante de mi cuerpo propio que exige ser tenida en consideración como suelo lógico de la descripción metafísica de la constitución ontológica de ambos.

Ahora bien, es necesario reconocer, como causa de hecho de este olvido sistemático del cuerpo propio en la metafísica tradicional estática, que este aspecto vivido del cuerpo propio es imposible de ser tematizado con la objetividad reflexivo-teórica propia de la «actitud teórica». Del mismo modo que la naturaleza productiva del ser se escapa a cualquier aprehensión entitativa de los fenómenos del mundo, de manera que del ser sólo podemos conocer lo que dinámicamente reconocemos de él en tanto que fuente genética de producción en sus productos, igualmente nuestro cuerpo, en su dimensión activa, es excesivamente dinámico y fluido como para ser atendido en tanto que *cogitatum* de una consideración teórica que busque identificar su objeto de estudio separándolo de todo lo demás, aislándolo asépticamente de su circunstancia y analizándolo en su núcleo estable¹⁷⁶. El cuerpo, como el ser, es lo que es en su «*estar*

¹⁷⁵ “La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una consciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos.” MM, I – III, p. 172 [I – III, pág. 164].

¹⁷⁶ “El *olvido* del cuerpo es expresión, pues, del olvido del ser. El ser ha sido olvidado porque no puede ser accesible como *positum* entitativo. Asimismo el cuerpo. Su aprehensión como fenómeno no puede limitarse a la tematización de algo extenso que simplemente está-ahí presente.” Xolocotzi Yáñez, Ángel, “*Dasein*, cuerpo y diferencia ontológica”; FCHC, pág. 137.

siendo cuerpo», no hay cuerpo más allá del «corporar» del cuerpo.

Esto es, efectivamente, exactamente lo mismo que señalamos le ocurre al ser en los entes, y que nos llevó a modificar la pregunta por el ser por la pregunta por el ente en tanto que «ser-siendo». Para ello hemos tenido que cambiar nuestra perspectiva metodológica: a la hora de tomar en consideración los fenómenos que constituyen la evidencia original de la materia epistémica del mundo hemos comprobado la necesidad de sustituir la «actitud teórica» por la aproximación más inmediata y espontánea de la «actitud natural», con el objetivo, en todo momento, de responder a la pura manifestación originaria de aquello de lo que hablamos y cuyo ser metafísico buscamos describir. Ese cambio de actitud, esa detención depuradora de la mirada teórica, nos ha revelado que para completar este estudio del ser a través del ente debemos redirigir nuestra mirada a los entes entendidos como *prágmata*, como «objetos-de-uso» que se manifiestan fenomenológicamente en tanto que puntos de presa de un proyecto de acción volitivamente motivado. Una vez así considerados los entes, se ha hecho evidente la necesidad de atender al cuerpo propio, en su dimensión de cuerpo vivido, como constituyente del ser ontológico de esos *prágmata* con los que interactúa.

Dicho con otras palabras: se hace necesaria una «*metafísica del cuerpo propio*», ausente por completo en la historia de la filosofía occidental. Por eso, en el tercer y último capítulo de nuestra investigación, complementaremos la investigación metafísica de nuestra subjetividad, que, como hemos mostrado anteriormente, supone el suelo lógico del análisis epistemológico genético que desarrollaremos en este capítulo, con la formulación adecuada de la respuesta a la pregunta metafísica que inquiere por el ser de un ente como nosotros, que ni es cuerpo en exclusiva ni sólo conciencia, sino que presenta la suficiente interconexión fenomenológica entre ambas dimensiones como para utilizar el concepto unitario de «cuerpo-conciencia» que acuñó Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*.

Por ahora, en este capítulo, centrado en la descripción metafísica de la esencia de nuestra subjetividad y de las consecuencias epistemológicas de ésta en el desarrollo biográfico de sus elementos trascendentales, y asimismo guiados por esa necesidad de una descripción metafísica fenomenológicamente depurada del ser que somos, con la intención de no prescindir de la dimensión corporal olvidada tradicionalmente por la metafísica, estudiaremos cuáles son, genéticamente hablando, nuestras primeras experiencias de nosotros mismos, para así comprobar hasta qué punto es importante el descubrimiento de nuestro cuerpo en la aprehensión primera de las notas definitorias de los entes intramundanos. Encontraremos así, en este análisis genético, que nuestro ser queda definido fenomenológicamente en la frontera con lo extraño a nosotros u «otro-de-sí», y viceversa, que el ser de lo otro extraño y externo se descubre siempre en el punto de enfrentamiento con nuestro ser. Esto constituirá una justificación suficiente de la necesidad de continuar posteriormente nuestra investigación con una aproximación al estudio metafísico del cuerpo propio, que demostrará definitivamente en qué sentido los conceptos tradicionales de «ser», «ente» y «mundo» (externo) deben ser redefinidos desde la perspectiva metafísica dinámica del realismo volitivo.

1.2 – La cuestión de la posibilidad de una fenomenología genética como método: la posibilidad de una construcción del fenómeno.

Para poder, no obstante, realizar este análisis epistemológico, así como extraer de él las consecuentes descripciones metafísicas que de él se derivan, necesitamos resolver previamente una cuestión teórica de método que quedó simplemente formulada en el capítulo anterior. Nos referimos a la cuestión de si es efectivamente posible un

estudio fenomenológico que atienda a los fenómenos desde una perspectiva *genética*. Durante el primer capítulo, nos encontramos con el problema de enfrentarnos a dos consideraciones del mundo y de los entes intramundanos opuestas y diferentes entre sí, a pesar de que ambas fueron planteadas desde un acercamiento fenomenológico debidamente depurado. Nuestra respuesta a esa dificultad teórica, que en aquel momento no pudo más que ser proyectada, consistió en señalar que la experiencia que denominamos inmediata y espontánea, directa y originalmente evidente, no es, en realidad, tan espontánea como se muestra a sí misma, sino que esconde en su interior un *proceso de construcción trascendental* dependiente de un *aprendizaje hermenéutico* del sujeto cognoscente en un «momento» determinado de su biografía. Como veremos, ese «momento» no supone un punto temporalmente localizable dentro de la biografía del sujeto, sino que más bien representa un paso lógico dentro del proceso de aprendizaje cognoscitivo inherente al sujeto y propio de la naturaleza y características de sus facultades de conocimiento. Lo importante de ese momento de aprendizaje, tal y como quedará demostrado más adelante, es que está vinculado esencialmente a la adquisición del concepto de «mundo» como la incorporación de la estructura hermenéutica trascendental que determina formalmente el modo como aprehendemos e interpretamos todos nuestros contenidos de conciencia, y que por ello mismo determina automáticamente la constitución de cualquier objeto de estudio de cualquier ciencia, incluyendo entre ellas a la metafísica como ciencia primera del ser.

El análisis de ese «momento» biográfico de aprendizaje mostrará entonces hasta qué punto la experiencia vivida como espontánea e inmediata, pura en su inocencia prejudicativa, es, en realidad, el producto de una *institución trascendental del material epistémico* de nuestras vivencias, derivada de la configuración hermenéutica y formal de las facultades de conocimiento con las que ejecutamos esas vivencias. Nuestra investigación mostrará entonces en qué sentido el fenómeno puro de la evidencia originaria es puro respecto del futuro, en el trato posterior que realicemos de él una vez manifestado, pero no en cuanto a su misma fenomenalización, la cual está aprioricamente determinada por la elaboración trascendental que ejecutamos en él por nuestras facultades de conocimiento una vez éstas adquieren las estructuras hermenéuticas trascendentales que buscamos señalar. Y todo ello, sin embargo, quedará explicitado y demostrado mediante una investigación metafísica y epistemológica cuya metodología principal está marcada por el respeto y la fidelidad absoluta a esos fenómenos puros, con el objetivo de preservar su inocencia y su originalidad.

Teniendo en cuenta estos detalles generales concernientes al método y a las conclusiones de nuestra investigación, debemos detenernos, momentáneamente al menos, para poder responder a una cuestión formal que nos asalta. En efecto, la investigación que vamos a desarrollar a continuación persigue el objetivo de mostrar la constitución inherente a toda fenomenalización originaria de cualesquiera contenidos de conciencia una vez producido el aprendizaje cognoscitivo que supone la adquisición de las estructuras hermenéuticas trascendentales en cuestión. Pero ello se realiza desde el axioma metodológico fundacional de la fenomenología de la confianza en la inocencia y pureza de dichas fenomenalizaciones originarias. Entonces, ¿supone una contradicción mantener un intento de explicación genética de la experiencia como el nuestro desde presupuestos fenomenológicos? O, dicho de otro modo, ¿la fenomenología es contradictoria con un posicionamiento teórico constructivista?¹⁷⁷

¹⁷⁷ “[La fenomenología] es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma; y, sin embargo, Husserl menciona en sus últimos trabajos una

Ante una pregunta de este tipo, que pone en entredicho la legitimidad lógica de nuestra investigación, defendemos que *en absoluto* supone una contradicción sostener una posición teórica constructivista respecto de la experiencia fenomenológica desde presupuestos metódicos fenomenológicos, *siempre que partamos de la experiencia actual espontánea* como el objeto de estudio que nunca debemos perder de vista, y al que nunca deberemos traicionar. Cualquier estudio en general, ya sea científicamente motivado o genéticamente dirigido, debe responder ante la experiencia inmediata fenomenológicamente constatable y vivible, y no responder por ella. Son explicaciones que vienen a aclararnos o a iluminarnos por qué experimentamos lo que experimentamos y en el modo en que lo hacemos; y, en esa medida, no vienen a corregir las posibles desviaciones que la experiencia espontánea pueda producirnos en el conocimiento del mundo (según el esquema racionalista tradicional «mundo verdadero-mundo aparente» que ya rechazamos en su momento¹⁷⁸).

Se trata, con el estudio genético que estamos proyectando, de encontrar las causas genéticas (biográficas) que explican la experiencia actual; pero no al modo de la ciencia moderna, es decir, no planteando una experiencia real y verdadera que vendría a dar sentido a la experiencia aparente, inmediatamente constatable pero engañosa. No se trata de plantear una experiencia causalmente explicada mediante conceptos determinativos que se alejan de lo fenomenológicamente constatable de forma inmediata, y que se considera, desde entonces, y en esa medida, como la experiencia real más allá de las apariencias. Por el contrario, el propósito de nuestro estudio genético es encontrar en la génesis del modo actual de la experiencia (génesis en un sentido formativo biográfico, es decir, en el sentido de lo que ha ocurrido en las etapas anteriores de maduración del sujeto actual maduro) una explicación que deja las experiencias actuales tal y como están, exactamente del mismo modo en que son experimentadas de forma espontánea por cada uno de nosotros, y que, *a la vez*, las completa considerando el proceso genético de configuración trascendental *a priori* de esas experiencias que supone la respuesta a la pregunta de por qué experimentamos lo que experimentamos y en el modo en que lo hacemos. No se trata de diluir la actual experiencia en una serie de descripciones científicas causales que la borren literalmente, sino de describirla exactamente tal cual es en su inmediatez a través de la formulación de los elementos constructivistas genéticos que han ido enraizándose a lo largo de la maduración del sujeto. Una descripción genética de este tipo no pretende, en ese sentido, sobreponerse a la mera descripción fenomenológica de lo actual e inmediatamente vivido, sino que propone, por así decirlo, ponerse a su lado y detrás suyo, para poder, de algún modo, llenar los huecos explicativos que la simple experiencia ofrece por sí misma, y que la atención teórica-contemplativa encuentra en ella.

El universo que describe la ciencia se construye sobre el mundo de la vida, es decir, sobre el mundo al que accedemos inmediata y espontáneamente desde la experiencia directa y primera; y, por lo tanto, nunca puede venir a borrarlo a modo de falsa apariencia de los sentidos. Todo lo que la ciencia puede explicar o descubrir acerca del mundo en el que vivimos tiene que encontrar su raíz en algún elemento del mundo de la vida inmediatamente experimentado; ya que de lo contrario aquello que describe, aunque perfectamente correcto a un nivel lógico o teórico, será algo completamente ficticio para nosotros. Cualquier elemento de nuestro mundo, del mundo con el que nos comportamos y en el que existimos, tal y como es explicado, descrito y regulado por la

«fenomenología genética» e incluso una «fenomenología constructiva».” MM, Avant-Propos, p. I [Prólogo, pág. 7].

¹⁷⁸ Cfr. *supra*, Apartado 2.3.5.

ciencia, debe encontrar su enclave y su raíz en el mundo de la experiencia directa, o, simplemente, dejará de ser nuestro mundo. Soy yo el que me adueño del mundo descrito por la ciencia y el que lo hace verdadero, ya que si no lo hago mío, esto es, si no le permito existir bajo la forma de «ser-para-mí» que exige mi naturaleza subjetiva idealista, nunca alcanzará consistencia vital¹⁷⁹.

El enfrentamiento al que aludimos entre la explicación científica que se adueña de la experiencia inmediata y la explicación genética que la mantiene y la completa encuentra un caso ejemplar, y determinante para la investigación que pretendemos llevar a cabo, en el caso de las explicaciones científica y genética de la percepción mediante la cual accedemos de forma inmediata a nuestro mundo vital, a nuestro entorno. Así, pretender explicar científicamente la percepción que experimento del mundo, por ejemplo la percepción de un objeto cualquiera, esta hoja de papel sobre la que escribo, en tanto que unidad total estable espaciotemporalmente, a partir de la agregación constructiva de sensaciones o informaciones sensibles, de manera que instituyo (en términos de «construcción entitativa») el objeto mediante la asociación de esos datos sensibles (asociacionismo), supone un error fatal que arruina completamente mi capacidad para poder comprender mi percepción inmediata del objeto en cuestión allí donde yo pretenda sustituir la validez empírica de ésta por lo que tal descripción científica sostiene. Pero ello es así no porque podamos demostrar científica o genéticamente que nuestra percepción de los objetos del mundo como unidades totales y cerradas no se lleva a cabo efectivamente de ese modo; lo cual, como se comprobará, no es el caso, ya que en nuestra investigación aceptamos la explicación constructivista de la realidad perceptivamente conocida que se encuentra en la base de esta tesis asociacionista, aunque rechazemos ésta como tal. Por el contrario, ocurre que plantear esa explicación constructivista en los términos en los que la plantea el asociacionismo clásico, es decir, mediante el esquema científico de una explicación causal, y no genética, nos hace olvidar que *actualmente* partimos necesariamente siempre de una percepción del objeto en la que éste se percibe ya de entrada y de antemano como una unidad total, es decir, en la que ese proceso asociativo y constructivista del objeto no se percibe en absoluto, sino sólo su producto, su resultado.

De modo que el error del asociacionismo constructivista, y, en general, de cualquier teoría constructivista que pretenda explicar el modo como percibimos el mundo ofreciendo esa explicación en términos científicos causales, no es un error de esencia, de posicionamiento teórico respecto de la tesis del constructivismo como tal, sino que supone un error de su desarrollo y planteamiento. Su explicación es, o puede llegar a ser, correcta (ésta será nuestra postura al respecto en nuestra investigación, y lo que con nuestros análisis demostraremos), siempre y cuando no cometa el error de base de pretender *suplantar* la experiencia inmediata del objeto como unidad total por la hipotética experiencia de un haz de datos sensibles que tuviera que venir después, quizá en percepciones futuras inmediatamente siguientes, a construir el objeto en cuestión; como si, por ejemplo, esta hoja de papel, que, de nuevo, ya percibo como tal hoja de papel de entrada, no fuera en realidad así percibida en su evidencia originaria, sino que su unidad fuera dependiente de la asociación consecutiva y progresiva de sus elementos

¹⁷⁹ “Soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra puede tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría –por no pertenecerle como propiedad- si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la conciencia, por la que un mundo se ordena entorno mío y empieza a existir para mí.” MM, Avant-Propos, p. III [Prólogo, págs. 8-9].

sensibles individuales en el conjunto complejo que ofrece la percepción final¹⁸⁰. Mientras que una experiencia constructivista de este tipo es válida para un momento concreto del desarrollo genético del sujeto (y será necesario por tanto mostrar las características y condiciones de ese momento, y por qué para él sí es efectivamente válida esa explicación), no lo es, en cambio, en absoluto para el momento actual de percepción por parte de un sujeto maduro. Por ello no puede plantearse nunca esa explicación constructivista como una explicación directa científica de la experiencia actual. Si puedo percibir la realidad tal y como la aprehendo de modo inmediato es porque ella *ya está construida*; si percibo esta hoja de papel, si de entrada y sin cuestionármelo puedo sentarme delante de ella y escribir en ella de forma espontánea e irreflexiva, es porque esta hoja de papel se me presenta en la primera y originaria percepción de ella que hace posible ese curso de acción como un objeto ya dado en su unidad total¹⁸¹. Lo que significa que en ningún momento de esta percepción actual he necesitado tomarme el tiempo necesario de construir esa hoja de papel como objeto unitario y total a partir de sus partes simples para poder, después, sentarme a escribir en ella¹⁸²; y que, por tanto, su construcción, como institución de su constitución ontológica, ha debido llevarse a cabo antes, ya sea en un momento efectivamente temporal anterior, o en una dimensión lógica anterior del funcionamiento de nuestra subjetividad constituida por el plano de las estructuras trascendentales de ésta.

Como ya hemos señalado suficientemente, si nuestra experiencia de la realidad actual fuera la que describimos desde una posición teórica constructivista, es decir, la que científicamente presuponemos como *origen genético* de nuestra experiencia actual, entonces, desde el punto de vista científico, estaríamos sosteniendo como la descripción exacta y real de nuestra experiencia del mundo entorno una situación en la que ese mundo se encuentra en un proceso continuo e ininterrumpido de construcción, destrucción y reconstrucción sucesivas, conforme los nuevos elementos que la percepción aprehende como datos sensibles exigen ser reintegrados de nuevo una y otra vez en los entes ya percibidos. La misma sucesión de nuevos escorzos de los entes ya contruidos es indefinida e ilimitada, por lo que ninguna construcción entitativa pasada sobreviviría a la terrible y destructiva urgencia del presente. Obviamente, éste no es el caso, pues el mundo está ya ahí dado: partimos de los fenómenos de los entes intramundanos como el punto de partida que da lugar a nuestra explicación científica, y no como su fin y producto¹⁸³. Ésta es justamente la clave del juego lógico de

¹⁸⁰ En relación con nuestros análisis y sus respectivas conclusiones de estos casos de aprehensión ontológica, cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.

¹⁸¹ “La principal crítica que Henry le dirige a Husserl en general a lo largo de su obra (...) es, paradójicamente, no ser «suficientemente trascendental». (...) Henry parece descender a estratos aún más hondos que el del aparecer, es decir, hacia las condiciones mismas de posibilidad de ese aparecer, lo que, de acuerdo con él mismo, significaría una auténtica fenomenología trascendental. En Henry no se trata únicamente de identificar el *Gegebenheit* como dación originaria ante la conciencia, sino de dar cuenta de la naturaleza última del darse mismo de ésta.” González Di Pierro, Eduardo, “Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado. *Ideas II* en *Encarnación*”; FCHC, pág. 90. La fenomenología, como ciencia de lo dado y desde lo dado, no puede contentarse con el puro fenómeno si tiene suficientes evidencias de que éste ha sido ya construido mediante síntesis pasivas desde etapas genéticas anteriores de la subjetividad. De ahí que la verdadera fenomenología trascendental, en el sentido del estudio de lo dado y de las causas trascendentales de ese darse, sea necesariamente una fenomenología genética.

¹⁸² “El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivas del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste.” MM, *Avant-Propos*, p. IV [Prólogo, págs. 9-10].

¹⁸³ “Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las «representaciones», tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables,

anterioridad/posterioridad que hemos revelado como presente entre la experiencia inmediata natural y la constitución esencial de lo en ella experimentado científicamente explicitada.

Por este motivo es tan importante no confundir el orden lógico presente entre la explicación científica de la realidad y su descripción fenomenológica pura, así como no confundir esa explicación científica de la realidad con su explicación genética. Ahora bien, para poder respetar este hecho debe reconocérsele a la percepción actual, fenomenológicamente espontánea e inmediata, su legitimidad como punto de partida de cualquier otra descripción o explicación de la percepción de la realidad. Éste es el objetivo primero de la *reducción fenomenológica* que permite metodológicamente realizar el tránsito de la «actitud natural» a la «actitud teórica».

La descripción constructivista de la realidad sólo es experimentada bajo la forma de la experiencia inmediata en un tipo de situación muy concreto y específico: el de la percepción de un objeto intencional especialmente complejo, cuya aprehensión original, ya sea por la excesiva complejidad de la composición global del objeto en cuestión, ya sea por una cantidad literalmente desmesurada¹⁸⁴ de información sensible concentrada en un espectro perceptivo demasiado estrecho, no logra alcanzar a abarcar la unidad total del objeto percibido. Sólo en esos casos el objeto inmediatamente percibido sufre una construcción sintética sensible y empírica capaz de ser percibida actualmente, de forma consciente, semejante a la que presuponemos como génesis madurativa de cualquier otra percepción inmediata. Y ello es posible, es fundamental entenderlo, sólo porque en esos casos la percepción inmediata del objeto, previamente construido según procesos *a priori*, *falla*, es decir, sólo porque la conciencia que percibe ese objeto aquí y ahora (en persona, según términos husserlianos), se ve, por así decirlo, saturada y excedida por la información a manufacturar, y, por ello, se muestra incapaz de llevar a cabo de forma inmediata y pasiva la integración sintética y sinérgica que lleva a cabo espontáneamente en el resto de actos perceptivos; dificultad que puede verse incrementada por la eventual novedad del objeto percibido, esto es, por el hecho de que el sujeto no esté habituado a percibir ese tipo de objetos, y, en esa medida, de que los conceptos que interpretan los datos sensibles en cuestión no estén habitualmente ya unidos por costumbre.

En estos casos de error de la percepción, y de error de la correspondiente síntesis pasiva espontánea de los datos sensibles, sí puede experimentarse ciertamente de forma consciente, bajo la forma de la experiencia inmediata actual, la percepción constructiva de la realidad que presuponemos que ocurre en los momentos temporal y lógicamente anteriores de la biografía de la subjetividad, cuya costumbre le ha permitido justamente percibir ahora sintéticamente de forma espontánea en los casos en los que la percepción no experimenta ese tipo de errores. En esos casos de percepciones fallidas el sujeto debe efectivamente llevar a cabo percepciones sucesivas del mismo objeto intencional desde diferentes perspectivas para poder adueñarse del mayor número posible de escorzos de ese ente, hasta que la información sensitiva sea suficiente como para que su conciencia integradora sea capaz de instituir virtualmente la constitución global del ente de una vez, de aprehenderlo de entrada en su integridad total, así como de acostumbrarse a esa

constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes.” MM, Avant-Propos, p. V [Prólogo, pág. 10].

¹⁸⁴ Entendiendo aquí por desmesurada lo mismo que Kant entiende por «sublime» (cfr. Kant, Immanuel, *Werke in Sechs Bänden. Band V: Kritik der Urteilskraft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1957, I – I, II, §§23-29 [Edición española: *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2011, trad. Manuel García Morente, I – I, II, §§23-29]).

integridad total del ente en cuestión, para que en sucesivas percepciones la construcción del objeto intencional sea cada vez más rápida, hasta que la fuerza del hábito sinérgico la ejecute espontáneamente tal y como lo hace en el resto de actos perceptivos. En estos casos, gracias a ese mal funcionamiento de la percepción, es en los únicos casos en los que una subjetividad madura puede experimentar conscientemente bajo la forma de la percepción inmediata actual la progresiva construcción sinérgica y paulatina de un ente actualmente percibido. Es decir, son estos los únicos casos en los que experimentamos directamente eso que la explicación científica constructivista defiende que ocurre en el subterráneo trascendental de la experiencia actual explícita, y lo que la explicación genética explícita como configurándose en etapas anteriores de la maduración biográfica del sujeto.

Con todo, esto no anula que el ente total en sí mismo *ya sea percibido en su totalidad y unidad integrada desde la primera percepción fallida* que daría inicio a ese proceso constructivo explícito. Detalle que, bien entendido, es el que salva la defensa de la no existencia de contradicción entre una postura metódica fenomenológica y una teoría explicativa constructivista de corte genético. En efecto, el que el sujeto deba llevar a cabo conscientemente, o, por así decirlo, explícitamente, el proceso constructivo sobre el objeto intencional respecto del que la percepción inmediata actual falla no se debe a que la primera percepción de dicho ente carezca de la información formal necesaria para aprehender su totalidad, como si los nuevos escorzos obtenidos desde nuevas perspectivas vinieran a aportar, respecto del carácter unitario y total del ente, una información epistémica de la que se carecía en las percepciones anteriores, y que es necesaria para la construcción global y unitaria del ente. Todo lo contrario: en la primera percepción del ente en cuestión éste ya se encuentra dado en su totalidad como *cogitatum*, como objeto intencional del acto perceptivo. Ya que, de lo contrario, nunca podría haber sido percibido como un ente que es necesario construir: si se reconoce la necesidad de construir ontológicamente un ente percibido es porque tal ente ya es reconocido como tal, es decir, porque se reconoce ya que se trata de un ente que debe presentar una unidad ontológica global idéntica; siendo la percepción de ésta lo que falla, y no la percepción efectiva de un ente como tal. De lo contrario la información aprehendida de ese ente en el primer acto sería información que pasaría completamente desapercibida a la conciencia intencional por no tener ninguna relación con el objeto intencional que en cada caso fuera correctamente atendido. Si la primera percepción totalizadora del ente falla no es porque carezca de información sensitiva para percibirlo como tal ente, poseedor de una unidad ontológica idéntica, sino porque la falta de costumbre o la complejidad excesiva del ente en cuestión hace imposible la correcta interpretación constitutiva de su unidad global desde el primer momento. No se trata, por tanto, de un fallo de la información sensitiva en el sentido de una carencia perceptiva, sino de la aparición repentina, dentro del flujo de vivencias de una subjetividad que se presupone ya madura, de una etapa nueva del proceso de maduración de esa subjetividad.

Este tipo de percepciones fallidas revelan, en este sentido, a la vez la esencia constructivista de nuestra percepción espontánea global, y la verdad de la tesis que sostiene la esencial apertura y no-acabamiento de nuestra conciencia en lo que respecta a sus facultades cognitivas y al aprendizaje estructural de éstas.

Teniendo en cuenta estos hechos, en esos casos de errores de la percepción puede comprobarse y comprenderse la convivencia de la *tesis fenomenológica* de la percepción inmediata y original del mundo como algo que está dado de antemano, y que exige la descripción fenomenológicamente pura de esa realidad natural, con la *tesis constructivista*, según la cual ese mundo dado inmediatamente y de antemano a la

percepción espontánea es un mundo, con todo, construido en una etapa previa a la percepción actual en el orden lógico y biográfico, lo que impone la necesidad del *análisis genético* de nuestro aprendizaje cognoscitivo. Esto es así en la medida en que el objeto intencional completo en cuestión de la percepción espontánea fallida estaba ya dado desde el principio (si no fuera así no habría lugar a construcción alguna de ningún ente), pero sólo se reconoce como tal ente unitario y total después de la construcción explícita de ese objeto. Queda así subrayada la necesidad de una explicación genética de la experiencia actual, así como de las condiciones de la maduración biográfica de la subjetividad que la lleva a cabo, para poder completar adecuadamente la descripción fenomenológica de esa experiencia actual inmediata¹⁸⁵. El *leitmotiv* husserliano «volver a las cosas mismas», que nosotros mismos hemos formulado como conclusión de los análisis epistemológicos precedentes de nuestra investigación, sólo es posible en todo su potencial y con todas sus implicaciones si comprendemos genéticamente cómo hemos llegado a tener, de entrada, cosas a las que podamos después volver.

Resulta obvio, a partir de lo argumentado hasta aquí, que nuestro proyecto de análisis genético de la experiencia presenta, de hecho, las mismas características formales que la anulación de la «actitud natural» promovida por Husserl como momento fundacional de la fenomenología desde la redacción del *Ideas I*¹⁸⁶. La desconexión, la *epojé* fenomenológica, que hace posible ese retorno «a las cosas mismas» desde la «actitud teórica» que las hace explícitas en su pureza natural, no anula, entonces, la tesis natural de la conciencia del mundo y de mí mismo como ser-en-el-mundo para descubrir una forma de conciencia distinta a ella. Por el contrario, se trata, como hemos visto, de realizar una detención de esa forma espontánea de conciencia con el objetivo de tomar una distancia frente a ella capaz de hacernos entender adecuadamente qué es lo que está ocurriendo en ella, qué funciona en esa «actitud natural» y hace posible que ésta sea ejecutada del modo en que lo es¹⁸⁷. La propia descripción fenomenológica de la «actitud natural» sólo es posible como fruto de la *epojé*, pues, de no llevar a cabo esa detención, siempre estaríamos imbuidos en la «actitud natural», en la cotidianidad, y, en esa medida, nunca seríamos conscientes de la omnipresencia en todas nuestras vivencias de la tesis natural.

Atendiendo de modo combinado a las explicaciones de Husserl y Heidegger hasta donde ambas pueden ser correlacionadas y combinadas¹⁸⁸, el problema implicado

¹⁸⁵ Husserl, en cambio, se desvía de esta condición debido a su concepción atemporal de la génesis de la lógica. “Una teoría de la experiencia pre-predicativa, precisamente de aquella que ofrece los sustratos más originarios en una evidencia objetiva, constituye en sí el primer elemento de la teoría fenomenológica del juicio. La investigación habrá de iniciarse en la conciencia pre-predicativa, y a partir de ella habrá de elevarse para estudiar el surgimiento de las evidencias en los niveles superiores.” EJ, *Einleitung*, §6, St. 21 [Introducción, §6, pág. 28]. La experiencia ante-predicativa nunca puede ser el punto de origen del análisis genético, porque ella misma debe ser genéticamente analizada en tanto que lo dado en ella es también el fruto de procesos ante-predicativos biográficamente originarios. No sólo hay que hacer una genealogía del juicio predicativo como facultad, sino también del contenido de los mismos juicios, que está continua y progresivamente siendo gestionado y modificado por la pasividad en esa experiencia ante-predicativa lógicamente primera.

¹⁸⁶ Cfr. HUA III, §§25 y siguientes.

¹⁸⁷ “Conocerlo [lo vivido en la «actitud natural»] más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las ciencias de la actitud natural.” HUA III, II – I, §30, St. 63 [II – I, §30, pág. 69].

¹⁸⁸ El modo como Husserl y Heidegger concebían la tematización de la vida fenomenológicamente inmediata como objeto de estudio que permitía la reducción fenomenológica presenta graves diferencias, que alejaron a uno y otro en sus respectivos desarrollos del método fenomenológico de estudio. Ambas posiciones son académicamente denominadas, respectivamente, como «fenomenología reflexiva» y como «fenomenología hermenéutica» (cfr. Hermann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion. Der*

en la «actitud natural» que fenomenológicamente debe ser tomada siempre como punto de partida es que la ejecución de ésta, debido precisamente a la espontaneidad que le otorga su valor y su legitimidad, se mantiene oculta en cada una de las vivencias que llevamos a cabo desde ella, que presuponen la validez de la tesis natural. A fuerza de ser natural y espontánea, nos pasa desapercibida como estructura fundamental de nuestras vivencias espontáneas. Por eso es necesaria una *epojé*, una detención del funcionamiento normal e inmediato de nuestra conciencia, que tome distancia reflexiva respecto de nuestras propias vivencias para poder descubrir esa tesis natural, sacarla a la luz de la conciencia, y, gracias a ello, describir fenomenológicamente lo que ocurre en ella, los mecanismos trascendentales *a priori* que funcionan subrepticamente en ella (según necesidades esenciales, en términos husserlianos), y que provocan que nuestras vivencias sean las que son y tal y como son¹⁸⁹.

Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000). Nuestra investigación intenta situarse en un punto intermedio entre ambas, aunque ciertamente respecto del método y del punto de partida es más próxima a la concepción hermenéutica de Heidegger que a la reflexiva de Husserl; si bien, desde otro punto de vista, los resultados que nuestra investigación obtendrá en relación a las estructuras trascendentales de la subjetividad, salvando las distancias con la posición estática de Husserl, nos aproximan más a éste que al discípulo. La siguiente cita extensa de Xolocotzi resume ejemplarmente el modo como comprendemos el carácter hermenéutico que concebimos presenta la *epojé* husserliana: “El acceso a la vida juega un papel particular: el “acceso” no es ningún instrumento que pudiera tematizar cualquier objeto en forma arbitraria. Por ello podemos indicar que la tematización de la vida no cae en el dominio de las tematizaciones teoréticas de objetos. (...) Heidegger dirá desde 1919 que la expresión que corresponde a la ciencia originaria debe entenderse como un carácter del aprehender concreto de la vida misma. (...) Lo hermenéutico del “acceso” contiene rasgos fenomenológicos, los cuales son interpretados de manera más originaria. Mediante una caracterización más originaria de la fenomenología se develan los momentos metódicos no ya en su carácter reflexivo sino hermenéutico. La hermenéutica caracteriza, pues, el modo de tratamiento de los fenómenos, el cual nos lleva a la modificación del acceso metódico, al fenómeno *vida*. (...) La vida en tanto que ámbito de la investigación se abre adecuadamente no en relación con una derivación teórica, como el carácter de cosa, sino en relación con su carácter de significatividad. No obstante, éste no puede ser expuesto simplemente en una reflexión objetivadora; más bien la vida misma en su carácter significativo debe ser accesible hermenéuticamente en tanto que *ejecución*. La ciencia originaria que hace posible esto debe ser entendida, de acuerdo con Heidegger, como ciencia hermenéutica originaria. Aquí se halla una diferencia fundamental con la fenomenología husserliana, ya que para Husserl el método fenomenológico está determinado por la conciencia en tanto que objeto de la investigación, con lo que se manifiesta el carácter reflexivo de su fenomenología” (Xolocotzi, Ángel, *Der Umgang als „Zugang“*. *Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen ‚Freiburger Vorlesungen‘ Martin Heidegger im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, Stn. 145-146 [Edición parcial española: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004, pág. 54]). Desde este punto de vista formulamos en nuestra investigación en reiteradas ocasiones la existencia de un conocimiento pretemático que estructura la existencia fáctica inmediata de la «actitud natural», pero que, debido precisamente a su carácter trascendental, requiere ser explicitado y comprendido hermenéuticamente como tal mediante la reflexión de la «actitud teórica» para poder ser asimilado y, finalmente, ejecutado de forma adecuada o, en terminología heideggeriana, propia. Es esta conjugación de la necesidad de la reflexión teórica y del carácter hermenéutico-comprensivo de ésta lo que nos lleva a considerar nuestra posición en esta investigación como un punto intermedio entre Husserl y Heidegger.

¹⁸⁹ “El revelar estas implicaciones intencionales y, con ellas, la historia del mundo mismo, en que el sujeto de la psicología se encuentra ya como en un mundo terminado, significa así *también* un retroceso a lo subjetivo, por cuya actividad intencional el mundo ha adquirido esa estructura; pero es un *retroceso a una subjetividad oculta* –oculta porque no se la puede mostrar actualmente en la reflexión en su actividad intencional, sino que sólo está indicada a través de los sedimentos de esta actividad en el mundo pre-dado. (...) En esta revelación de las implicaciones intencionales, en la pregunta a las sedimentaciones de sentido del mundo por su origen en las operaciones intencionales, nosotros nos entendemos como *subjetividad trascendental*.” EJ, Einleitung, §11, Stn. 47-48 [Introducción, §11, págs. 51-52].

Por lo tanto, con la *epojé* Husserl no busca desbancar la tesis natural, no pretende encontrar un funcionamiento de nuestra conciencia que no se sirva de ningún modo de lo que la tesis natural sostiene, o de lo que encontramos en nuestro mundo entorno en la actitud natural. Se trata más bien de todo lo contrario: el objetivo de la *epojé* es otorgarle *validez completa* a la tesis natural como punto de partida irrenunciable de cualquier planteamiento teórico desde una actitud contemplativa que legitime adecuadamente aquello que aprehendemos espontánea e irreflexivamente en la «actitud natural» evidenciando los procedimientos trascendentales con validez *a priori* que la configuran como tal¹⁹⁰. En este sentido, lo que pretende la *epojé* es otorgarle a la tesis natural todo el reconocimiento que merece como horizonte inalienable de nuestro acceso al mundo, reconocimiento que se pierde justamente debido a su carácter natural y espontáneo¹⁹¹. Después de llevar a cabo la reducción fenomenológica, la tesis natural seguirá funcionando exactamente igual a como funcionaba antes de llevarla a cabo, pero ahora lo hará con el cambio de signo determinante que supone el reconocimiento explícito de las condiciones trascendentales de su funcionamiento. Gracias a ese traerla a la luz, por ejemplo, la tesis natural ya no se verá mezclada ilegítimamente con otras tesis acerca del mundo, ni se verá perturbada o corrompida por ninguna de ellas. Éste es precisamente el gran valor de la *epojé* fenomenológica: hacernos conscientes de aquello que ya estaba antes en nuestras vivencias, de aquello con lo que ya funcionábamos, y del modo como funcionábamos con ello; y hacernos conscientes de esos elementos de tal forma que ya no permitamos ninguna mistificación teórica ilegítima de ello.

La insistente fórmula husserliana que nos exige atender a los entes de nuestro entorno tal y como nos son dados fenomenológicamente en las vivencias originales e inmediatas no señala otra cosa más que la necesidad de afianzar esos entes dados frente a cualquier ataque teórico que llevemos a cabo sobre ellos amparándonos en la aparentemente pacífica motivación de detectar lo que en ellos hay de efectivamente real. Si la *epojé* fenomenológica recibe también el nombre de reducción es porque, una vez planteada, el mundo que percibimos en la actitud natural se nos hace consciente exactamente del mismo modo en que ya era fenomenológicamente dado en esa «actitud natural», y única y exclusivamente tal y como en ella se hace presente, sin que podamos nunca añadirle ilegítimamente nada más de lo que presenta de esa forma, ni restarle menos de lo que en sí mismo muestra. El ejercicio de detención que supone la *epojé reduce* el mundo a su pureza fenomenológica, lo protege ante cualquier modificación o mistificación que pretendamos llevar a cabo sobre él, una vez lo hemos explicitado, bajo el amparo de una pretendida corrección teórica.

¹⁹⁰ “No ha de considerarse esta actitud trascendental como una supresión de la actitud natural, sino un contar con ella. (...) La vuelta a lo irreflexivo no es más que el resultado de la misma reducción fenomenológica. Volver a lo irreflexivo es volver a este mundo previo a la reflexión, que siempre presuponemos.” Arias Muñoz, J. Adolfo, *op. cit.*, págs. 29-32.

¹⁹¹ “No, no renunciamos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural –éstas son, por el contrario, el tema constante de la filosofía-: sino porque, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al «darse por sabidas», pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos por un instante olvidarlas. (...) La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la consciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto.” MM, Avant-Propos, p. VIII [Prólogo, pág. 13].

II – Autoconciencia y conocimiento de lo «otro-de-sí»: la experiencia de resistencia y la apertura inmanente a la alteridad.

2.1 – Regreso genético a los orígenes: la «forma absoluta de la conciencia» como primera estructura de funcionamiento de la subjetividad idealista.

En la medida en que todo ser que conozcamos posee metafísicamente el requisito de ser percibido para poder ser, este requisito implica que el ser de los entes nunca es un «ser-en-sí», sino siempre un «ser-para-otro». Nuestros contenidos de conciencia nunca existen aisladamente, en el vacío, de forma independiente a la conciencia *en la que* existen: su existencia depende de forma determinante de la conciencia que los percibe y los vivencia, y, por ello, su ser es un «ser-para» esa conciencia. Por este motivo, todo aquello que no pueda ser aprehendido por nosotros, ya sea por razones metafísicas o epistemológicas, resultará una dimensión de la realidad desconocida para nosotros, sobre cuya existencia o inexistencia nada podremos juzgar porque carecemos de razones para ello.

Esta tesis epistemológica que acabamos de sostener sólo es la consecuencia inmediata e ineludible de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad. Efectivamente, como ya señalamos en su momento, es la asunción definitiva de esta naturaleza idealista de nuestra conciencia la que genera para la metafísica la gran crisis respecto del «problema del mundo externo» en general, y, en concreto, para nuestros intereses actuales, respecto del conocimiento metafísico del ente intramundano. Si nosotros, como sujetos de conocimiento, no podemos violar nunca la condición idealista de nuestra naturaleza metafísica, entonces cualquier conocimiento que podamos alcanzar, incluyendo en ello el conocimiento metafísico específico acerca de aquello que es radicalmente «algo-otro» de nosotros mismos, esto es, aquello cuya aprehensión encierra su inmediata *separación y distinción* de nosotros mismos, resulta ser, a pesar de todo ello, un conocimiento tan inmanentemente referido a nuestra subjetividad como aquellos que nos hablan de lo que nosotros mismos somos¹⁹².

Nuestra conciencia, afirma Ortega, no es sólo «recinto», sino también «reclusión»¹⁹³. La conciencia, por ser idealista, está *absolutamente encerrada y reclusa en sí misma*; de ahí que calificáramos su condición esencial como un holismo y solipsismo absolutos. Todo cuanto ella conoce, todo a cuanto tiene acceso, no es más que su puro contenido interno. Cuando creo conocer esta mesa sobre la que me apoyo, y pienso que se trata de algo distinto de mí sobre lo que me apoyo, y que justamente permite que me apoye en ella porque ella no soy yo, todo esto no es más que una interpretación, en términos realistas, de una vivencia inmanente a la conciencia en la que ya estamos presentes, como sus contenidos igualmente inmanentes, tanto la mesa en

¹⁹² “Lo mismo en la experiencia externa que en la interna, la subjetividad está determinada por algo que le impide trascender hacia el «en sí» de sus propios datos objetivos; y de este modo, lo único que del yo cabe saber –en tanto que necesariamente heterológico y, a la vez, tautológico– es que las condiciones que le hacen posible la experiencia le incapacitan para rebasar el valor meramente fenoménico de su actividad de conocer.” Millán-Puelles, Antonio, *op. cit.*, pág. 8.

¹⁹³ “La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso. (...) Pero hay algo más grave: si la conciencia es intimidad, si es verse y tenerse a sí propio, será trato exclusivo consigo mismo. (...) Ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, (...) sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma –que la conciencia no sólo es recinto sino que es reclusión.” QF, Lección VI, págs. 184-185.

la que me apoyo como yo mismo que me apoyo en ella¹⁹⁴. De manera que todas las relaciones intramundanas que mantenemos continuamente en nuestro desenvolvimiento cotidiano con y en el mundo, todos los proyectos prácticos que subrayamos cuando indicamos que los entes se nos manifiestan primeramente como *prágmatas*, todo ello no deja nunca de ser actividad interna e inmanente a nuestra conciencia. Nunca salimos de nosotros mismos para tratar con un mundo externo y extraño: todo el amplio universo que abarcamos en nuestra vida está encerrado dentro de los límites de la conciencia que, paradójicamente, se relaciona con ellos como si fueran «algo-otro» de ella.

Esto significa que, estrictamente, conocer lo otro, lo distinto, el mundo trascendente, *sigue siendo*, a pesar de que juzguemos heterónomamente el objeto de ese conocimiento, *un conocimiento acerca de nosotros mismos*: la metafísica del mundo externo es, finalmente, parte de la metafísica de la subjetividad¹⁹⁵. Cualquier conocimiento metafísico que podamos obtener es, en último término, un conocimiento acerca de nuestra subjetividad, a pesar de que el objeto de ese conocimiento sea juzgado, con todo, como siendo «algo-otro» de ella. De ahí que, como ya establecimos en su momento¹⁹⁶, los juicios que discriminan entre lo interno y lo externo, lo inmanente y lo trascendente, sean realmente juicios hermenéuticos, pero no metafísicamente descriptivos. Pues, en rigor, todo lo que es es inmanente a la conciencia absoluta.

Aquí reside la paradoja de nuestra condición idealista, a la vez tragedia y condición de posibilidad de todo conocimiento metafísico: en el hecho de que no necesitemos salir de nosotros mismos para alcanzar el fenómeno de «lo otro» que buscamos conocer, y de que, inversamente, no podamos conocernos a nosotros mismos objetivamente de la misma forma que conocemos lo «trascendente».

Al afirmar que nosotros somos los sujetos de conocimiento de las vivencias en las que aprehendemos a los entes intramundanos, lo que queremos significar con una expresión de este tipo es que dichas vivencias emanan del foco activo de generación de experiencia que somos nosotros mismos como sujetos. Todas las vivencias posibles que podamos experimentar, analizar y describir son ejecutadas por un sujeto que las vivencia, por una conciencia que las despliega desde su seno activo. Lo que significa que nuestro ser sujetos se nos hace patente en el *elemento agente* que funciona como sujeto de las vivencias que constituyen nuestra vida. No nos aprehendemos como sujetos anteriores e independientes a los actos que ejecutamos, como si primero nos percibiéramos como un yo capaz de actuar y luego actuásemos, sino que nos sabemos sujetos allí donde nos encontramos ejecutando actos de conciencia y como elementos internos de esos actos¹⁹⁷. Somos lo que somos en la medida en que actuamos como sujetos de las vivencias que constituyen nuestra vida subjetiva. Nos conocemos por y a través de esas vivencias, sabemos lo que sabemos de nosotros mismos desde lo que las

¹⁹⁴ Precisamente esta inmanencia de la trascendencia es la que hizo posible, en la formulación del *cogito*, la recuperación del acceso al mundo externo y la legitimación de la posibilidad de la metafísica. Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.4.

¹⁹⁵ “La Filosofía, pues, habiendo obtenido (...) este horizonte de “datos” evidentes y apodícticos, no podría ya instalarse en una dimensión idéntica a la que definía la posición de las ciencias naturales, sino que, en consecuencia con la radical posición “idealista” en que la colocaban los “datos” primigenios de su meditación, debía arrancar con su marcha original desde la altura de ellos para imprimir al sentido de su investigación aquella dirección que es propia y fundamental de todo idealismo: preguntar e investigar por aquello que existe por necesidad como primero en sí: la Conciencia.” Mayz Vallerilla, Ernesto, *Fenomenología del conocimiento*; Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1956, pág. 38.

¹⁹⁶ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartados 2.3.4 y 2.3.5.

¹⁹⁷ “Esta actividad [del cogito cartesiano] sólo se puede captar en el instante: la pulsación de tiempo que sucede al *cogito* me separa de mí mismo y nada demuestra que yo deba seguir existiendo.” MMBB, pág. 21.

vivencias que experimentamos nos muestran de nosotros mismos¹⁹⁸. Podemos entonces afirmar que el sujeto que conoce y vive no es una realidad aparte de ese conocimiento y de esas vivencias, sino que es sujeto cognoscente y viviente *en* los actos de conocimiento y las vivencias que experimenta, como un elemento estructural constitutivo de ellas: no sólo ocurre que el sujeto genere el pensamiento, sino que el pensamiento instituya igualmente el ser del sujeto que lo piensa.

Lo mismo podemos subrayar del mundo entorno objetivo con el que nos relacionamos, así como de los entes intramundanos que lo pueblan, y con los que nos ocupamos. Todo aquello de lo que tenemos conocimiento objetivo se presenta, en su constitución ontológica de «dato» ideal, como objeto intencional de esas vivencias en las que nosotros nos encontramos como sus sujetos agentes. De modo que, cuando creemos estar accediendo al conocimiento de «algo-otro» distinto de nosotros mismos, en último término seguimos *conociéndonos a nosotros mismos*, seguimos en contacto única y exclusivamente con nuestra propia intimidad. Cuando quiero describir el ser metafísico de esta mesa que se encuentra delante de mí, y la describo como algo separado de lo que soy yo, estoy cometiendo, en sentido estricto, un error lógico en los términos. Pues la mesa que describo como separada de mí en realidad *forma parte de mí mismo*, está siempre necesariamente dentro de mi conciencia como objeto intencional de la vivencia en la que la percibo, y en la que yo mismo actúo como sujeto. La trascendencia, y con ella lo trascendente, aquello «otro-de-mí» que consideramos como externo, lo constitutivo de la realidad independiente con la que nos relacionamos, acontece, en último término, de forma inmanente a la conciencia como un contenido más de ella. No se produce ninguna violación de la naturaleza idealista de nuestra subjetividad cuando sostenemos que tenemos acceso a una «exterioridad», a una trascendencia, desde el momento en el que esa trascendencia sólo se da bajo la forma del «para-nosotros», como contenido fenomenológicamente revelado en la misma vivencia en la que nos experimentamos a nosotros mismos como sujetos¹⁹⁹.

Esta peculiaridad derivada de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad puede ser comprendida en sus implicaciones epistemológicas según el concepto hegeliano de «forma absoluta de la conciencia», que ya introdujimos en su momento. Dicho concepto describe una estructura de la subjetividad que se caracteriza por un despliegue existencial de funcionamiento completamente holístico y solipsista, en el sentido de que todo su contenido es absorbido en su propio seno y encerrado solipsísticamente en el núcleo de la subjetividad. Lo que llega a provocar que la conciencia misma que funciona según esta estructura de comportamiento *sea ignorante de su propio funcionamiento e incluso de sí misma*. La subjetividad que carece de proyección externa, que no distingue sus mismos contenidos de conciencia según sean

¹⁹⁸ “Lo que yo llamo *yo*, o más bien lo que supongo con mi uso constante del pronombre singular de primera persona, no es una evidencia primaria ni un dato absoluto que se identifique sin más con el hecho mismo de saberme vivo, de ser consciente, de “serme”. En contra de lo que suelo ingenuamente suponer, en contra también de lo que el pensamiento filosófico tiende a creer mayoritariamente, el *yo* no “habita” de manera originaria la corriente de conciencia; mucho menos, por tanto, sabría ser su dueño, su propietario, siquiera su gestor.” Sartre, Jean-Paul, *La transcendence de l’Ego*, Avant-Propós, p. 6 [Prólogo, pág. 12].

¹⁹⁹ “Yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo –pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí sino que está siempre junto a mí y que mi ser es mi ser *con* el mundo. Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. (...) Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo –sino que si existe el pensamiento existen *ipso facto* yo que pienso y el mundo en que pienso, y existe el uno con el otro, sin posible separación.” QF, Lección VIII, págs. 226-227.

reconocidos como pertenecientes a la trascendencia o idénticos a la inmanencia en la que se incluyen, es, por ello mismo, ignorante de sí misma, en la medida en que carece de los mecanismos suficientes para poder llevar a cabo la reflexión en la que ella misma encontraría la distancia y diferencia ontológicas entre sujeto y objeto.

Lo que define, entonces, de forma esencial esta peculiar estructura de funcionamiento de la subjetividad, que supone como tal forma esencial el estado más inmediato y primigenio en su desarrollo biográfico, es su solipsismo absoluto. Para la conciencia que funciona según esta forma absoluta, no sólo es cierto que todo aquello cuanto piensa, todo lo que puede resultar objeto intencional de sus vivencias, está ya dado dentro de ella misma como contenido de sus mismas vivencias; esto se cumple para toda forma de funcionamiento de subjetividad, ya que depende esencialmente de su naturaleza metafísica idealista, por la cual es incapaz de trascenderse a sí misma para alcanzar una exterioridad extraña de sí. Además de esta incapacidad para superar sus propias fronteras idealistas, la conciencia absoluta es igualmente *incapaz de reconocerlas*, porque carece por completo de la herramienta reflexiva que le permitiría reconocer hasta dónde llega ella como simple sujeto de las vivencias, dónde empezarían los objetos intencionales de éstas, y, en un sentido global, cuál es el verdadero campo de aplicación de su capacidad cognoscitiva y perceptiva.

Esta incapacidad reflexiva, que genera el solipsismo y holismo absoluto del estado esencialmente original de la subjetividad, no está provocada tanto por la naturaleza metafísica idealista de ésta, ni por su mismo carácter solipsista, pues toda forma de la subjetividad cumple por definición estas dos características, como por la *indistinción gnoseológica* en la que se encuentran los elementos estructurales objetivos y subjetivos que conforman sus vivencias como consecuencia inmediata original de esa condición esencial. La «forma absoluta de la conciencia» se caracteriza porque en ella sujeto y objeto no suponen dos entidades claramente diferenciadas entre sí y opuestas una a la otra²⁰⁰. Por el contrario, en ella la actividad subjetiva está completamente colapsada por las vivencias que constituyen la vida de la conciencia, hasta el punto de que ésta es incapaz de dirigir la atención intencional a sus propias vivencias, tomadas ahora como objetos intencionales de nuevas vivencias de carácter reflexivo. Y, en la medida en que su atención queda sumergida en el mismo vivenciar irreflexivo y pasivo las vivencias que experimenta, ello provoca que no llegue a ser consciente de lo que ella misma experimenta según las características epistemológicas de la «actitud natural». Quedándole por ello vedada su presencia en las vivencias como sujeto de éstas, ya que para ello se requiere la detención del flujo de su actividad y la reflexión correspondiente.

En el capítulo anterior mostramos suficientemente que el paso de la «actitud natural» a la «actitud teórica» está determinado por la detención del proceso de actividad espontánea e inmediata que supone la «actitud natural» para hacer posible la ejecución de un acto de percepción reflexivo en el que el objeto intencional de la vivencia reflexiva es justamente una de las vivencias ejecutadas durante la adopción de la «actitud natural». Esa vivencia reflexiva es, entonces, la que se muestra capaz de analizar la vivencia original y distinguir en ella los tres elementos componentes de toda vivencia intencional: el sujeto que ejecuta la acción formal de la vivencia, el objeto intencional sobre el que ésta recae, y la misma acción intencional que ejecuta el sujeto. Teniendo esto en cuenta, y según lo dicho anteriormente, es a través de este método reflexivo como somos por tanto capaces de conocernos a nosotros mismos como

²⁰⁰ “Este ser previo a la reflexión no es aún el ser sujeto o el ser-objeto, lo que supondría una ruptura, sino todo lo contrario, ese ser previo a la reflexión desconcierta a la reflexión misma porque entre él y nosotros no hay derivación ni ruptura.” Arias Muñoz, J. Adolfo, *op. cit.*, pág. 13.

sujetos, tal y como acabamos de señalar, y de aprehender igualmente de forma consciente y atenta los fenómenos objetivos que constituyen la materia epistémica del conocimiento de los entes intramundanos que se manifiestan como objetos intencionales de nuestras vivencias naturales. Por este motivo, allí donde la subjetividad, como consecuencia de su solipsismo y holismo absoluto, no es capaz de llevar a cabo ese acto reflexivo de detención de la vida natural y espontánea, por mucho que las vivencias de la «actitud natural» presenten esa tripartición elemental en su estructura intencional, ésta permanecerá completa y trágicamente desconocida. Pues la vida subjetiva de esa conciencia se ahogará literalmente en su mismo acontecer, quedará volcada por completo a la actividad que ejecuta, y será totalmente ciega a su mismo «vivenciar sus vivencias». Debido a ello, la vida primigenia de la subjetividad, su funcionamiento en los primeros estadios biográficos de su despliegue existencial, no sólo cumple con las condiciones de holismo y solipsismo que se siguen lógicamente de su naturaleza metafísica idealista, sino que lo hace en un grado absoluto. De ahí que describamos este comportamiento biográficamente originario de la subjetividad como «forma absoluta de la conciencia».

Tendemos a pensar que, para ser conscientes de que somos sujetos de una actividad consciente que se dirige a ciertos entes en calidad de objetos intencionales de sus vivencias, basta con que experimentemos esos actos de conciencia. Pues ellos mismos, al incluir la estructura intencional de la que participan esas dos entidades, revelarán *ipso facto* su presencia, y nos permitirán ser conscientes de ellos. Este pensamiento, que constituye una incorrecta comprensión de las condiciones de ejecución del *cogito*, oculta el hecho significativo de que para que podamos ser conscientes de lo que experimentamos y vivimos se requiere del proceso crítico fundamental de la reflexión; el cual, y esto es lo determinante, *no es originario* en el funcionamiento de nuestra subjetividad. Nuestra subjetividad no es capaz por sí misma, en las primeras etapas de su historia biográfica, de llevar a cabo esa paradójica torsión sobre su capacidad de atención que le permite dirigirla, no a lo que habitualmente se le opone y que funciona normalmente como su «ob-jeto», a saber, el mundo que se le enfrenta y con el que trata, sino a sí misma, a su propia actividad subjetiva. Esta extraña capacidad de «saber que sabe» (*sapiens sapiens*), de poder atenderse a sí misma en su propio atender, no es original de la misma atención como poder perceptivo de nuestra conciencia. Es, antes bien, necesario que algún mecanismo ajeno a su poder y control *oblige* a nuestra conciencia a ejecutar ese retorno a su propia fuente²⁰¹.

Ahora bien, es preciso caer en la cuenta de que esta situación irreflexiva, que acabamos de describir genéticamente como originaria de nuestra biografía, en la que no sólo se cumple el solipsismo de nuestra subjetividad, sino que éste acontece de forma absoluta, diluyendo en su propio seno la frontera entre el objeto y el sujeto, entre lo que somos cada uno de nosotros y eso «otro-de-sí» que acontece como contenido de nuestra conciencia, esta situación, decíamos, es absolutamente diferente a la situación que experimentamos cotidianamente cualquiera de los sujetos maduros que ya somos capaces de reconocer esa distinción sujeto-objeto. Nosotros, como sujetos perceptivos maduros, es decir, como sujetos que ya hemos experimentado el aprendizaje necesario para ejecutar la reflexión que nos otorga el conocimiento de nosotros mismos y, con él, el conocimiento de lo otro, ya vivimos y experimentamos según una estructura de funcionamiento que incorpora las condiciones de funcionamiento de nuestra subjetividad la distinción categorial fundamental «yo/no-yo». Nuestra subjetividad

²⁰¹ “¿Cómo la atención, que primariamente es centrífuga y va a la periferia, ejecuta esa inverosímil torsión sobre sí misma y el «yo» volviéndose de espaldas al contorno se pone a mirar hacia dentro de sí mismo?” QF, Lección VII, pág. 193.

madura parte ya, en su funcionamiento, de la separación entre la mismidad y la alteridad, entre la inmanencia y la trascendencia, que, según sostenemos, está anulada en la «forma absoluta de la conciencia» que define los primeros momentos biográficos de nuestra subjetividad.

De ahí que nos resulte tan sumamente difícil entender cómo puede funcionar una conciencia en la que sus contenidos estén completamente confundidos y caóticamente desordenados; en la que no haya percepción siquiera del tiempo como el paso de un antes a un después, ya que para que esto sea posible debe haber «algo» que precisamente perdure en su devenir, y que sea lo que nos muestre cuándo es antes y cuándo es después²⁰². Una conciencia, en definitiva, en la que no hay noción alguna de pensamiento, de reflexión, de actividad subjetiva en general. A pesar, y esto es lo difícil, de que *todo ello está obviamente ejecutándose* tan fluida e ininterrumpidamente como se ejecuta en la conciencia de un sujeto maduro. Como hemos indicado, no es por falta de actividad subjetiva por lo que la «forma absoluta de la conciencia» se revela como incapaz de ejecutar la reflexión crítica que explicita sus propios actos y los contenidos de estos. Todas las vivencias propias de nuestra subjetividad (excluyendo, como es obvio, las vivencias reflexivas) son ejecutadas con normalidad por la conciencia dominada por ese funcionamiento solipsista absoluto, exactamente igual que por la conciencia abierta ya a la trascendencia. La diferencia entre una y otra reside, precisamente, en que la segunda es capaz de ser consciente de sí, y, por lo tanto, de conocerse como sujeto opuesto a un mundo objeto. La primera, en cambio, permanece en un maremágnum fenomenológico perpetuo en continuo devenir, respecto del cual incluso afirmar ese devenir ya supone una cierta incongruencia, en la medida en que no hay conciencia de tal confusión absoluta. No es de extrañar que Lévinas, a la hora de hablar de este casi imposible estado de conciencia en el que no es posible ningún pensamiento, ninguna actividad consciente explícitamente activa, utilizara la imagen de una noche caótica y oscura²⁰³.

Habida cuenta de que será desde este extraño funcionamiento de la conciencia desde el que, en la biografía de nuestra subjetividad, surgirá la conciencia activa y atenta, lo que denominaremos más adelante como «síntesis activa», es menester que nos centremos en la descripción fenomenológica del modo como tiene experiencias una conciencia que vive según este funcionamiento solipsista absoluto. Pues necesitaremos tener en cuenta estas notas epistemológicas para poder comprender por qué la apertura de nuestra subjetividad a la trascendencia, el descubrimiento del denominado «mundo externo» como la alteridad opuesta a nuestra mismidad, y, por tanto, el conocimiento metafísico de los entes intramundanos que perseguimos en este capítulo de nuestra investigación, acontece mediante el choque de una resistencia que quiebra este seno confuso y diverso de la conciencia absoluta. Principalmente, deberemos tener en cuenta

²⁰² Cfr. Immanuel, Kant, *Werke in sechs Bänden. Band II: Kritik der reinen Vernunft*, Die transzendente Analytik, Zweites Buch, Zweites Hauptstück, «Widerlegung des Idealismus», B275-276 [Dialéctica trascendental, Libro II, Capítulo 2, «Refutación del idealismo»].

²⁰³ Cfr. Lévinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existent*, Paris, Urin, 2004 [Edición española: *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2007, trad. Patricio Peñalver]. “Antes del intervalo procurado por la luminosidad de la comprensión está la separación del yo realizada en medio del ser anónimo e indeterminado (el *il* y *a*) en el que no es posible ningún pensamiento, ninguna reflexión. La imagen de la noche que Lévinas utiliza para referirse al ser indeterminado da cuenta de la precedencia de la oscuridad respecto a la luminosidad en el instante en el que el sujeto surge a la existencia.” Gibu Shimabukuro, Ricardo, “Sensibilidad, corporeidad y significación en Lévinas”; FCHC, págs. 109-110. Por supuesto, este “surgir a la existencia” al que hace alusión la cita no remite al nacimiento biográfico del sujeto, sino a su venida a la luz de la conciencia: el sujeto «nace» como efectivo sujeto cuando surge su capacidad activa de reconocerse como tal, cuando, de ese caos primigenio de la conciencia solipsista absoluta, es capaz de explicitarse como tal sujeto frente a un mundo-otro.

la naturaleza metafísica de nuestros contenidos de conciencia, y comprender a partir de ella el modo como los experimentamos, para poder demostrar por qué sólo la experiencia de una resistencia puede provocar esa quiebra inmanente y la apertura a lo «otro-de-sí» que supone la adquisición de las estructuras hermenéuticas trascendentales que proyectamos al final del primer capítulo, y que posibilitan la alternancia entre la «actitud natural» y la «actitud teórica» que constituye el inicio de todo conocimiento científico.

Por lo tanto, vamos a reunir a continuación una serie de notas descriptivas, de carácter tanto epistemológico como metafísico, que nos permitan formarnos una imagen general de la situación en la que se encuentra nuestra subjetividad en sus primeros estadios de formación. Si tenemos en cuenta que lo que vamos a describir responde a una situación preconsciente imposible de ser atendida mientras aún acontece como tal, es decir, imposible de ser comprobada atenta y explícitamente por la subjetividad que así vive mediante la misma mirada teórica que aprehende y describe actualmente todos los contenidos y actos de nuestra conciencia, entonces forzosamente nos vemos obligados a reconocer que las afirmaciones que vamos a formular a continuación presentan en cierto grado el carácter de hipótesis. Desde el momento en el que la conciencia que es capaz de dirigir su atención contemplativa a sus propias vivencias surge como salto cualitativo desde, y por ruptura radical con, el anterior estado estructural de conciencia, que es el que queremos describir, es obvio que dicho estado absoluto de conciencia nunca haya podido ser atendido para ser descrito mientras aún se daba en la conciencia que llevaría a cabo esa descripción: por definición, allí donde aún perdura la «forma absoluta de la conciencia» no es posible ninguna formulación explícita de ella por imposibilitar ésta cualquier ejercicio de reflexión consciente, y cuando esa conciencia adquiere la suficiente formación gnoseológica como para poder ejercer esa reflexión es, precisamente, gracias a que ha abandonado la «forma absoluta de la conciencia» y ha adquirido las estructuras trascendentales de funcionamiento que le permiten la apertura trascendente de su inmanencia solipsista.

Sin embargo, confiamos en que todo lo que vamos a sostener a continuación es absolutamente válido, pues todo ello se deriva inmediatamente de la propia esencia metafísica idealista de nuestra subjetividad. Basta con considerar seriamente esta condición de nuestro ser, la reclusión en nuestra intimidad a la que aludíamos anteriormente, para derivar de esa consideración las notas descriptivas del funcionamiento epistemológico de nuestras vivencias y de sus contenidos de conciencia que vamos a exponer. Es por ello mismo que, igualmente, confiamos en que nuestras afirmaciones podrán ser aceptadas como válidas por todo sujeto que ejecute sobre sí mismo la suficiente reflexión crítica como para experimentar puramente sus propios estados de conciencia, sin mediación ninguna (en la medida de lo posible) de presupuestos lógicos o de conocimientos antepredicativos que funcionen como fundamentos implícitos de la vida espontánea de conciencia de un sujeto maduro. Basta, confiamos, con «mirar atentamente a nuestro interior», con atender puramente a la esencia lógica de nuestro ser y de nuestros actos, para comprender la validez lógica de lo que vamos a sostener a continuación. En último término, si tenemos en cuenta que la conciencia de cada individuo sólo es accesible de modo inmediato para él mismo, sólo una constatación semejante a la que acabamos de proponer es posible para descripciones y juicios que remiten a una situación consciente que ya ha desaparecido por parte de todos aquellos sujetos que pueden llevar a cabo la valoración cognoscitiva de nuestras descripciones y juicios.

El peculiar estado de conciencia en el que se encuentra nuestra subjetividad en sus primeras etapas de formación, cuando aún reina en ella la estructura de

funcionamiento que hemos denominado, utilizando el concepto hegeliano, «forma absoluta de la conciencia», puede ser igualmente descrito como «*síntesis pasiva*» de contenidos y actos de conciencia; en oposición, por tanto, a la «*síntesis activa*» que supondrá la conciencia madura consciente de sí. El apelativo de «pasiva» que determina a la síntesis que supone la conciencia en estado solipsista absoluto hace referencia a una peculiaridad que ya hemos mencionado anteriormente, según la cual en este estado de solipsismo absoluto la conciencia no ejecuta sus vivencias de modo activo, sino que las sufre de modo pasivo. Se trata, por lo tanto, de una distinción lógica, más que práctica: allí donde los procesos de conciencia se ejecutan sin mediación alguna de la voluntad deliberadora del sujeto, de forma mecánica y determinada por la misma esencia idealista de la subjetividad, podemos sostener que la vida subjetiva es pasiva; por el contrario, todos los actos que requieren para su ejecución de una decisión agente del sujeto que los lleva a cabo son, en este sentido, activos. La *pasividad*, en este sentido, es la estructura lógica de la subjetividad que funciona mecánica e inconscientemente, completamente alejada de la capacidad deliberadora del poder agente que define a la conciencia activa. Desde esta perspectiva, una conciencia dominada por la «forma absoluta de la conciencia», que es ignorante de sí misma como agente de vivencias, es incapaz de ejecutarlas de forma activa, es decir, es incapaz de llevarlas a cabo voluntariamente; y, por lo tanto, en ella la síntesis de vivencias que constituye su vida subjetiva se configura como una «*síntesis pasiva*». Ello no significa, por supuesto, que sus actos y vivencias no se ejecuten de hecho: simplemente implica que su despliegue es completamente espontáneo, irreflexivo, ajeno al control consciente y volitivo. Por eso se trata de una distinción lógica, y no práctica: la subjetividad original ejecuta ciertamente sus actos, pero, debido a la condición lógica de éstos, no puede activamente reconocerlos como suyos ni deliberar sobre su despliegue. El infante recién nacido es incapaz de reconocer que los brazos y piernas que mueve son suyos, y que es él el que los mueve; tampoco comprende que tiene hambre y que ejecuta en consecuencia el comportamiento instintivo del llanto. El neonato no es consciente en absoluto de ninguno de los actos que lleva a cabo ni de ninguna de las vivencias que ocupan su conciencia. Simplemente las sufre, las experimenta de forma completamente pasiva.

De ahí que esas vivencias, y, con ellas, sus mismos contenidos intencionales objetivos y agentes, deban ser consideradas como *modificaciones constituyentes de la conciencia*. Los elementos constituyentes de nuestro psiquismo son nuestras vivencias, por lo que todo aquello en lo que pensamos, con lo que pensamos y desde lo que pensamos son modificaciones mismas de nuestra vida subjetiva, contenidos internos a ella que la constituyen tal y como es. De ahí que debamos considerarlas como modificaciones constituyentes de la conciencia, y no simplemente como sus contenidos: si la conciencia no es nada más que la corriente de vivencias que la constituye, tal y como hemos señalado cuando afirmábamos que nuestro conocimiento de nosotros mismos sólo surge en tanto nos conocemos como sujetos de nuestras vivencias, entonces esas mismas vivencias deben ser entendidas como elementos constituyentes de nuestra subjetividad, y, en esa medida, su acontecimiento modifica en una dirección u otra su constitución. De modo que, literalmente, somos aquello que llegamos a ser, lo que la experiencia pasada ha hecho de nosotros: nuestra misma constitución como sujetos está determinada por el devenir de las vivencias pasadas, que suponen no sólo la materia vivida, sino la misma materia constitutiva de la subjetividad. En este sentido se cumple el principio radical del empirismo: la experiencia es origen, determinación y límite de nuestro ser. Esta afirmación empirista radical es una derivación, por tanto, de la naturaleza metafísica idealista solipsista y retroalimentada de nuestra conciencia: todo lo que la conciencia conoce y sabe es inmanente a ella misma, por lo que debe ser

considerado como modificación constituyente suya. La tesis básica del idealismo absoluto se desvela así como un círculo lógico que va del sujeto a su contenido y del contenido al sujeto: todo lo que somos lo recibimos de las vivencias que experimentamos, pero todo lo que experimentamos así no es más que un elemento constituyente de nuestro ser, que, por su parte, es algo que queda constituido en esa experiencia, y así hasta el infinito en el continuo devenir empírico-existencial de la subjetividad.

Comprendidas desde esta perspectiva, las mismas vivencias y sus contenidos deben ser concebidos como «*intensidades semánticas*» que acontecen cualitativamente en el seno de nuestra conciencia solipsista. Con el término «intensidad» queremos subrayar el carácter de pura cualidad de las vivencias y de sus contenidos de conciencia, que carecen por sí mismas de un elemento trascendente que nos permitiría experimentarlas desde sí mismas como pertenecientes a una entidad externa a nuestra conciencia y extensa. No podrían nunca hacerlo, si hemos partido de una situación en la que la conciencia es incapaz por sí misma de identificar esos contenidos de conciencia como procediendo de una alteridad trascendente. De ahí que queramos definir los contenidos de la conciencia como «intensidades», para subrayar el elemento de fuerza diferencial, de flujo subjetivo cualitativo, que presentan. Nuestros contenidos de conciencia son, en este sentido, «intensionales»²⁰⁴, modifican constitutivamente la conciencia en la que acontecen bajo la forma de una pura cualidad.

Este carácter «intensional» de las vivencias y de sus contenidos será permanente a lo largo de la biografía del individuo, pues resulta dependiente de su naturaleza metafísica idealista. Por mucho que un contenido de conciencia pueda representar una entidad extensa y externa, como lo es, por ejemplo, la imagen que me represento de esta mesa a través de los sentidos de la vista y del tacto, ese mismo contenido de conciencia en sí considerado nunca llegará a ser en sí mismo extenso. Él *representa* semánticamente un ente extenso, pero *no supone* a su vez un ente extenso, sino «intenso» o «intensional». Lo que sí se verá modificado en nuestros contenidos de conciencia es la consideración hermenéutica del carácter «intensivo» (en oposición a «extensivo») que realizamos de ellos. Pues, justamente, el abandono de la «forma absoluta de conciencia» y la ruptura del solipsismo de la inmanencia idealista que produce la apertura a la trascendencia se llevará a cabo, como veremos²⁰⁵, mediante el cambio hermenéutico del sentido fundacional de ciertos contenidos de conciencia, que pasarán a ser predicados de una alteridad trascendente sin dejar, evidentemente, de pertenecer a la inmanencia de la conciencia. Tal proceso será descrito por nosotros como el cambio del carácter «intensivo» de nuestros contenidos de conciencia por un carácter «extensivo», en el sentido de que dejarán de ser predicados como constituyentes de la subjetividad intensa para ser interpretados como constituyentes de la trascendencia extensa.

Por transición semántica, a la conciencia que está todavía encerrada en sus límites solipsistas absolutos la denominaremos «intensividad», subrayando ese carácter «intensivo» no extenso, o no remitido a una trascendencia extensa, que presentan absolutamente todos sus contenidos de conciencia: el sujeto, como síntesis pasiva de vivencias «intensionales» e «intensivas», supone una conciencia concentrada. Mientras que, una vez producido el descubrimiento trascendental de la alteridad, que permite la formación de la conciencia madura, ésta incorporará en su seno una «extensividad», precisamente la de los contenidos de conciencia que describen ese mundo «otro-de-sí»

²⁰⁴ Entendiendo este término «intensional» como adjetivo que cualifica a algo como siendo una intensidad.

²⁰⁵ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3.4.

con el que se relaciona: al abrirse a la alteridad la conciencia pasa de ser una conciencia concentrada a una conciencia con contenido, extendida a lo largo del cuerpo y centrada en un sujeto «intensivo» enfrentado a un mundo extenso²⁰⁶.

Mientras empero perdura ese estado «intensivo» de la conciencia, en el que la concepción de nuestros contenidos de conciencia y la experiencia de nuestras vivencias se agota absolutamente en su puro acontecer como modificaciones constituyentes de la inmanencia subjetiva, las nociones de «interioridad» y «exterioridad» carecen por completo de aplicación. En ese estado, la subjetividad se ve incapaz de trascender, siquiera hermenéuticamente, los contenidos que la colman por completo, para proyectarlos virtualmente²⁰⁷ a una realidad externa y extraña a ella, y considerarlos como semánticamente constituyentes de algo distinto de sí misma. Lo único que existe para esa conciencia es la pura intensidad cualitativa de sus vivencias. Las vivencias se agotan en este sentido en sí mismas, se reducen a puras cualidades o intensidades semánticas sin referencia externa alguna. La conciencia ni siquiera puede reconocerse como siendo algo distinto y anterior a esas vivencias, sino que su ser se reduce por completo a ellas; de ahí que las calificamos como modificaciones constituyentes suyas. Así que para esa subjetividad sus vivencias, incluso las vivencias de percepción sensible externa, no pueden ser interpretadas como proviniendo del exterior, aunque tampoco del interior. Su existencia, radicalmente, se reduce al acontecer de esas vivencias, no es nada más allá de ellas, se agota en el acontecer de sus contenidos de conciencia y existe sólo en tanto que estos acontecen.

La experiencia de una subjetividad encerrada en sí misma de esta manera absolutamente solipsista llega a ser trágica, en la medida en que se reduce por completo a un instante sempiterno, sin flujo ni cambio, sin distancia alguna cualitativa ni cuantitativa entre sus experiencias. No es capaz de retrotraerse al pasado hacia experiencias que ella misma acumula, aunque ella misma las haya experimentado, ni de proyectarse al futuro. No puede atender a sus propias experiencias, ni conocerse en ellas. No percibe el cambio ni el movimiento, el paso del tiempo no existe para ella. Las propias vivencias que experimenta se funden entre sí en el maremágnum de un único estado «intensional» confuso y complejo, en el que las diferencias entre ellas, tanto de

²⁰⁶ Podemos resumir esta terminología técnica que acabamos de introducir del modo siguiente. La subjetividad supone metafísicamente una «intensividad» al estar constituida por entidades puramente cualitativas o intensidades; por oposición, el mundo externo es definido como una «extensividad». La naturaleza cualitativa de las intensidades es descrita con el adjetivo «intensional». A su vez, los contenidos de conciencia que son interpretados como constituyentes de la pura inmanencia de la subjetividad son contenidos «intensivos», mientras que aquellos que son interpretados como constituyentes de la trascendencia o alteridad son juzgados como «extensivos».

²⁰⁷ Es necesario que aclaremos de entrada, antes de futuras incursiones más detalladas en el concepto mismo de «virtualidad», el hecho de que utilizamos este concepto de «virtual» como opuesto a «actual»; en este sentido, no es sinónimo de «posible» ni se opone a «efectivamente realizado», ya sea actualmente o en el pasado. Lo virtual no es una simple posibilidad de presencia actual, aunque ciertamente encierra en sí dicha posibilidad como tendencia a una realización y presencia fenomenológica de lo virtual proyectada en un futuro posible. Sin embargo, es fundamental entender que lo virtual no es sinónimo de lo posible, en tanto que lo virtual *está dado en el fenómeno presente*, pero no bajo la forma de lo actualmente dado, de lo que Husserl denomina como corporalmente dado. Lo virtual, todo lo contrario, se da en su ausencia, aunque siendo ausente está presente igualmente y reclama ser atendido como tal. Por eso no es simplemente lo posible, por mucho que, evidentemente, pueda ser entendido como lo que en un futuro posiblemente llegue a ser acto (en los casos de entidades virtuales cuya naturaleza ontológica permite efectivamente esa presencia actual). Lo virtual no se entiende como posibilidad futura, sino como presencia en el fenómeno actual que, sin embargo, no está corporalmente presente en él, sino que está presente en tanto que referenciado necesariamente por lo actualmente dado en él. Los análisis acerca de este concepto presentes a lo largo del tercer capítulo de nuestra investigación lo aclararán por completo, más allá de esta simple aclaración inicial.

contenido como de forma lógica o categoría vivencial, quedan absolutamente anuladas por no poder ejecutarse el pensamiento reflexivo que las distinga dentro del conjunto que colma la atención de la conciencia. Por ello, en este estado, la conciencia se caracteriza por ser pura «intensividad», mera síntesis pasiva de vivencias. No es nada más allá de las vivencias que la embargan, sólo existe en tanto que producto estructural del flujo de vivencias que se sintetizan con carácter pasivo en el seno de la subjetividad: es un efecto *dinámico* derivado de ese flujo, no un elemento *estático* que pueda permanecer en él como espectador y, en esa medida, sustraerse al influjo de su devenir.

Este comportamiento estructural de la subjetividad, esta «forma absoluta de la conciencia», permanecerá mientras no acontezca dentro de la «síntesis pasiva» un elemento lo suficientemente sobresaliente en su cualidad como para producir una *brusca detención* en el interior de esa corriente indistinta y confusa. Ese elemento, al generar tal detención del flujo de la «síntesis pasiva», será precisamente el encargado de producir el salto trascendental de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa», de la «intensividad» a la «extensividad» de los contenidos de conciencia. Es necesario que un elemento así le permita a la subjetividad dar el salto del hecho de ser una conciencia contenida (pura y mera intimidad) a ser una conciencia con contenido, de ser síntesis empírica y diferencial de sensaciones «intensionales» y cualitativas a producir un efecto estable y repetitivo en esa síntesis que permita sobre su pasividad estructural una actividad atenta de la conciencia. A través de ese proceso la conciencia adquirirá la capacidad de reconocerse a sí misma, en el seno de sus vivencias, en oposición a «eso-otro» que no es ella, aunque se dé en ella misma. De ahí que consideremos, como pretendemos demostrar, que el elemento que provoque tal cambio estructural de funcionamiento de nuestra conciencia presenta un carácter *trascendental*, en el sentido de que es la condición de posibilidad del funcionamiento atento y activo de la conciencia, de la reflexividad, de la capacidad de atender a sí misma y a sus contenidos, y con ello, lo que permite que esos contenidos dejen de ser simples intensidades empíricas para poder tener sentido como verdaderos contenidos de conciencia.

Para ello, como se hace obvio a partir de nuestras reflexiones previas, lo que debe conseguir ese elemento trascendental es, ni más ni menos, *abrir* la inmanencia absolutamente solipsista en la que la conciencia se encuentra encerrada en ese estado primigenio de su evolución biográfica. Es necesario que la conciencia posea un mundo en oposición a ella frente al cual ella misma se identifique como sujeto agente, como foco de las intencionalidades que apuntan a ese mundo y que lo hacen manifiesto en sus vivencias²⁰⁸. Y, como ese mundo nunca puede proceder del exterior, ya que esto violaría las condiciones metafísicas de la naturaleza idealista de la subjetividad cuyo despliegue y desarrollo es justamente el que genera esa situación absolutamente reclusa y encerrada de la conciencia, es preciso, en último término, que ese mundo proceda del mismo interior de la conciencia que va a proyectarse hermenéuticamente a él.

Todo aquello sobre lo que pensamos, hablamos, juzgamos y sentimos es inmanente a nuestra conciencia, funciona en tanto que contenido intencional de nuestras vivencias. Y, sin embargo, en nuestro actual estado de madurez subjetiva, a ciertos contenidos de conciencia les otorgamos una validez objetiva, los exteriorizamos, los

²⁰⁸ “El yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor. El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente de que cuanto le rodeaba era sólo imagen suya y él mismo. (...) El yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí, sin embargo, es preciso que sin perder esa intimidad el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él, y que salga fuera de sí a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad.” QF, Lección VIII, págs. 208-210.

juzgamos «extensivos»; en oposición a todos los que consideramos que no sólo son inmanentes a nuestra conciencia sino además constituyentes de ella, pertenecientes a ella como sus elementos constitutivos. No obstante, en sentido estricto, todos los contenidos de conciencia, tanto los «intensivos» como los «extensivos», son igualmente inmanentes. Cuando, por ejemplo, percibo la mesa que tengo delante de mí, pienso que es una mesa *objetivamente* dada, lo que posibilita que pueda hablar de ella en términos «extensivos» como algo «otro-de-mí», y que pueda compartir su información epistémica con otro sujeto en tanto que, por ser ella algo distinto de mí, es potencialmente cognoscible por los demás. En cambio, si experimento un dolor de cabeza, o me siento a mí mismo como una persona valiente y honrada, respecto de esos contenidos de conciencia juzgo inmediatamente que pertenecen por completo a mi subjetividad, que la constituyen tal y como es, y, por ello mismo, que no son susceptibles de comunicación o discusión objetiva. Y, sin embargo, el fenómeno perceptivo de la mesa es tan inmanente o «intensional» como el dolor de cabeza o mi carácter honrado, ambos elementos o datos epistémicos son aprehendidos por mí de forma subjetiva e inmanente a mi conciencia exactamente del mismo modo.

De ahí que sea imposible que esa apertura a lo trascendente se produzca desde fuera de la conciencia solipsista. El elemento crítico-trascendental que nos permita trascender los límites de la conciencia y tener acceso a aquello que se encuentra allende sus fronteras, y a lo que por definición nunca podemos acceder directamente, no puede nunca encontrarse, por ello mismo, en algo externo a la propia conciencia. Ésta nunca se abrirá en sus fronteras a un mundo externo a ella, algo imposible para ella por su misma naturaleza metafísica idealista; y, aunque lo hiciera, esa misma condición idealista de su ser la incapacitaría para reconocer igualmente eso «algo-otro» allende sus límites ontológicos. La apertura de la conciencia al mundo al que se enfrenta, y que posibilita a la vez su autoconciencia y la atención explícita a ese mundo como contenido de y en ella, es una apertura ejecutada *desde dentro*, en la misma inmanencia de la conciencia. Lo que significa que la apertura de la subjetividad a la alteridad es, en sentido estricto, una *quiebra interna* de su mismidad, de su inmanencia holista y solipsista.

Por eso, el elemento que introduzca la capacidad de juzgar «extensivamente» a los entes representados en los fenómenos que sirven de objetos intencionales de nuestras vivencias, que nos muestre la existencia de «algo-otro» distinto de nosotros mismos, debe radicar, entonces, en nosotros mismos, en las mismas vivencias y en los mismos contenidos de conciencia que antes no eran capaces de ser interpretados como «extensivos», y que, una vez producido el cambio estructural de funcionamiento hermenéutico, pasarán a constituir lo externo. Será así a partir de nuestros mismos contenidos de conciencia, sobre la base de determinadas propiedades presentes en ellos, como surgirá en el seno de esa conciencia absoluta indiferenciada e irreflexiva la detención que provoque la autocontemplación, la mirada a sí misma, y, paralelamente, la proyección «extensiva» de parte de nuestros contenidos de conciencia.

Comprobar cómo se lleva a cabo biográficamente este proceso será nuestra tarea inmediata. En el análisis genético retrospectivo que estamos llevando a cabo, formulando la historia biográfica de la subjetividad, la conexión entre nuestros contenidos de conciencia y la creencia en el mundo externo debe ser alcanzada para poder abandonar ese solipsismo absoluto que caracteriza a los primeros estadios de nuestra biografía subjetiva. Debemos comprobar cuál es el proceso epistemológico que legitima la ejecución de esa hermenéutica modalmente distinta respecto de unos contenidos de conciencia y otros a la que aludíamos anteriormente, y que nos permite acceder a un mundo externo sin salir de nosotros mismos. Todo ello, y esto no debe nunca quedar oculto por mucho que nos veamos obligados a desviarnos aparentemente

de la cuestión principal de nuestra investigación, como parte del análisis metafísico del concepto de «ente», en su adecuada concepción de *prágmata* que llevamos previamente a cabo. En este proceso de quiebra interna de la inmanencia idealista, como veremos, será la experiencia del cuerpo propio, en su dimensión táctil y cinética, la que, al ejecutar ciertas detenciones formales en el interior de la corriente de vivencias de la subjetividad solipsista, provoque la ruptura entre el objeto intencional y el sujeto agente de esas vivencias, y revele con ello, en el seno mismo de las vivencias, la distancia presente entre ambos elementos estructurales. Será la retirada del cuerpo propio o vivido al interior la que hará posible, gracias a su continua repetición sobre un fondo divergente que difiere de él, que se establezca la distancia genéticamente trascendental entre un interior y un exterior, entre un «en-sí» y un «para-sí» que hace posible la reflexión y el paso de la «actitud natural» a la «actitud teórica»²⁰⁹.

2.2 – Formulación original de la tesis de la «repetición en la diferencia»: Dilthey y la creencia en el mundo externo.

Si el conocimiento del mundo que nos rodea y con el que nos ocupamos se produce necesariamente en el seno solipsista y holísticamente encerrado de una conciencia idealista absoluta, este hecho implica, de entrada, que el conocimiento de cualquier entidad externa a nuestra conciencia, tal y como son los entes intramundanos cuya naturaleza metafísica perseguimos conocer, nunca puede ser un verdadero conocimiento directo, al menos en los que respecta a su exterioridad. Evidentemente, si nunca podemos violar los límites ontológicos de nuestra subjetividad para alcanzar, en el sentido más literal del término, con nuestro pensamiento una realidad externa a él, entonces, por necesidad esencial, cualquier conocimiento que sostengamos acerca de una presunta exterioridad debe ser forzosamente mediado, indirecto, pero nunca directo y justificado en su misma inmediatez. La realidad externa, por obligación esencial de nuestra subjetividad, se nos da a través de mediaciones, nunca en sí misma en su propia alteridad.

De ahí que sea menester que cuando hablemos del conocimiento científico que manejamos acerca del mundo externo lo hagamos siempre sobre la tesis fundamental de que en último término todo conocimiento acerca de lo externo, por muy sistemático, científicamente demostrado y válido que pueda llegar a ser, posee el carácter de una *creencia* erigida sobre una *inferencia*. Si nunca entramos en contacto con elementos externos a nuestra conciencia, sino que sólo nos relacionamos con los propios contenidos de ésta, entonces la afirmación fundamental que sostiene que algunos de esos contenidos describen una realidad externa a nuestra conciencia no puede más que ser una afirmación que categorialmente posea la forma de una creencia o inducción. No sabemos que conocemos un mundo externo – creemos que tenemos contacto con algo externo a nuestra conciencia, y a partir de esa creencia legitimamos la disposición hermenéutica que proyecta los contenidos semánticos de algunos de nuestros contenidos de conciencia a una hipotética realidad externa. Para seres como nosotros, que por naturaleza existimos siempre encerrados en los límites inviolables de nuestra conciencia idealista, lo único que nos es posible es creer que entramos en relación con un mundo entorno, poblado de entes intramundanos con los que nos ocupamos cotidianamente, y en cuya interactividad práctica nos desenvolvemos y llegamos a ser quienes somos.

En este sentido, no hay demostración posible del conocimiento del mundo

²⁰⁹ “La génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido.” PAP, pág. 91.

externo en los términos de un realismo de corte metafísico. Lo que está a nuestro alcance es, en sentido estricto, una legitimación epistemológica de la creencia en el mundo externo. Todas las demostraciones habidas a lo largo de la historia acerca de nuestro contacto con un mundo externo a nuestra conciencia, todos los razonamientos epistemológicos y metafísicos que han pretendido concluir en un verdadero y metafísico acceso real a lo externo a partir de ciertas notas presentes en nuestras percepciones externas, o de nuestro comportamiento práctico con el mundo, han errado en su propósito desde su misma base al formular la cuestión como una demostración de un verdadero acceso a lo externo. Mientras que, en último término, como acabamos de afianzar, nuestra naturaleza metafísica idealista solipsista nos impone que toda consideración de acceso a un mundo externo sea considerada hermenéuticamente bajo la forma lógica de una inducción o creencia. Sólo así pueden ser atendidas y, en cada caso, aceptadas y rechazadas todas aquellas demostraciones aludidas acerca de nuestro contacto real con el mundo externo: todas suponen una legitimación epistemológica del carácter realista de la metafísica, mas no una verdadera posición metafísica realista.

La dificultad reside, entonces, no en demostrar que conocemos directa e inmediatamente el mundo externo, sino en justificar los motivos que nos llevan a pensar que lo conocemos y así legitimar la creencia epistemológica fundamental que sostenemos en nuestro ocuparnos con ciertos contenidos intencionales de nuestra conciencia. Lo cual pasa necesariamente, como es obvio, por analizar genéticamente los procesos biográficos que nos llevan a imponer esa creencia en nuestra subjetividad como estructura hermenéutica trascendental de funcionamiento de nuestras vivencias²¹⁰. Éste es el proyecto general que nos hemos impuesto en este segundo capítulo de nuestra investigación metafísica, como metodología necesaria para que sea posible dar respuesta a la pregunta por la naturaleza metafísica de los entes. A través del estudio y análisis crítico de ese proceso genético que da como resultado la creencia en el mundo externo se desplegarán, para nuestro interés, notas determinantes acerca de los entes, del mundo que pueblan, y de nosotros mismos como sujetos de conocimiento y de acción.

Obviamente, la dificultad de la legitimación de esa creencia en el mundo externo, interpretada tradicionalmente como la demostración de nuestro acceso a él, procede del hecho de que nuestros contenidos de conciencia, en sí mismos considerados, no aportan ningún elemento que nos lleve automáticamente a predicar de ellos su origen externo: nunca percibimos en ellos una característica fenomenológicamente aprehensible que podamos reconocer como la marca de existencia real y externa del ente que funciona como objeto intencional de cualquiera de nuestras vivencias. Si, como hemos afirmado anteriormente, nuestros contenidos de conciencia son puras intensidades cualitativas de carácter «intensivo», ello implica, entre otras cosas, que nunca incorporan en su contenido material objetivo ninguna referencia a algo externo a la propia conciencia a la que pertenecen. Y ello, no simplemente en el estado primario biográfico de la conciencia absoluta al que hemos aludido como primer momento de nuestro análisis genético, y en el que se hace patente esa naturaleza «intensional» e «intensiva» de nuestros contenidos de conciencia, sino en

²¹⁰ “Al profano la realidad del mundo exterior le parece algo obvio y la cuestión acerca de la legitimidad de nuestra creencia en ella ociosa. Sin embargo, el problema del origen de esta creencia habrá de despertar siempre un fuerte interés. (...) Al mismo tiempo y mientras trato esta cuestión, quisiera acercarme a la solución de la que interroga por la legitimidad de esa creencia.” Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften. Band V: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht“, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957, St. 90 [Edición española: “Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior”; en: Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, trad. Eugenio Imaz, pág. 133].

general en todos los momentos de nuestra biografía subjetiva. Ya que, como puede comprenderse fácilmente, es algo dependiente de la misma naturaleza metafísica de esos contenidos de conciencia y, en correspondencia, de nuestra subjetividad como su continente. Aun siendo un sujeto perceptivamente maduro, que ya maneja sin ningún problema la distinción hermenéutica «interno-externo», ello no niega de ninguna manera que en este momento, por mucho que escudriñe la hoja en blanco que se me enfrenta, nunca encontraré en sus propiedades materiales una que pueda servir de señal de que esta hoja existe realmente más allá del fenómeno idealista en el que yo la percibo. No es, entonces, posible localizar una propiedad metafísica tal que podamos predicar de las entidades que concebimos como existiendo realmente, y de la que carezcan las otras entidades a las que no les reconocemos existencia real externa. Nada hay de diferente entre un caballo simplemente imaginado o fingido y un caballo real perceptivamente aprehendido respecto de sus propiedades objetivas: ambos fenómenos son exactamente igual de inmanentes a mi conciencia, en ambos casos el fenómeno es puro contenido de conciencia y nada más²¹¹. Lo que nos lleva en cada caso a afirmar la existencia externa y real del objeto intencional de nuestras vivencias no es una *propiedad objetiva* presente en el ente, sino una característica *modal* de su fenomenalización: directamente, el objeto intencional en cuestión se presenta *bajo la forma de lo real*, a diferencia de lo ficticio, que es incapaz de hacerlo.

No se trata, por tanto, de una nota material de nuestras percepciones del mundo externo, sino de una *propiedad formal de la percepción* que aprehende la entidad real. De lo contrario, nunca podríamos discriminar entre la percepción real y la alucinación sensible en aquellos casos en los que la alucinación se presenta con tanta consistencia lógica como para llegar a desbancar a la propia realidad. Si, por culpa de una alucinación psicológica, o de una intoxicación de mi organismo, percibo erróneamente la presencia de un caballo azul al lado de un caballo negro, y lo hago con tanta consistencia y firmeza como para no encontrar ninguna diferencia objetiva entre ellos en su grado de manifestación fenoménica, entonces ninguna de sus propiedades materiales puede servirme de señal para concluir consecuentemente que el caballo azul no existe realmente, mientras que el caballo negro sí. A un nivel sensible, en lo que respecta al grado de consistencia, coherencia interna y grado de intensidad de la percepción, puede llegar a no haber diferencia alguna entre una alucinación de los sentidos y una percepción real.

Esa diferencia, la «marca de realidad» de una percepción, no reside en su contenido material, sino en el *modo* como ésta acontece fenomenológicamente. Modo que, genéticamente hablando, encuentra su fundamento epistemológico en la *resistencia táctilmente reconocible* en los cuerpos del mundo entorno. En el ejemplo anterior, si me pregunto cuál de los dos caballos es real y cuál una alucinación de mis sentidos, no sirve de nada que considere la baja probabilidad estadística de que pueda existir un caballo azul atendiendo a mis experiencias pasadas y a los conocimientos básicos que poseo de zoología; pues, como ocurrió con los cisnes negros, puede ocurrir perfectamente que hasta la fecha nadie haya dejado constancia de la especie desconocida de caballos azules, o que, simplemente, ese caballo sea azul porque se ha bañado en pintura azul (lo cual, dicho sea de paso, resolvería la cuestión por la misma vía, a saber: no es una propiedad material del caballo azul la que lo convierte en irreal, sino justamente el origen modal de una de sus propiedades). Es decir, respecto de la percepción actual, no

²¹¹ “Lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles.” Kant, Immanuel, *Werke in Sechs Bänden. Band II: Kritik der reinen Vernunft, Die transzendente Dialektik, Zweites Buch, Drittes Hauptstück, Vierter Abschnitt, B627* [Dialéctica Transcendental, Libro segundo, Capítulo 3, Sección 4, B 627].

rechazo el carácter real que le otorgo espontáneamente al caballo negro basándome en datos teóricos sobre su constitución ontológica, como si ese juicio fuera la conclusión de un análisis concienzudo y detenido de ésta. Frente a ese posible análisis racional de la cuestión, instintivamente consideraré que el reconocimiento táctil de su presencia ante mí supone una prueba suficientemente válida de su existencia o inexistencia real.

Es menester señalar de entrada, en este rápido primer acercamiento a la cuestión que nos ocupará en lo que sigue, que la resistencia no es, como quizá podría pensarse ingenuamente, una propiedad material (en sentido físico) de los cuerpos que percibimos táctilmente. Técnicamente hablando, no hay ningún contenido material que se me resista en el momento genético de maduración de la subjetividad en el que todavía no se ha reconocido la existencia de una trascendencia que persiste más allá de la inmanencia de la conciencia solipsista. Afirmar que, en los primeros momentos de institución de la subjetividad y de establecimiento de la conciencia del mundo externo, el reconocimiento táctil de una resistencia en la mesa a la que me enfrento lleva de suyo la predicación de esa resistencia como propiedad ontológicamente constituyente de la mesa en tanto que cuerpo real externo supone anteponer cronológicamente la consideración de la mesa como ente externo, esto es, justamente lo que, según nuestra tesis, sólo puede venir cronológicamente después. Estrictamente, en el momento original de percepción de la resistencia, no hay ningún ente como tal que se resista, porque no hay todavía entes en sí constituidos entitativamente. En ese momento, la resistencia aparece fenomenológicamente como una *modificación modal de la experiencia compleja global*, que introduce un nuevo componente formal en la percepción, pero no como un componente material del fenómeno táctil concreto del ente percibido.

Si nos situamos en el momento biográfico que describíamos como la «forma absoluta de la conciencia», nos es forzoso reconocer en esa etapa una *tendencia intencional instintiva* en todas y cada una de las vivencias que componen la experiencia solipsista de una subjetividad en ese estado. La conciencia, en este estado de pasividad original, no se dirige intencionalmente a sus objetos mediante procesos explícitos de atención directa. Sería absurdo sostener algo así, habida cuenta de que partimos de la hipótesis de que la conciencia, en este estado, carece por completo de la capacidad reflexiva que permite la atención activa y la deliberación volitiva, lo que le hace ser igualmente inconsciente de sus propias vivencias intencionales. Por el contrario, la vida subjetiva, en ese estado primigenio de desarrollo, se reduce a un *continuo e indiferenciado haz de impulsos intencionales instintivos*, sin dirección acertada y despierta ni propósito alguno²¹².

Que describamos esos impulsos como intencionales no quiere entonces significar que posean específicamente una intención *consciente*. Más bien reconocemos aquí un cierto sentido pulsional presente en la *dynamis* misma de la intencionalidad como estructura central del dinamismo consciente. Así, todas nuestras vivencias poseen una intrínseca direccionalidad, una tensión inmanente. Las vivencias, por así decirlo, poseen una naturaleza *centrífuga*, su ejecutarse cumple la forma de un desplegarse hacia fuera en una dirección concreta según un impulso de carácter volitivo o dinámico. A fin de cuentas, podemos definir la intencionalidad que arrastra y proyecta activamente el despliegue de nuestras vivencias en los términos de *fuerzas, tensiones* con la forma lógica determinada de su correspondiente intención: la intencionalidad misma es la *dynamis* de nuestra vida subjetiva en tanto que su motor y fuerza de despliegue. En este sentido, la percepción es una fuerza aprehensiva dirigida directamente a la captación de

²¹² “La unidad de vida animal y humana es, en cada caso, vista desde dentro, un haz de impulsos.” Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, St. 96 [pág. 138].

un objeto, la imaginación es una fuerza figuradora que genera su propio objeto intencional desde dentro de la misma energía intencional que arrastra la vivencia, el dolor es una fuerza concentrada y reflejada desde el objeto intencional hacia el interior del sujeto, etc. Todas nuestras vivencias pueden ser descritas en estos términos dinámicos como una *fuerza pulsional* modalmente categorizada según la peculiar intención que arrastre a esa fuerza. De ahí que Dilthey, a la hora de caracterizar esta intencionalidad de las vivencias, utilizase el término «impulso» o «impulsión» [*Trieb*]. El psicoanálisis reconoce de hecho la existencia de esta pulsión intencional, y la describe precisamente como carente en origen de cualquier dirección explícita o fin objetivo (según sus términos: de objeto de deseo). El sujeto, en esta fase original de su desarrollo biográfico, simplemente se proyecta empujado por la fuerza intencional de sus pulsiones volitivas; pero no hay nada predibujado en esas pulsiones como objeto intencional de esa tensión proyectiva, no hay ninguna entidad definida y delimitada que aparezca como punto de presa de esas pulsiones y atraiga su carácter «yecto». Esta intencionalidad pulsional o impulsiva, como *dynamis* de nuestras vivencias, está dada desde el principio, y sin embargo no existe contemporáneamente a ella en ese inicio una entidad determinada que funcione como polo objetivo de esa tensión intencional²¹³.

El término «impulso» refleja así el elemento dinámico o tensional de nuestra subjetividad, el motor que pone en funcionamiento la intencionalidad que proyecta nuestras vivencias y posibilita su despliegue. Dentro de esta subjetividad se incluyen también, por supuesto, los fenómenos corporales²¹⁴. Así, los movimientos corporales del infante en estos primeros estadios de la biografía de la subjetividad se entienden como el despliegue físico de impulsos volitivos aleatorios e irreflexivos, lo que daría cuenta del aspecto inconsciente, caótico y casi sin sentido de los movimientos reflejos del infante. El cuerpo del infante se mueve sin que podamos decir que haya un motivo explícito o delimitado para ese movimiento. Por supuesto, los impulsos que empujan la vida subjetiva del infante son impulsos instintivos relativos a objetivos propios de la simple conservación de individuo: adquirir alimento, evitar el dolor y las sensaciones negativas, posibilitar la comodidad. El cuerpo del infante, como el de todos los animales, se mueve por el intento de satisfacer estas necesidades básicas. Únicamente, ocurre que esos movimientos son en él totalmente espontáneos y aleatorios, debido al carácter inconsciente de las voliciones que los empujan. De modo que la consecución del objetivo implícito en ellos será puramente azarosa, y ni siquiera podrá ser reconocida como tal por la conciencia que lleva a cabo esa experiencia placentera. Lo que significa que hasta que no se haga posible una mínima atención consciente y reflexiva al mundo entorno y una mínima capacidad activa de deliberación motriz y volitiva esas satisfacciones seguirán generándose de manera irreflexivamente impulsiva.

La resistencia que posibilitará ese salto cualitativo de comportamiento es, en sus primeras fenomenalizaciones, una *resistencia táctil*. Serán los movimientos corporales los que *choquen* espacialmente con un cuerpo externo, y los que experimenten en ese choque el impedimento al impulso volitivo que los arrastra. Ahora bien, que sean los movimientos corporales los que experimenten táctilmente esa resistencia no significa

²¹³ Dentro de la historia propia del psicoanálisis el mismo concepto de «objeto de deseo» propio de una pulsión fue motivo de discrepancias profundas entre Freud y Jung en relación al concepto de «libido», hasta que Freud terminó reconociendo, por vías alternativas, la carencia de tal objeto de deseo fijo y original (cfr. Bueno Espinosa, Miguel Angel, “El papel del principio del placer y del principio de la realidad en la formación de la subjetividad racional”; en: *Éndoxa: Series filosóficas*, N° 36, 2015, págs. 195-212).

²¹⁴ “Dentro de una esfera, especialmente delimitada de esta suerte, nuestras impulsiones dinámicas tienen como consecuencia directa movimientos volitivos. Nuestro cuerpo es, por lo tanto, en primer lugar, el ámbito de nuestros miembros móviles.” Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, St. 106 [pág. 147].

que esa resistencia sea una propiedad material de los cuerpos físicos percibidos a través del tacto. Genéticamente hablando, en el momento original de la biografía de la subjetividad en el que nos hemos situado con nuestro análisis genético de nuestras facultades cognoscitivas, no puede decirse en sentido estricto que haya nada material que se resista. Simplemente se da la experiencia de una resistencia como pura cualidad modal presente en la percepción táctil. Por supuesto, esa resistencia se dará fenomenológicamente acompañada de una serie de contenidos materiales, los relativos a las sensaciones táctiles, visuales, etc. del ente en cuestión, que son efectivamente percibidas en el momento de experimentar esa resistencia. Sin embargo, todos esos contenidos materiales del fenómeno objeto de la percepción, correspondientes a lo que después será reconocido como las propiedades ontológicas del objeto externo que se nos resiste, aparecen en este momento todavía como elementos completamente «intensivos» e inmanentes a nuestra conciencia: son experimentados como intensidades igualmente inmanentes a las intensidades de dolor o presión que predicamos del lado interno de nuestra subjetividad. Esos contenidos materiales, esas propiedades ontológicas de los objetos intencionales, no pueden ser reconocidos de entrada como propiedades *de lo que* se nos resiste, ya que ese cuerpo que se nos resiste sólo alcanzará la consideración de entidad como tal, de la que podamos predicar ontológicamente esas propiedades, *gracias a que*, mediante la influencia modal estructural de la experiencia de resistencia, extrapolaremos fuera de nosotros todas esas propiedades objetivas y las consideraremos «extensivamente» como perteneciendo a una entidad diferente de nosotros; diferente y distinta, *a pesar de* que la percibamos siempre dentro de nosotros, inmanentemente a nuestra conciencia.

La peculiaridad que presenta la sensación formal de resistencia, y que hará posible justamente esa proyección hermenéuticamente «extensiva» de los contenidos materiales que la acompañan, es su *referencialidad opuesta a nuestra impulsión*, a la intencionalidad dinámica de nuestra conciencia. Los impulsos volitivos que arrastran nuestras vivencias, y que suponen la dinamicidad estructural de nuestra vida subjetiva, poseen, como indicamos en su momento, una direccionalidad *centrífuga*: fluyen desde el centro del sujeto (en sentido estricto: desde el centro de lo que en una etapa posterior de maduración será reconocido como sujeto) en dirección al objeto. Sin embargo, al experimentar una resistencia, originariamente una resistencia táctil física opuesta a un movimiento corporal, lo que se genera en el interior de esa conciencia solipsista que hemos descrito es, en cambio, y contra todo pronóstico, una *fuerza de dirección contraria* a la de la propia intencionalidad. En estos casos ocurre algo por definición imposible: el objeto intencional responde al impulso subjetivo *generando a su vez su propio impulso*, ante el impulso mediante el cual nuestra subjetividad es arrastrada hacia el objeto intencional éste reacciona impulsándose en dirección contraria²¹⁵. Ese tipo de impulso, esa *referencia externa* generada en la inmanencia, es imposible por definición en una conciencia idealista que posee por naturaleza una estructura de funcionamiento intencional. Pues, por norma, todas las intenciones, todos los impulsos, deben partir del propio núcleo agente y volitivo de la conciencia, y reunirse en él de nuevo debido al carácter solipsista de nuestra conciencia. Lo que hace, por tanto, imposible que se genere un impulso cuyo despliegue dinámico se revela absolutamente opuesto al funcionamiento inmanente y centrífugo de nuestras vivencias.

Esta explicación referente a un impulso centrípeto que emana desde el objeto intencional hacia el centro de la vivencia es, en honor a la sinceridad expositiva de

²¹⁵ “La experiencia de la impulsión volitiva se enlaza, en la experiencia de resistencia, con la experiencia de un impedimento de la intención. (...) Se experimenta un estado volitivo y afectivo de padecer, de ser determinado.” *Ibidem*, St. 103 [pág. 143].

nuestros argumentos, la única forma lógica que encontramos de describir con palabras lo que, en último caso, se reduce a una experiencia directa. Cada sujeto puede comprender fenomenológicamente por experiencia propia a qué nos referimos cuando intentamos describir esta peculiar y teóricamente imposible intencionalidad centrípeta. Para ello, basta con que experimente por sí mismo una resistencia táctil de este tipo. En el simple contacto entre la mano y la superficie de la mesa experimentamos, de manera adyacente a las sensaciones táctiles relativas a sus propiedades ontológicas, una fuerza de dirección contraria a la intencionalidad con la que nosotros nos proyectamos a ella. Al tocarla, al entrar en contacto táctil con ella, la mesa nos repele, se afianza en el espacio que ocupa, y se mantiene impertinente en el mismo punto extenso. Podemos definir esta extraña respuesta dinámica de los cuerpos extensos que experimentamos como resistencias táctiles con el concepto de «*impulsión excéntrica*» o «*impulsión trascendente*».

Por supuesto, nosotros, en calidad de sujetos perceptivamente maduros, sabemos que esa resistencia es propiedad de la mesa sólo porque ya somos capaces de conglomerar el conjunto de propiedades ontológicas aprehendidas intencionalmente en la vivencia perceptiva dentro de un único y mismo ente, según procesos constituyentes que todavía hemos de analizar²¹⁶; de tal manera que la experiencia de resistencia, en sí misma formal, es atribuida a los contenidos materiales de esa percepción. Pero este hecho no debe confundirnos respecto de la naturaleza epistemológica de la propia experiencia de resistencia. Ésta, como señalábamos, no es material, sino formal. No está por sí adherida a ningún contenido material, sino que se presenta de manera adyacente a ellos. Su aprehensión perceptiva es una experiencia modal, no de contenido.

Igualmente, allí donde nosotros ya poseemos, cognoscitivamente hablando, objetos intencionales de los que predicar determinadas propiedades ontológicas, la subjetividad que se encuentra encerrada en la «forma absoluta de la conciencia» carece, por definición, de ellos. Aún no existe ninguna división o frontera entitativa dentro del torrente caótico y confundido de sus vivencias. Lo que ella experimenta no es más que un *cúmulo indiferenciado de intensidades cualitativas* que carecen por completo de «extensividad», por mucho que ellas mismas signifiquen entidades extensas. Para que dentro de ese cúmulo indiferenciado de intensidades se perfilen entes distintos, así como un sujeto que tiende a ellos y que se relaciona de un modo u otro con ellos, es necesario que algo quiebre el flujo de vivencias que genera ese cúmulo con la suficiente intensidad como para romper definitivamente su unidad compleja e indiferenciada y generar dos bloques diferenciados de contenidos de conciencia. Es menester que algún contenido de conciencia produzca una ruptura inmanente a la propia corriente de vivencias, que algo manifestado en ellas rompa la corriente en dos. De esa manera, al separarse dos dimensiones dinámicas completamente distintas, la conciencia ya no sería una continuidad unitaria y, por ello, indiferenciada, sino que tendría ya algún elemento estructural que posibilite una funcionalidad activa y delimitadora, es decir, el reconocimiento de una diferencia. Al producirse esa ruptura será posible, en definitiva, la reflexión ejercida desde una vivencia hacia otra.

Pues bien, esa quiebra va a generarse a partir de las experiencias de resistencias táctiles bajo la forma de una *detención*. Será la experiencia de resistencia la que hará posible que contenidos de conciencia idealistas en igual grado sean empero distinguidos hermenéuticamente como internos o externos, y ello a partir de la detención paulatina y periódica de la corriente de vivencias que fluía de forma indiferenciada y uniforme sin ningún obstáculo en su camino. A partir del obstáculo que supone para nuestra

²¹⁶ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.

intencionalidad el impulso externo de dirección contraria que experimentamos en la resistencia táctil es como podemos llegar a ser conscientes de nosotros mismos y de la existencia de «algo-otro-de-sí», a pesar de que ambas entidades, en último término, siguen siendo contenidos igualmente inmanentes a nuestra conciencia.

Lo que produce esa exteriorización hermenéutica de ciertos contenidos de conciencia será el hábito conductual adquirido de interpretación de ciertas resistencias como predicables de nosotros mismos (resistencias internas), en oposición a otras resistencias cuyo impulso resistente no se corresponde con nada interior nuestro (resistencias externas). Este proceso será estudiado con más detalle en el siguiente apartado de este mismo capítulo, cuando remitamos al experimento fenomenológico crucial de tocar nuestro propio cuerpo y tocar otro cuerpo²¹⁷. Baste aquí, para lo que nos interesa en esta primera aproximación al estatuto fenomenológico de la diferencia entre hetero y autoconciencia, con señalar que la dinámica pulsional espontánea e inconsciente a la que aludíamos anteriormente, en su despliegue azaroso, encuentra resistencias táctiles que, en su modalidad, presentan diferencias determinantes. Así, no resultan en absoluto equivalentes, en términos de modalidad empírica y hermenéutica, las experiencias táctiles en las que el objeto intencional que se resiste es nuestro propio cuerpo y las experiencias táctiles en las que el cuerpo que se resiste es experimentado como extraño a nosotros.

En las primeras, al ser nosotros mismos los que generamos esa resistencia, cuando, desde el órgano táctil que ejecuta la percepción primera, encontramos ese impulso trascendente de dirección opuesta, experimentamos *a la vez* igualmente en nosotros, inserto en el mismo flujo inmanente de vivencias del que surge esa percepción, y gracias a la capacidad ubiestésica de nuestro propio cuerpo, una experiencia de afección pasiva²¹⁸, la correspondiente a la parte del cuerpo que está siendo tocada, en la que se da también una intencionalidad centrífuga refleja idéntica a la que arrastra a la vivencia táctil que experimenta esa resistencia. Este tipo de experiencias, repetido suficientemente, genera un *hábito conductual* de reconocimiento de una *repetición dentro de la diferencia*: dentro del flujo dinámico de objetos intencionales, el hábito empírico adquirido reconoce un *patrón de repetición* en la divergencia cualitativa de lo experimentado, justamente el correspondiente a esa equivalencia inmanente del impulso resistente con la intencionalidad de la vivencia pasiva. De esta manera, la detención dinámica que supone la experiencia de la resistencia comienza a perfilar una *figura*, un *límite*, un *topos* semántico, dentro del cual se incluyen los fenómenos de todas aquellas vivencias en las que el objeto intencional que se resiste presenta a la vez esa vivencia pasiva paralela e inmanente a la corriente de vivencias. Obviamente, a este *topos* de referencialidad interna la conciencia solipsista idealista no lo puede reconocer todavía como sujeto, como «yo»; ello no anula, con todo, que éste sea precisamente el germen de esa autoconciencia, que sea el origen de la generación de un núcleo subjetivo del que dependerá la identidad de la conciencia y del sujeto.

Frente a este tipo de experiencias se enfrenta, por su modalidad inversa, las vivencias en las que el impulso resistente no recibe esa equivalencia inmanente a la

²¹⁷ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.3.4.

²¹⁸ Es importante no entender, tanto en este argumento como en su complemento detallado que expondremos en el apartado 2.3.4 de este mismo capítulo, los calificativos de «activo» y «pasivo» en el sentido lógico aclarado anteriormente, y con el que son usados en los términos «síntesis pasiva» y «síntesis activa». Todas las percepciones involucradas en estos dos argumentos que calificamos como «activas» *no son*, a pesar de ello, activamente ejecutadas por la conciencia, en el sentido de deliberada y atentamente desplegadas; pero sí poseen, con todo, una direccionalidad centrífuga que las diferencia de las vivencias reflejas, a las que justamente por ello denominaremos «pasivas».

corriente de vivencias de la que surge la vivencia intencional que encuentra esa resistencia. Al proceder esa resistencia del mismo objeto intencional de la vivencia que experimenta la resistencia, es imposible encontrar dentro de las vivencias una intencionalidad, un impulso, equivalente al que experimentamos en esa «impulsión excéntrica». Siguiendo el mismo criterio de repetición en la diferencia, un número suficiente de experiencias de este tipo generará igualmente un patrón conductual hermenéutico, que delimitará topológicamente a ese tipo de vivencias cuya resistencia no se corresponde con nada interior. Lo que define, entonces, fenomenológicamente a este tipo de vivencias es que en su experiencia la llamada a «algo-otro-distinto-de-sí» que supone el peculiar «impulso excéntrico» o «impulso trascendente» no recibe ningún correlato inmanente en el seno de la corriente de nuestras vivencias, es imposible de ser identificado con algo exactamente igual de interno a la conciencia que el mismo fenómeno de la resistencia²¹⁹. Esto es, la referencia externa que implica la resistencia *no puede ser absorbida* en el seno solipsista de la conciencia idealista absoluta, al modo como ocurre con el resto de contenidos de conciencia y de vivencias. Por ello, cuando se genera esta resistencia sin respuesta inmanente, automáticamente la propia vivencia comienza a *extrapolarse*, a proyectarse hacia el exterior, dado ese carácter de inasumible que presenta.

La repetida experiencia correlativa de estos dos grupos de fenómenos perceptivos táctiles, de estas dos modalidades de resistencia, es la que, estrictamente hablando, genera la distinción topológica entre ellos. Es enfrentándose entre sí, a partir de su modalidad radicalmente diferente, como estos dos grupos de vivencias terminan diferenciándose y distanciándose en el seno de la conciencia. Se provoca de este modo una *ruptura inmanente* a la propia conciencia, que cumple los requisitos metafísicos impuestos por nuestra naturaleza metafísica idealista que exigen el carácter inmanente del elemento que provoca esa quiebra. La subjetividad se divide hermenéuticamente en dos regiones funcionales, en dos corrientes diferenciadas modalmente en su dinámica, tomando como eje de esa división la proyección del «impulso excéntrico» implicado en la resistencia táctil. De un lado quedan las vivencias en las que esa llamada a «algo-otro», potencialmente inasumible en el seno de la subjetividad, es, en cambio, finalmente absorbida, en virtud de que encuentra un correlato interno a esa llamada. Del otro lado se sitúan las vivencias en las que la llamada a «algo-otro» inasumible permanece en último término como tal, y, por lo tanto, resulta del todo imposible absorberla en el seno confuso e indiferenciado de la conciencia solipsista absoluta.

La contraposición entre estas dos corrientes dará lugar, finalmente, con la suficiente repetición habitual, a la reflexión autoconsciente capaz de encontrar, en las vivencias previas, los dos polos estructurales que presentan necesariamente: el polo del sujeto, relativo a lo propio, a lo cercano, y el polo del objeto, referente a lo «distinto-de-sí», a lo otro, a lo extraño. En verdad, la reflexión surge como simple *reflejo* entre los dos bloques de corrientes: son las mismas vivencias las que, por así decirlo, chocan entre sí en el confuso seno de la conciencia absoluta, y al chocar provocan justamente la conciencia de su división. Al ser imposible reabsorber esas dos corrientes diferenciadas en torno al eje de la resistencia táctil, del «impulso trascendente» de lo «otro resistente», la conciencia deja de estar colmada por una única gran y compleja vivencia indiferenciada, para pasar a estar ocupada con, al menos, dos bloques distintos de experiencias. De ahí que, en el reflejo y choque de uno con otro, se genere la reflexión y la autoconsciencia.

²¹⁹ “La cosa es para nuestra existencia no tanto un polo de atracción como un polo de repulsión. Nos ignoramos en ella, y es esto lo que hace de la misma cosa [externa].” MM, II - III, p. 374 [II - III, pág. 338].

Podemos así establecer una tesis epistemológica determinante para la historia genética de nuestra subjetividad que estamos elaborando como descripción metafísica de ella: el *juicio*, y, en concreto, el *juicio reflexivo* como primera forma originaria de juicio explícito y atento, surge como mero *producto dinámico* del despliegue biográfico de la propia corriente de vivencias, una vez ésta provoca por sí misma la reflexión a partir de su diferenciación interna. No se trata, por tanto, de una facultad cognoscitiva innata, ni poseída por un sujeto trascendental: el simple funcionamiento dinámico de la experiencia es el que da lugar a la reflexión.

El choque reflejo y reflexivo entre los dos bloques de vivencias ejecuta entonces de modo mecánico una *redistribución* de las mismas y de sus contenidos de conciencia, según reaccionen de un modo u otro a esa llamada externa presente en la experiencia de resistencia. Por un lado, todas aquellas vivencias, y, correspondientemente, sus contenidos de conciencia, en las que la llamada externa del «impulso excéntrico» de la resistencia sea respondida a su vez por una intencionalidad igualmente experimentada por el mismo sujeto, serán distribuidas e interpretadas como *propias*, como colocándose del lado de lo que constituye al mismo sujeto. En cambio, aquellas vivencias, y sus correspondientes objetos intencionales, en las que la llamada externa provocada por la resistencia no encuentre ninguna respuesta inmanente, ningún correlato interno que permita reabsorber esa intencionalidad trascendente en el mismo seno idealista de la conciencia, serán separadas del lado interno de la conciencia, alejadas, literalmente extrapoladas, para ser interpretadas como «*algo-otro-de-sí*», como algo *distinto* y *extraño*. Al no poder ser identificadas con algo inmanente, pero resultar igualmente innegable su propia realidad metafísica como algo que nos impone su propia impulsividad, su propia dinámica existencial, la conciencia se ve forzada a interpretar eso que se resiste como siendo otro ser, otra entidad, «algo-otro» separado por su mismo carácter impulsivo de dirección opuesta, y cuya realidad, entonces, radica precisamente en su oponerse a nuestra intencionalidad.

De esta manera quedan entonces constituidos los dos polos de las vivencias: el sujeto, entendido, obviamente, en este estado prematuro de la conciencia, simplemente como lo idéntico a sí, como lo propio, será situado en el lado interno, comprendiendo el bloque de vivencias capaces de ser absorbidas o asumidas por la conciencia; el objeto, lo dado frente a sí, lo «otro-de-sí» inasumible, comprenderá, por el contrario, todas aquellas vivencias que presenten una respuesta «extensiva» a la resistencia. Sujeto y objeto, conciencia y mundo, no suponen, por tanto, entidades sustanciales previas e independientes al despliegue empírico de la subjetividad. Todo lo contrario: se generan empíricamente de forma adyacente a la dinámica propia de las vivencias, surgen como *derivados dinámicos* del choque de dos corrientes de fuerzas de dirección opuesta, y que en su enfrentarse, en el punto de la frontera, se delimitan modalmente entre sí.

En esta formación dinámica de la conciencia y del mundo, del objeto y del sujeto, de lo propio y de lo ajeno, podemos señalar *tres hechos* determinantes para la consideración metafísica de nuestra subjetividad; hechos en los que seguiremos profundizando en los sucesivos análisis que realicemos de este mismo proceso desde diferentes perspectivas. En primer lugar, como hemos podido comprobar, ambos conceptos, las dos entidades de lo propio y lo extraño, no se manifiestan fenomenológicamente en su origen como entidades delimitadas, como entes o sustancias previamente conformados. El sujeto, en el momento de ser consciente de sí, no lo es por encontrarse a sí mismo como un ente idéntico y subsistente en el seno del devenir vivencial de su experiencia. Por el contrario, si el sujeto llega a ser consciente de sí mismo, lo es simplemente como la *delimitación topológica* de una serie de vivencias y de contenidos de conciencia que se reúnen en un mismo bloque funcional

único e idéntico sólo debido a su mismo comportamiento dinámico, en virtud de una peculiar funcionalidad, pero no porque entre ellas haya efectivamente una afinidad sustancial justificable desde la afirmación de la existencia de un sujeto previo a ellas. No hay, entonces, nada sustantivo aquí semejante a un «yo» que se piense a sí mismo como siendo idéntico y permanente en sus pensamientos²²⁰. Lo que hay, más bien, es una *constancia dinámica de modalidad* experimentada en las vivencias según un *hábito conductual* generado por su propio devenir. Se trata, de nuevo, del efecto habitual de un «principio de la repetición y la diferencia»: la conciencia del sujeto, en tanto que lo idéntico, lo propio, lo cercano, emana de la *constancia* experimentada dentro de un flujo en devenir de vivencias. Se da un patrón dinámico, el de las vivencias que se absorben entre sí, y ese patrón es el que permite distinguir lo que *repite* ese patrón de aquello que diverge respecto de él.

Exactamente lo mismo ocurre respecto de todas las vivencias que son separadas del sujeto. También en ellas reconocemos una regularidad legislativa originada dinámicamente por costumbre empírica a partir del mismo fluir de las vivencias. En este caso, dicha regularidad o constancia remite a las resistencias cuya referencia «extensiva» no es equilibrada desde el interior o absorbida en la conciencia que las experimenta. A partir de ella, de la misma manera que la conciencia se reconoce en su distanciarse de lo «otro-de-sí» que diverge de ella como la constancia idéntica de lo propio, el mundo, lo extraño, los entes distintos a nosotros, se revelan precisamente como distintos y «otros-de-sí» en su continuo e imperturbable *no ser absorbidos* por la conciencia propia.

Se cumple así igualmente el principio dinámico de la repetición en la diferencia, evidenciándose éste como principio *epistemológico* del funcionamiento habitual y dinámico del despliegue de nuestras vivencias. Comprobaremos igualmente más adelante²²¹ que la propia constitución unitaria de los entes responde a este mismo principio, aplicado aquí, no ya simplemente a las vivencias que se extrapolan en su divergencia, sino a las constancias ontológicas regulares que experimentamos dentro de esas mismas vivencias ya extrapoladas: la unidad entitativa de los entes se nos revelará, desde un adecuado análisis fenomenológico, como la regularidad legislativa a la que llegamos a acostumbrarnos por experiencia dentro del caos diferencial de contenidos de conciencia que extrapolamos como lo externo, y que carece por sí mismo de principio de individuación²²². Considerar un ente como idéntico y unitario supondrá entonces reconocer una *legalidad interna* en sus manifestaciones, una constancia en la divergencia, una repetición en la diferencia.

De este modo, este principio lógico de la repetición en la diferencia que hemos localizado tiene dos versiones: una versión *epistemológica*, como principio que explica la génesis de los hábitos hermenéuticos que permiten la distinción topológica entre lo

²²⁰ Nótese la distancia que separa este análisis dinámico de la conciencia del mismo análisis, ontológicamente dirigido, que realiza Descartes en su famosa «Meditación segunda»: “¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza.” Descartes, René, *op. cit.*, II, p. 22 [II, pág. 26]

²²¹ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.

²²² “Se van destacando objetos del caos sensitivo a medida que a los efectos que nos comunica regularmente un agregado sensitivo les atribuimos una fuerza, casi de tipo volitivo, que residiría en ese agregado y que se manifiesta en sus propiedades. Tropezamos también en los efectos de los objetos con uniformidades que son inesperadas para nosotros y que no guardan ninguna congruencia con nuestros deseos. (...) Sólo cuando podemos subordinar todo esto a las uniformidades que nos son conocidas se nos descubre una “legalidad” como poder que domina todas estas impresiones aisladas.” Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, St. 116 [pág. 156].

propio y lo ajeno, el sujeto y el mundo externo, y, en general, la delimitación entitativa de todo contenido de conciencia; y como principio *metafísico*, que supone la causa lógica de la institución de los entes como unidades ontológicas idénticas y estables.

El segundo hecho determinante que podemos derivar del proceso dinámico de conformación de la autoconsciencia y de la conciencia de la alteridad que hemos descrito genéticamente lo constituye el *origen «bilógico»* de ambos conceptos. Si, como acabamos de señalar, sujeto y objeto, lo propio y lo extraño, son sólo términos que designan comportamientos dinámicos topológicamente diferentes, y esa diferencia reside en la constancia que cada cual presenta frente a la divergencia de lo otro de ellos, esto significa que ambos *se requieren entre sí* para distanciarse *en su frontera*. Pues, obviamente, lo que desde la región de lo idéntico o inmanente se experimenta como divergente o diferente de sí resulta ser lo que constituye la constancia experimentada en el bando opuesto, esto es, la regularidad que permite la delimitación del bloque de vivencias externalizado. Si soy capaz de reconocerme en las vivencias en las que me experimento a mí mismo, lo hago *sobre el trasfondo* de aquellas vivencias en las que se genera una intencionalidad de la cual no puedo responder, de la cual no puedo responsabilizarme, o que no puedo asumir; y, a la inversa, si soy capaz de delimitar topológicamente esas vivencias con «impulsos excéntricos» es precisamente porque las enfrento a la constancia que presentan las vivencias absorbidas en mi identidad. De ahí que sea en la frontera, en el *límite*, en el punto de choque entre ellas, donde realmente se genera la reflexión crítica que separa los dos bloques, y que permite precisamente su delimitación²²³.

Sujeto y objeto, «yo» y mundo, suponen, entonces, entidades «bilógicamente» determinadas. Resulta imposible atender a la identidad de un sujeto, en tanto que la condición dinámica que le aporta estabilidad y constitución entitativa a la capacidad agente de nuestras vivencias, sin remitir *a la vez* a aquello que diverge de esa identidad; y, a la inversa, es contradictorio hablar del mundo como lo «otro-de-sí» sin hacer *a la vez* referencia a ese «sí mismo» del que el mundo se separa. Por eso sostenemos que son conceptos «bilógicos», por su mutua dependencia lógica de determinación. Uno y otro se necesitan en su constitución entitativa, no podrían generarse como entidades claramente delimitadas y separadas entre sí si no se generase entre ellas el choque en la frontera que supone el elemento de la resistencia. De ahí que señaláramos anteriormente que es la experiencia de resistencia la que provoca una quiebra interna lo suficientemente intensa como para explicitar la misma estructura intencional de nuestras vivencias. A partir de aquí, el hecho de reconocer en todas las vivencias un polo subjetivo y un polo objetivo será simplemente el producto dinámico de atender a la barrera fronteriza que separa ambos polos de la vivencia, al punto de choque y de separación que marca hasta dónde llega el elemento absorbible de la vivencia y dónde empieza el elemento extraño y separable.

Este hecho nos da a su vez una pista que será de gran utilidad cuando, una vez consolidado el proyecto de «metafísica del cuerpo propio» que debemos elaborar como complemento de esta aproximación metafísica al concepto de «ente», dirijamos nuestra atención al proceso de institución de los objetos del mundo externo²²⁴. En efecto, la experiencia primigenia de institución entitativa del sujeto y del mundo como regiones

²²³ “Un yo se da para nosotros en cuanto lo distinguimos de un mundo exterior y la expresión mundo exterior sólo tiene sentido en la medida en que éste se demarca con respecto al yo. Si nos imaginamos suprimido uno de los hechos, también el otro desaparece. Si se extinguiera la autoconsciencia ya no habría ningún exterior para los objetos, faltaría la ocasión para la relación de lo propio o interior con lo exterior.” *Ibidem*, St. 124 [pág. 163].

²²⁴ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado III.

topológicamente diferenciadas en la frontera, en el límite de contacto y de distinción entre sí, en virtud del efecto dinámico de la aplicación del «principio de repetición en la diferencia», será la base sobre la cual podremos explicitar el reconocimiento de la individuación entitativa de cualquier ente intramundano con el que nos relacionemos. Si antes preludivamos ya que la constitución ontológica de los entes se nos desvelará como la constatación de una regularidad intrínseca a ellos que no se cumple en su entorno fenomenológico, ahora podemos completar esta afirmación sosteniendo que esa regularidad encuentra su individuación entitativa en la frontera, en la diferencia topológica de fenómenos. Lo constante e idéntico, según ese principio regular comprobado por experiencia, se delimitará entitativamente del resto en su figura, en los bordes dinámicos en los que se despliega esa constancia. El concepto formal de «figura» o «límite» será entonces el elemento determinante de la institución ontológica de los entes cuya naturaleza ontológica buscamos describir en este capítulo.

Por último, la tercera consecuencia que podemos derivar del proceso genético de constitución de la autoconsciencia y del mundo externo que hemos descrito como una demarcación topológica de vivencias remite al carácter *inductivo* del supuesto «descubrimiento del mundo externo». Si el «yo» que ejecuta el proceso reflexivo de autoconsciencia no es, en último término, un ente sustantivo, una entidad previa a ese proceso, y si tampoco el mundo externo es una sustancia previa a nuestra proyección «extensiva» de ciertos contenidos de conciencia, sobre la base de los «impulsos excéntricos» experimentados, entonces, en sentido estricto, resulta imposible una explicación del pretendido descubrimiento del mundo externo que se ejecute según procesos causales o teoréticos: la conciencia no llega a ser consciente de la existencia de un cuerpo externo y anterior a sus fenomenalizaciones idealistas mediante una inferencia causal que tome esas fenomenalizaciones como los efectos de una causa previa según el modelo moderno de argumentación, ni tampoco mediante una contemplación depurada del fenómeno objetivo de la vivencia perceptiva²²⁵.

En verdad, sería imposible una inferencia causal de este tipo que procediera de la constatación topológica de lo «otro-de-sí» como aquello que gira y fluye al otro lado del eje de la resistencia. Y ello porque, como hemos insistido en señalar, la resistencia no supone ningún contenido material de los fenómenos que percibimos. De modo que nunca puede ser entendida como una apariencia representacional que remitiera a algo anterior a ella. De ahí que la constatación de la existencia de un mundo externo a nuestra conciencia no posea la forma de una deducción causal. No se trata de deducir la causa desde el efecto, como hace la epistemología moderna tradicional, sino del *reconocimiento ineludible y directo de la presencia metafísica de «algo-otro»* que se me resiste, y que justo en su resistírseme se evidencia como siendo tan presente e innegable como lo soy yo, habida cuenta de que ambos sólo somos por separado allí donde somos juntos en choque. De este modo podemos comprobar cómo nuestro acceso al concepto de «mundo externo» es un acceso indirecto o *negativo* bajo la forma de una referencia a «algo otro-de-mí» que no puede entrar en mi conciencia como un contenido idealista de mis vivencias, de lo que no puedo apoderarme, y que, en esa justa medida, se revela como externo e independiente de ella.

De hecho, la calificación de «externo» que tradicionalmente incluimos dentro del sintagma «mundo externo» para referirnos a nuestro mundo entorno, a ese entorno metafísico en el que se despliega nuestra vida que describimos en el capítulo anterior, tal calificación de «externo» resultaría, en último término, un pleonasma. Pues, por una necesidad metafísica derivada de su mismo proceso genético de institución, el mundo

²²⁵ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.

siempre será, por definición, *externo*: el concepto de «mundo» implica por sí mismo, debido al modo como lo adquirimos, su carácter de externo y distinto de la conciencia que lo vive como su mundo a pesar de englobarlo en su seno idealista. No podríamos ser conscientes de un mundo en el que existimos tanto nosotros como todos los entes con los que nos relacionamos si no se diera en nuestra experiencia un *límite* perceptivo que estableciera una frontera entre la inmanencia idealista pura de la conciencia, aquello sobre lo que «puedo poder» y que encuentro como contenido puro de mi conciencia, y lo que juzgo como externo a ella, que la engloba y la rodea. El mundo, por definición, se entiende como lo «otro-de-sí», como lo distinto de mí; y esa distinción entre mí mismo y el mundo surge a partir de la referencia externa que implica la resistencia, gracias a la cual soy capaz de distanciarme reflexivamente de ciertos contenidos de conciencia que no reconozco como constituyentes del núcleo idéntico de mi ser, a pesar de ser, forzosamente, inmanentes a mí. De ahí que el mundo, por necesidad, se genere como «externo».

De manera que el conocimiento de un mundo externo, la confianza en la existencia de «algo-otro» distinto de nosotros, cuyo darse fenomenológico como separado abre la puerta a la maduración perceptiva y cognoscitiva de nuestra conciencia, no puede más que ser una *creencia*, una inducción realizada a partir de los caracteres modales de determinadas vivencias. Si el descubrimiento del mundo externo surge en el seno de una conciencia idealista solipsista absoluta a partir de una experiencia de resistencia que quiebra literalmente en dos esa conciencia solipsista, entonces es necesario admitir que la trascendencia sólo surge desde la inmanencia, que la alteridad sólo puede surgir en el interior de la mismidad y como parte de ella. Ya que la experiencia de resistencia siempre remite, y nunca puede dejar de hacerlo, a una propiedad formal percibida *por esa* conciencia, que, en este sentido, se manifiesta siempre necesariamente *dentro de ella como su contenido*. Si, a partir de la consideración de que lo que se nos resiste es algo externo a nosotros, llegásemos a afirmar que la experiencia de resistencia percibe una propiedad material de los entes externa igualmente a nuestra conciencia, estaríamos sosteniendo el absurdo de afirmar que la conciencia que percibe esa propiedad estaría percibiendo algo que queda completamente allende sus fronteras. Nuestra conciencia puede experimentar la resistencia, e instituir una objetividad externa a ella a partir de esa experiencia con los materiales objetivos que fenomenológicamente se manifiestan correlativamente a ella, sólo porque esa misma experiencia de resistencia es también inmanente al flujo de vivencias de esa conciencia al que ella tiene acceso.

Por ello, la percepción de la realidad externa, la conciencia de una objetividad externa a nuestra subjetividad, no puede más que ser *mediata*²²⁶. Nunca percibimos directamente la “realidad” de lo real, nunca tenemos un acceso directo a la existencia objetiva de los entes intramundanos que denominamos reales. La realidad nunca se nos manifiesta directamente como tal; sobre todo, nunca revela de forma inmediata su carácter de externa a nuestra conciencia. A esa consideración sólo podemos llegar mediatamente a través del aprendizaje hermenéutico que nos permite la externalización de los contenidos de conciencia que percibimos de forma correlativa a la experiencia de resistencia. Es ella la que, con su llamada a algo externo incapaz de ser subsumido en la inmanencia de la conciencia, *nos enseña* a proyectar fuera de nosotros ciertos contenidos de conciencia. De la realidad externa sólo conocemos, por tanto, su

²²⁶ “No es posible facilitar el fundamento de nuestra creencia en el mundo exterior valiéndose de ninguna exageración como, por ejemplo, la de suponer una experiencia volitiva directa de resistencia, o mediante la ficción psicológica de un “darse inmediato” de cualquier género.” Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, St. 103 [pág. 144].

existencia frente a nosotros, su «estar-presente» con una presencia que metafísicamente limita nuestro ser ontológico; pero nada sabemos acerca de la constitución ontológica de eso externo que se nos resiste. De ahí que sea legítimo y necesario sostener una metafísica realista, a pesar de que ese realismo deba ser, también necesariamente, de corte epistemológico por su carácter hermenéutico.

2.2.1 – La crítica heideggeriana a la tesis de Dilthey

Se podría afirmar, en contra de esto, y como hace el propio Heidegger cuando desarrolla su crítica a Dilthey, que nuestra exposición confunde ilegítimamente los conceptos de «mundo» y «mundo externo», cuando en realidad el «mundo externo» es solamente una parte de nuestro mundo²²⁷. Lo que puede llevarnos a pensar esto es la comprensión de que ciertos elementos, como, por ejemplo, los unicornios, o los ángeles, pertenecen a nuestro mundo, en tanto que entidades conceptuales que manejamos y que afectan a nuestra vida psíquica, pero, en cambio, *no existen* en el mundo externo a nuestra conciencia.

Sin embargo, esta afirmación, aparentemente correcta, incorpora en sí misma una segunda confusión, al identificar injustificadamente el «mundo externo» con el «mundo espacio-temporal y material». Entidades como el unicornio o los ángeles no existen, efectivamente, en el mundo externo en tanto que mundo material, ya que su misma esencia no se ha realizado nunca en ninguna entidad ontológica efectivamente dada en ese mundo material según la misma legalidad de lo que en él se entiende por existir; pero sí existen, con todo, en el mundo externo en tanto que circunstancia metafísica englobante de todo cuanto pertenece a nuestra vida, pues ésta sólo requiere, para la pertenencia de un ente a ella, su manifestación fenomenológica como término intencional de una relación entitativa cualquiera. Lo cual, por supuesto, abarca muchas más posibilidades que la simple percepción sensible externa referente a entidades materiales. Finalmente, un mundo así concebido es el que en nuestra argumentación hemos descrito precisamente como mundo externo, y lo que, en la tradición fenomenológica, se denomina simplemente «mundo».

Cabe entonces preguntarnos, no obstante, qué necesidad lógica sigue imponiéndonos la obligación de denominar a ese mundo, que no se reduce al mundo material y extenso, como mundo «externo». ¿Por qué seguir llamándolo así, si hemos comprobado desde varias perspectivas que precisamente la continua y reiterada tendencia de la tradición a considerar el mundo como externo en tanto que extenso es la causa de todos los malentendidos referentes a la legitimidad de la metafísica como ciencia real? ¿No sería, no sólo más sencillo, sino terminológicamente más exacto, prescindir por completo de esa consideración del mundo como externo a la conciencia, y eliminar esa apelación a «algo-otro-de-sí» que define el estar-en-el-mundo? Si esto es lógicamente posible, entonces Heidegger estaría completamente en lo cierto cuando critica el argumento de Dilthey sosteniendo que el sujeto, en un momento lógicamente anterior a la aprehensión consciente y explícita de su mundo, ya es, y no puede dejar de ser, un ser-en-el-mundo por su misma condición existencial.

La respuesta a estas preguntas reside en el mismo argumento que acabamos de desplegar, a partir del cual puede comprobarse fácilmente la confusión presente a lo largo de la tradición metafísica a la hora de comprender correctamente el carácter de externo del, verbigracia, mundo externo. Sólo allí donde esa exterioridad es entendida como verdadera realidad material externa y extensa puede la crítica de Heidegger ser

²²⁷ “La «conciencia de la realidad» es –ella misma– un modo del estar-en-el-mundo.” GA2, I – 6, §43, St. 211 [I – 6, §43, pág. 232].

aceptada, pues es en ese terreno lógico en el que efectivamente el sujeto es siempre un ser mundano antes de, y con independencia de, saber que tiene mundo. La subjetividad no necesita, como hemos comprobado, alcanzar una realidad externa y conocerla en cuanto tal para poder saber que existe un mundo en el que ella vive como la condición metafísica de posibilidad de su existencia y de la de todos los demás entes intramundanos. En este sentido Heidegger tiene razón: no es en absoluto necesario que una resistencia o impulsión excéntrica posibilite para nuestra conciencia la concepción «extensiva» de ciertos contenidos, generando su proyección hermenéutica al exterior, en la medida en que ese mismo mundo ya está siempre dado fenomenológicamente como contenido de esa conciencia y, por lo tanto, no necesita ser instituido en cuanto tal contenido. El mundo siempre está imperturbablemente dado ahí ante nosotros, sin necesidad de que ninguna experiencia de resistencia genere en nosotros la fenomenalización idealista de los entes intramundanos que lo arrastran en sus fenómenos como el contexto de su mismo darse fenomenológico.

Ahora bien, precisamente en la medida en que la crítica de Heidegger está en lo cierto allí donde los conceptos de «mundo externo» y «mundo» en general todavía se distinguen esta crítica debe ser finalmente considerada por nosotros como errónea y rechazada por completo. Ya que la equiparación que hemos realizado entre los conceptos de «mundo externo» y «mundo» elimina la misma condición teórica que hace posible la crítica de Heidegger al negar que lo que la experiencia de resistencia produzca sea simplemente la explicitación de un contenido de conciencia ya antes atendido como mundo. Por el contrario, desde el momento en el que ese carácter externo del mundo no es ya más concebido como verdadera extensión material, sino como una propiedad semántica hermenéuticamente proyectada sobre determinados contenidos de conciencia, la misma base lógica de la crítica de Heidegger se pierde al atender ésta a una cuestión completamente diferente.

En realidad, Heidegger no ha atendido, en nuestra opinión, correctamente al argumento de Dilthey, y ha desviado consecuentemente su crítica hacia un punto lógico que, estrictamente, no está presente en él, en la medida en que Heidegger no acepta la posibilidad de un análisis lógico que formule como posible la adquisición empírica y biográficamente *a posteriori* de las condiciones trascendentales que determinan el funcionamiento y la existencia del *Dasein*. Él, en cambio, toma los existenciales como trascendentales puramente *a priori* de la subjetividad, y en esa medida no acepta que un análisis genético como el nuestro pueda encontrar un origen empírico en la condición existencial del ser-en-el-mundo²²⁸. Un planteamiento de este tipo no supone una verdadera fenomenología de la subjetividad, porque supone un análisis que la entiende ya formada, negando la posibilidad de la pregunta genética por su misma formación y por las consecuencias de ésta en su condición madura actual.

Por lo tanto, por culpa de sus mismas disposiciones teóricas, cuando atiende al concepto de «mundo» desplegado en el argumento de Dilthey no puede entender que ese mundo descubierto a través de la experiencia de resistencia no estaba, en sentido estricto, dado verdaderamente antes de ella como mundo del *Dasein*. Puesto que éste no es capaz en absoluto de ser consciente de ese mundo antes de tal experiencia. La

²²⁸ “Los proyectos que, según *Sein und Zeit*, engendran para nosotros la inteligibilidad de lo real, presuponen ya que el sujeto de la existencia cotidiana levante el brazo desde que clava y forja, dirija su mirada desde que consulta su reloj, se oriente desde que viaja en auto. Que un existente humano pueda cumplir esas diferentes tareas no resuelve ninguna dificultad, ya que se han juzgado “evidentes” su capacidad de actuar y de mover su cuerpo, su facultad de percibir.” Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, Avant-Propos, p. V [Edición española: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976, trad. Enrique Alonso, Prólogo, pág. 7].

peculiaridad existencial del «ser-en-el-mundo» del Dasein sólo es posible mediante la adquisición de las capacidades cognoscitivas suficientes para la atención entitativa a los contenidos fenomenológicamente manifestados en su conciencia. De lo contrario, la conciencia dominada por la forma absoluta de funcionamiento no puede jamás llegar a tener conciencia de su mundo por sí misma al quedar su atención aprehensiva completa e irremediamente ahogada en la misma fenomenalización de sus contenidos. Así, se cumpliría que el Dasein es un ser-en-el-mundo, en tanto que sus mismos contenidos de conciencia requieren de tal condición metafísica de fenomenalización para darse, pero sería estrictamente incorrecto concebir al mismo Dasein como lugar de acontecimiento del ser, esto es, como ese peculiar ser cuyo ser consiste en el cuidado del resto, en la medida en que él mismo permanecería siempre inconsciente tanto de sí como de lo «otro-de-sí». Nunca el Dasein llegaría, por tanto, a ser Dasein en cuanto tal, es decir, a ser el pastor del ser ni a habitar en el ser, si no fuera porque la experiencia de resistencia genera en su conciencia el aprendizaje cognoscitivo necesario para aportarle la misma conciencia explícita y atenta de ese ser.

2.3 – La apertura inmanente a la trascendencia y la resistencia como elemento trascendental.

Habida cuenta de que, según los argumentos que acabamos de exponer, el cuerpo propio es el verdadero agente del descubrimiento del mundo externo que nos permite atender a los entes intramundanos cuya naturaleza metafísica entitativa buscamos conocer, y que dicha capacidad del cuerpo propio está fundamentada en el sentido del tacto como su motor gnoseológico principal, la primera tarea que se nos impone, para poder avanzar con exactitud fenomenológica y descriptiva en nuestra investigación metafísica, es la de hacer una *fenomenología del sentido del tacto* lo suficientemente exhaustiva como para permitirnos utilizar los datos epistémicos aportados por ese sentido en nuestro conocimiento de los entes. Se trata, efectivamente, según los criterios metodológicos básicos que la filosofía idealista moderna impone, de analizar las condiciones, el funcionamiento, las limitaciones y las aportaciones propias del sentido del tacto, en tanto que sujeto de un específico tipo de conocimiento, para poder así afirmar con propiedad qué es exactamente lo que conocemos a través del tacto, cómo lo conocemos, hasta dónde conocemos con él, y cuáles son sus limitaciones. Si el sentido del tacto va a ser considerado por nosotros como agente cognoscitivo, es necesario que lo tratemos como tal, y que realicemos una verdadera crítica metodológica de su funcionamiento. Lo cual pasa, obviamente, por elaborar una fenomenología que describa puramente cómo se desenvuelve.

En este sentido, nos retrotraeremos genéticamente de nuevo en nuestro análisis al estado primigenio y original de la subjetividad, previo a esa apertura a la trascendencia que acabamos de describir en el apartado anterior, para poder analizar detenidamente los elementos epistemológicos que posibilitan la misma experiencia de resistencia que ha quedado evidenciada como la condición trascendental de posibilidad de esa apertura heterónoma. Esto significa que pondremos momentáneamente entre paréntesis los resultados del apartado anterior, que nos han llevado a reconocer la importancia de la experiencia corporal en ese «momento» trascendental, para así poder retrotraernos de nuevo al punto inicial de los análisis que permitieron tal reconocimiento y completar lo concluido en ellos con un análisis detenido, adecuado y riguroso de las condiciones epistemológicas y metafísicas de la misma experiencia corporal.

Ahora bien, es menester aclarar de entrada una cuestión metodológica crucial para este proyecto de formulación de una fenomenología del sentido del tacto. Así, con

este proyecto fenomenológico no estamos planteando, evidentemente, un sensismo atomista extremo, tal y como sí ocurre, de hecho, en la obra de Condillac, uno de los autores que nos servirán de guía en esta profundización en el «problema del mundo externo» y del conocimiento metafísico de la constitución ontológica de los entes intramundanos. No queremos analizar el sentido del tacto de forma aislada, como si realmente fuera posible una experiencia táctil *pura*, sin vinculación con ninguna otra experiencia procedente de cualquier otro de los sentidos. Algo así es imposible en situaciones normales no patológicas, y un sujeto perceptivamente maduro nunca experimentará una percepción táctil que no esté sinérgicamente unida a multitud de fenómenos empíricos de otras categorías formales, que se complican semánticamente con la percepción táctil y le aportan elementos informativos ajenos a ella. De ahí que una descripción fenomenológica del sentido del tacto que pretenda ser pura en su análisis debe tener en cuenta que lo que todo sujeto perceptivamente maduro experimenta en el tacto es ya siempre *más* que sensaciones táctiles²²⁹.

El estudio por separado del comportamiento epistemológico del sentido del tacto sólo es útil y metodológicamente legítimo a condición de no olvidar nunca que lo allí obtenido sólo tiene una semejanza metafórica con lo que ocurre en el sujeto maduro, en la medida en que éste aprende a comportarse con el sentido del tacto *a la vez* que realiza el mismo aprendizaje respecto de todos los demás. A excepción de la situación patológica, el aprendizaje perceptivo normal no se lleva a cabo sentido tras sentido, ejecutando cada sentido de modo aislado, como si las sensaciones de cada uno de los sentidos pudieran ser experimentadas en compartimentos estancos de la subjetividad. Por el contrario, nuestra descripción de la subjetividad como una «intensividad» en la que los contenidos se interrelacionan, confunden y mezclan, señala ya el funcionamiento integrado y sinérgico de todas las vivencias y experiencias subjetivas, incluyendo, por tanto, las vivencias procedentes de los sentidos. De tal manera que la percepción resultante siempre es una experiencia sinérgica global y compleja.

Mediante nuestra fenomenología del tacto no pretendemos, por tanto, describir el comportamiento epistemológico de este sentido como si se ejecutase de forma aislada, sin ninguna interacción por parte del resto de los sentidos, principalmente de la vista. Ahora bien, en la medida en que el motor de la apertura de la conciencia aislada y encerrada a la trascendencia se produce mediante procesos principalmente táctiles, tampoco consideramos oportuno complicar en exceso la descripción genética de este proceso biográfico de maduración aludiendo a la vez al modo como el resto de sentidos y procesos subjetivos intervienen en dicho proceso. Una formulación de ese tipo sería conveniente para una descripción psicológica general de la subjetividad, esto es, para un

²²⁹ “El estudio de lo táctil puro es imposible en el normal, y solamente la enfermedad da un cuadro de lo que sería la experiencia táctil reducida a sí misma. (...) El vocablo «táctil», aplicado al sujeto normal y al enfermo, no tiene el mismo sentido, (...) lo «táctil puro» es un fenómeno patológico que no entra como componente en la experiencia normal, (...) la enfermedad, al desorganizar la función visual, no ha puesto al descubierto la pura esencia táctil, (...) en el sujeto normal no hay una experiencia táctil y una experiencia visual, sino una experiencia integral en la que es imposible dosificar las diferentes aportaciones sensoriales. (...) La experiencia táctil no es una condición separada que se podría mantener constante mientras se haría variar la experiencia «visual», con el fin de deslindar la causalidad propia de cada una. (...) Las representaciones visuales, los datos táctiles y la motricidad son tres fenómenos desgajados de la unidad del comportamiento.” MM, I – III, p. 138 [I – III, págs. 135-136]. La referencia de Merleau-Ponty a la variación de la experiencia «visual» es una clara referencia a la famosa hipótesis de la estatua de Condillac, cuya metodología parte de la base de aceptar la posibilidad de hacer desaparecer todos los sentidos menos uno para poder comprobar su comportamiento epistemológico, ya sea de forma aislada o en conjunción paulatina con el resto. Tal procedimiento, aun siendo hipotético, es fenomenológicamente ilegítimo, en la medida en que la eliminación del resto de sentidos afecta irremediabilmente al sentido que se pretende mantener intacto.

proyecto de investigación cuyo objetivo principal fuera esclarecer y describir adecuadamente el funcionamiento *global* de nuestra subjetividad en todos sus procedimientos, incluyendo los que no tienen relación directa con la cuestión metafísica que aquí nos atañe. Nosotros, en cambio, estamos metodológicamente obligados a limitar nuestra investigación justamente a los procesos subjetivos involucrados en el conocimiento del ente intramundano, cuya explicitación es lo que nos interesa mediante esta fenomenología del sentido del tacto.

Por eso, nuestro propósito, a la hora de plantear esta fenomenología, es, simplemente, comprender cómo ocurre el acceso al mundo externo a través del tacto, allí donde los procedimientos involucrados en ese acceso no requieran de una alusión directa a otros sentidos, o, al menos, hasta el punto en el que los procesos de percepción táctil pueden ser expuestos y analizados aisladamente sin ser relacionados con los procesos visuales y sin ser corrompidos por esa atención depurada. De hecho, en nuestras descripciones vincularemos continuamente la experiencia táctil con vivencias puramente cognoscitivas, como las de reflexión o las del juicio analítico, que ya no son procesos táctiles, sino puramente racionales. No podremos evitar hacer esas alusiones a procesos de naturaleza epistemológica diferente a la táctil y estrictamente corporal, aun a pesar de pretender precisamente explicitar el carácter corporal del proceso de descubrimiento de los entes externos. Ello será ya una marca suficiente de la imposibilidad de ese análisis estanco. También, por su parte, será ya un primer elemento que subraye la síntesis «cuerpo-conciencia» en el concepto de «*ego corpus*» que nos define, y que nos veremos obligados a sostener como conclusión conceptual a partir de nuestros análisis²³⁰. De manera que nuestra fenomenología del sentido del tacto será, en realidad, una suerte de *propedéutica* de nuestra «metafísica del cuerpo propio» posteriormente desarrollada, guiada por una reducción metodológica del campo de la conciencia a aquellos procesos perceptivos vinculados exclusivamente con el sentido del tacto en el proceso de experimentar la resistencia que constituye el «momento» de apertura a la alteridad. Se trata, ni más ni menos, de una reducción fenomenológica, aplicada en este caso a las vivencias de percepción táctil, para subrayar en ellas lo genuinamente táctil, obviando el resto de elementos de una forma que no implique, empero, su anulación funcional (como estipula el famoso «poner entre paréntesis» husserliano).

En realidad, el elemento trascendental de resistencia, cuyo origen localizamos en la percepción táctil, y por lo cual nos vemos impelidos a realizar esta fenomenología del sentido del tacto, no es, últimamente, propiedad exclusiva de ese sentido, sino que su experiencia táctil dará lugar en verdad a la adquisición de una estructura hermenéutica trascendental *aplicada al funcionamiento de toda la subjetividad*. En último término, en el sujeto maduro no hay diferencia entre los efectos trascendentales provocados por la sensación táctil de resistencia y los implicados en la concepción semántica del límite derivado de ella. Tan trascendental resulta para el proceso de maduración subjetiva la resistencia táctil como la resistencia psíquica de un deseo no satisfecho, o la experiencia intersubjetiva de una voluntad ajena que no cumple inmediatamente mis deseos de cara a la construcción de la trascendencia, de lo «otro» en general, o la constatación entitativa de la delimitación ontológica de ciertos contenidos de conciencia sobre su fondo como proceso de institución de los entes. Esto es lo que legitima que el descubrimiento táctil de la noción de límite, a pesar de su origen empírico, demuestre poseer un carácter trascendental de cara al funcionamiento global de la subjetividad: la experiencia de la resistencia no es exclusiva del tacto, sino que se da como límite en

²³⁰ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 2.1 y 2.2.

todos los campos subjetivos con un grado u otro de evidencia o intensidad. Únicamente, ocurre que la resistencia táctil es la más evidente en su origen, la única capaz de producir la quiebra que genere la autorreflexión que nos permitirá ser conscientes, posteriormente, de la aplicación de esa noción trascendental de límite en el resto de dimensiones subjetivas.

2.3.1 – Primera aproximación a la fenomenología del sentido del tacto.

Para realizar nuestra fenomenología del sentido del tacto aplicaremos la misma metodología genética que estamos llevando a cabo en los análisis de este capítulo. Así, describiremos fenomenológicamente la experiencia táctil a partir de la dilucidación metafísica de su esencia como proceso gnoseológico, con el fin de derivar lógicamente de esa esencia metafísica las consecuencias inmediatas que constituyen las propiedades epistemológicas originales y primigenias de la experiencia táctil tal y como ésta debe (debió) ser experimentada en las primeras etapas biográficas de la subjetividad. En este sentido, para perfilar esa esencia de la experiencia táctil, intentemos encontrar la vivencia más simple de percepción táctil, es decir, la experiencia de percepción táctil en la que menos elementos externos al sentido del tacto estén involucrados, y, por tanto, menos datos epistémicos debamos poner entre paréntesis con nuestra reducción. De este modo, podremos sostener esa experiencia táctil simplísima como origen esencial de toda otra experiencia táctil, y deducir, a partir de ella, el proceso empírico de aprendizaje que ésta genera.

Podría pensarse que la sensación táctil más simple y originaria que podemos experimentar es la sensación pasiva que experimentamos cuando un cuerpo pequeño se posa sobre cualquier punto de nuestro cuerpo; entendiendo entonces esa simplicidad en un sentido cuantitativo o extenso, más que cualitativo o «intensional». Ahora bien, de ser así, el sentido del tacto sería un sentido eminentemente pasivo, y reducido, en su mínima expresión, a la *reactividad* frente a los fenómenos externos que operan en nosotros desde el mundo.

La mínima sensación de tacto que podemos experimentar no es, en realidad, la sensación pasiva de ser afectados por otros cuerpos, sino la sensación más primigenia e inmediata del *movimiento vital* de nuestro propio cuerpo: la sensación táctil más originaria es la *sensación cinética* derivada de los movimientos vitales de nuestro propio cuerpo, la experiencia dinámica y operatoria del movimiento continuo en el que nuestro cuerpo se encuentra en todo momento por el simple hecho de ser un organismo vivo. Así, lo que táctilmente experimentamos en un primer momento, antes de cualquier otra sensación, es nuestro cuerpo en tanto que movido por la respiración, por los impulsos nerviosos, el leve sentir de la circulación de la sangre y la consecuente palpitación del corazón, etc. A la vivencia perceptiva general basada en esta sensación táctil y cinética mínima la denominaremos, siguiendo a Condillac, «*sentimiento fundamental*»²³¹.

Al plantear este sentimiento fundamental como experiencia táctil simplísima somos plenamente conscientes de que, en nuestra experiencia madura actual, resulta difícil aceptar la existencia de una vivencia perceptiva táctil de este tipo. Nosotros, sujetos perceptivamente maduros, no sentimos de ordinario ningún tipo de movimiento producido en nuestro cuerpo, por ejemplo, por la respiración, y sólo experimentamos

²³¹ “Nuestra estatua, privada del olfato, el gusto, el oído, la vista, y limitada al sentido del tacto, existe, en un comienzo, por el sentimiento que posee de la acción recíproca de las partes de su cuerpo y, sobre todo, de los movimientos de la respiración: tal es el menor grado de sentimiento a que podemos reducirla. Lo denominaré *sentimiento fundamental*.” TS, II – I, §1, p. 251 [II – I, §1, pág. 135].

ese movimiento cuando algún tipo de situación concreta nos hace prestar especial atención a nuestra propia respiración, produciendo que nos concentremos en su desarrollo y en los efectos corporales derivados de ella. Lo mismo podríamos decir del palpar del corazón: sólo somos conscientes del movimiento producido en nuestro brazo derecho por el corazón cuando algún motivo externo a ese movimiento nos mueve a prestarle atención. Incluso podría parecer absurdo llegar a afirmar que sentimos de algún modo el fluir de nuestra sangre, ya que éste se produce en un nivel sensitivo tan ínfimo e insignificante que no parece posible que produzca efectos cinéticos en la superficie táctil de nuestro cuerpo. Todo ello podría, finalmente, llevarnos a negar que exista tal sentimiento fundamental, o, en su caso, que su darse fenomenológico sea relevante para las experiencias táctiles de percepción explícita.

Sin embargo, es menester reconocer que en la experiencia táctil de un ser perceptivamente maduro entran en juego tres hechos implícitos que nos llevarían a sostener erróneamente semejante afirmación como refutación de la anterior. En primer lugar, debemos partir del hecho de que el sentido del tacto no aporta únicamente las sensaciones que reconocemos como siendo eminentemente táctiles, a saber, las sensaciones generadas *directamente* en la superficie de la piel cuando tocamos algo con alguna parte de nuestro cuerpo o cuando somos tocados por algo. Dentro del espectro perceptivo del tacto se incluyen igualmente las sensaciones cinéticas y dinámicas de nuestro propio cuerpo. Así, pertenecen al espectro fenomenológico de las sensaciones táctiles tanto mi reconocimiento táctil de la mesa en la que me apoyo y de la silla en la que estoy sentado como la experiencia cinética que mi mano produce al moverse mientras escribe. Esto hace que dentro de las sensaciones táctiles se introduzca un amplio abanico de fenómenos dinámicos llevados a cabo por nuestro cuerpo en el que nos resulta excesivamente difícil localizar todos y cada uno de los procesos que experimentamos. Es decir, la experiencia perceptiva de un ser maduro que opera y se mueve con su cuerpo es un complejo sintético de experiencias dinámicas entrelazadas entre sí, de tal modo que resulta prácticamente imposible discernir, en aquéllas que somos capaces de reconocer, qué fenómenos cinéticos entran realmente en juego y producen la sensación compleja final.

Así, mientras escribo estas líneas puedo llegar a sentir el movimiento de mis manos, e incluso reconozco el movimiento producido en mis antebrazos a la hora de dirigir mis manos; supone para mí un esfuerzo considerable de concentración extender ese reconocimiento de la sensación dinámica hasta mis hombros, por más que *sepa* que estos no se encuentran en este momento estables, sino que realizan mínimos movimientos de rotación que hacen posible el movimiento del resto de mi brazo; y me resulta completamente imposible sentir más allá de mis hombros movimientos del resto de mi cuerpo que se encuentren entrelazados en este momento con el movimiento que producen mis manos al escribir, aunque *estoy seguro* de que mi tronco está llevando a cabo un movimiento, imperceptible pero mecánicamente innegable, para mantener una postura erguida en la silla, que mi cabeza se encuentra igualmente alzada, que mis ojos barren continuamente la superficie de lo que estoy escribiendo, e incluso que mis piernas y mis pies están ejerciendo un movimiento de presión hacia la superficie de la silla y hacia el suelo que me permite encontrarme sentado y no caerme. Teóricamente soy capaz de reconocer cada uno de estos movimientos, pero todos ellos se encuentran tan entrelazados sinérgicamente en la experiencia dinámica compleja que tengo en este momento mientras escribo que algunos los percibo con más claridad y otros permanecen ocultos.

Este mismo hecho nos lleva a una segunda consideración. Así, uno de los motivos que podría llevarnos a rechazar esta sensación táctil mínima derivada del fluir

de nuestra sangre y del palpitar de nuestro corazón es que no somos conscientes de ella en todo momento. Ahora bien, no ser conscientes de una sensación no implica necesariamente que esa sensación no esté siendo efectivamente experimentada por nosotros²³². Bien puede ocurrir que esa sensación permanezca tan oculta en nuestra percepción, ya sea por una estabilidad prolongada en el tiempo, por una complejidad sensitiva elevada o por una intensidad empírica mínima, que no seamos capaces de reconocerla a pesar de estar efectivamente experimentándola.

En este momento considero que me encuentro en una habitación en silencio, algo deliberadamente perseguido para posibilitar mi trabajo. Sin embargo, si alguien llamase a mi puerta, deteniendo mi concentración y obligándome a levantarme para abrirla, el sonido producido por su llamada vendría a superponerse a una experiencia auditiva mínima que vengo manteniendo inconscientemente mientras escribo estas líneas, y que mi concentración confunde con el silencio, cuando en realidad hay una serie de sonidos a mi alrededor (los coches que circulan delante de mi casa, las pisadas de mi vecino de arriba, la televisión encendida en el cuarto de al lado) que me rodean y niegan la existencia de tal silencio. En otro orden, al levantarme de la silla para abrirla la puerta a la persona que me llama, mi cuerpo tiene que realizar un movimiento complejo en el que se unen una serie de procesos que le afectan casi en su totalidad: las piernas deberán flexionarse de un cierto modo y ejercer contra el suelo la presión suficiente como para levantar el peso de mi cuerpo, mis brazos se apoyarán en la mesa para facilitar mi ascensión, y posteriormente, una vez de pie, se mantendrán en una cierta postura en relación al resto del cuerpo que me permita andar con equilibrio y no balancearme, es posible que mis manos se extiendan sobre la mesa para facilitar el impulso producido por los brazos, mi tronco y espalda adquirirán una determinada inclinación que dirige mi ascensión... Sin embargo, de entre todos estos movimientos, seguramente yo percibiré explícitamente únicamente el de mis piernas y el de mis brazos, mientras que el resto, que juegan en mi acción corporal global un papel igual o mayor que el de estos, permanecerán inconscientes.

Esto mismo ocurre con los fenómenos cinéticos derivados del riego sanguíneo y de la palpitación del corazón que constituyen parte del sentimiento fundamental que estamos considerando. Antes hemos hablado de operaciones corporales en cierto modo complejas, frente a las cuales el insensible fluir de nuestra sangre aparece como un fenómeno mucho más simple en su dinamicidad. Ahora bien, está claro que, por mínimo que sea, cualquier fluir de un líquido debe producir algún tipo de efecto de superficie según las leyes más básicas de la hidrología. Si sopló levemente sobre un vaso de agua en el que hay un corcho flotando percibiré en el movimiento del corcho una serie de perturbaciones de la superficie del agua que no soy capaz de percibir táctilmente si repito la misma operación sustituyendo el corcho por mi propio dedo. Este hecho viene significativamente intensificado por la rápida velocidad con la que la sangre circula por todo nuestro cuerpo, ya que de una mayor velocidad se derivan efectos mayores o, cuanto menos, más fenomenológicamente fáciles de percibir.

Estos argumentos muestran que si no somos conscientes del fluir de nuestra sangre y del palpitar de nuestro corazón hasta que no les prestamos atención conscientemente no es porque no generen en nosotros sensaciones táctiles cinéticas, sino porque éstas poseen un nivel de intensidad tan ínfimo frente a las sensaciones táctiles de superficie, y presentan una estabilidad y constancia tal en nuestra experiencia

²³² Las investigaciones psicológicas relativas al umbral de percepción y a los fenómenos de percepción subliminal muestran la posibilidad de que una afección sensitiva esté presente en nuestra percepción sin que nosotros seamos capaces conscientemente de delimitar su presencia. Esto es, que no seamos capaces de forma explícita o consciente que sintamos algo no implica necesariamente que no lo estemos sintiendo.

dinámica global, que permanecen siempre como sensaciones inconscientes y subterráneas de nuestra vida operatoria.

Hay todavía un último motivo por el cual tendemos a pensar que no experimentamos ese sentimiento fundamental que proponemos como sensación táctil de base. Este motivo no remite ya a la percepción de las sensaciones táctiles de los órganos corporales que garantizan nuestra permanencia vital, y que constituyen ese sentimiento fundamental, sino a nuestra misma concepción del sentido del tacto. Así, tendemos a identificar nuestras sensaciones táctiles con las sensaciones localizadas en la superficie de nuestro cuerpo o, al menos, con los procesos musculares interiores que producen efectos de superficie, como pueden ser los movimientos de mi brazo mientras escribo. Esta tendencia nos lleva a considerar toda la serie de sensaciones internas de nuestro propio cuerpo como dependientes más bien de un sentido interno aperceptivo, y no del sentido del tacto, más relacionado habitualmente con la percepción corporal externa: tendemos a concebir nuestra experiencia táctil, por ejemplo, de nuestro estómago o nuestro hígado, como una consciencia aperceptiva de su situación y estado, y no como una percepción táctil. Esto es, habitualmente consideramos que percibimos nuestros órganos internos desde nuestra consciencia aperceptiva (que se entiende como sólo indirectamente dependiente de cualquier parte del cuerpo), y no desde una percepción táctil directa de él. Sin embargo, las experiencias dolorosas nos demuestran hasta qué punto el sentido del tacto no se reduce al nivel de la superficie corporal, sino que alcanza igualmente a los procesos internos de nuestro cuerpo: siento el dolor de mi pie tan localizado en él como siento localizados en mi estómago los efectos derivados de una digestión difícil. Gracias al dolor descubro zonas internas de mi cuerpo que no conocía. Y esto, no porque el dolor haga que prestemos una especial atención a ese órgano interno, igual que, por ejemplo, la preocupación por el latir de mi corazón me hace dirigir a él mi atención, como si la consciencia viniera de alguna parte a alumbrar y contemplar ese punto de mi cuerpo para producir la experiencia correspondiente, sino porque la sensación *se percibe directamente* en esa parte del cuerpo. Tendremos ocasión de analizar todavía en más detalle esta peculiaridad consciente de nuestro cuerpo cuando analicemos el concepto de «cuerpo vivido» en contraposición al de «cuerpo objeto»²³³.

Es debido a estos tres motivos de orden psicológico (nuestra experiencia dinámica es excesivamente compleja, lo que reconocemos conscientemente no es todo lo que experimentamos, y el sentimiento del tacto no se reduce a la superficie de nuestra piel) que negamos, como seres perceptivamente maduros, la sensación táctil más simple que hemos propuesto. En realidad, ésta es una experiencia de base que atraviesa toda nuestra experiencia dinámica compleja. Por eso debemos denominar a esta sensación cinética mínima como *sentimiento fundamental*, porque embarga nuestra consciencia con una sensación táctil compleja de base a la que se sumarán, como complicaciones «intensionales», las sucesivas sensaciones táctiles. La psicología contemporánea adoptará el término de «propiocepción» como percepción del propio cuerpo para remitir a este sentimiento fundamental que, en su desarrollo complejo, nos indica la posición y orientación de nuestro cuerpo, la distribución de sus miembros y los estados internos y externos que experimenta²³⁴.

²³³ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 2.1 y 2.2.

²³⁴ “SENSIBILIDAD PROFUNDA O PROPIOCEPTIVA: Esta sensibilidad proviene de los receptores situados en el aparato muscular y esquelético, y concierne a informaciones sobre el grado de tracción y tensión de los músculos, tendones y haces nerviosos, y respecto a la posición y el movimiento de las diferentes partes del cuerpo.” Galimberti, Umberto, *Diccionario de psicología*, Siglo XXI, México, 2002, trad. María Emilia G. de Quevedo, pág. 992.

Ahora bien, este sentimiento fundamental no incorpora por sí mismo una conciencia clara de nuestro cuerpo, por mucho que esté originado en y extendido por toda su superficie. Como analizaremos más adelante²³⁵, cualquier tipo de conciencia de nuestro cuerpo surge siempre como resultado de una operatividad intencional e inquisitoria. En este nivel reducidísimo de propiocepción, en cambio, el desarrollo biográfico de la subjetividad es tan mínimo que no permite una conciencia atenta y delimitada del cuerpo propio dentro del *maremágnum* fenomenológico que invade la atención de la conciencia solipsista absoluta. Somos incapaces de atribuir a nuestro propio cuerpo el origen de ese sentimiento fundamental en la medida en que en ese estadio de desarrollo de nuestra capacidad cognoscitiva aún no tenemos conciencia de sí como sujetos ni de nuestro cuerpo como entidad operante. Las sensaciones que recibimos originariamente son puras cualidades, fuerzas diferenciales o impresiones empíricas que constituyen nuestra subjetividad como un modo «intensivo» de ser. Por ello, la experiencia táctil de la conciencia, en este punto biográfico, *se reduce radicalmente* al sentimiento fundamental, a una intensidad empírica o subjetiva sin «extensividad» alguna. Por ese motivo, la conciencia no puede todavía trascender ese sentimiento fundamental para reconocer su origen corporal, no puede experimentarse como un sujeto que vivencia ese sentimiento, sino que la conciencia se reduce a un punto «intensivo» en el que está concentrada²³⁶.

Debemos llevar a cabo el esfuerzo de análisis genético necesario para llegar a entendernos como reducidos a una pura cualidad táctil-cinética. Lo difícil de este esfuerzo reside justamente en la necesidad de depurar nuestra conciencia de propio cuerpo para alcanzar una sensación táctil «intensiva», no extensa, libre aún de una localización corporal. Estamos naturalmente acostumbrados a reconocer en cada sensación táctil una parte del cuerpo asociada a ella que la hace posible. Pero es debido a este estado maduro y complejo de nuestra propiocepción que pueda parecernos contradictorio una sensación táctil separada de cualquier parte del cuerpo, experimentada en sí misma, en su pura cualidad semántica. Sin embargo, es necesario afirmar, por necesidad esencial de su naturaleza metafísica, que las sensaciones táctiles, en sí mismas consideradas, son *a-representacionales*, en la medida en que se reducen a intensidades empíricas que afectan a una conciencia contenida que surge de su misma síntesis pasiva, que no preexiste a ésta como un sujeto perceptor. Las sensaciones táctiles no representan en sí mismas ninguna parte del cuerpo, sino que constituyen la intensidad empírica que esas partes del cuerpo experimentan. Éstas se sintetizan en un sentimiento fundamental inextenso o «intensivo» que, a pesar de surgir de elementos entitativamente distinguibles, presenta el carácter de *simple* en la medida en que las distintas sensaciones táctiles se fusionan en una misma modificación cualitativa de la subjetividad.

Esta extensión o dilatación del sentimiento fundamental sobre el cuerpo tampoco se produce con una simple acumulación de las experiencias táctiles que lo constituyen; en concreto, nunca llegaríamos a aprender que la sensación cinestésica que percibimos procede, por ejemplo, del movimiento de nuestro brazo si este movimiento no presenta un carácter *activamente operante*, es decir si no es movido activa y deliberadamente por nuestra voluntad. Una acumulación de experiencias táctiles pasivas sólo consigue enriquecer «intensivamente» el sentimiento fundamental, mas nunca aportarle «extensividad».

²³⁵ Cfr. *infra*, Capítulo II, Apartado 2.3.4.

²³⁶ “Ese sentimiento [fundamental] es uniforme y, por consiguiente, simple con respecto a ella: la estatua no podría advertir las diferentes partes de su cuerpo. (...) Es como si existiera en un solo punto, y no le es posible aún descubrir que es extensa.” TS, II – II, §2, p. 251 [II – II, §2, pág. 137].

Podríamos, sin embargo, llegar a formular un argumento contrario a esta tesis, de cara a probar indirectamente su validez, que sostuviera que, aun aceptando que no tengamos conciencia de nuestro ser corporal desde este sentimiento fundamental, sería, con todo, plausible suponer que un sujeto, en este estado de desarrollo perceptivo, llegaría a reconocer las distintas partes de su cuerpo si algún agente externo lo golpease sucesivamente en diferentes zonas, llevando a cabo así modificaciones cualitativas de su sentimiento fundamental desde localizaciones diferentes. Mediante esas afecciones localmente distintas y separadas podría llegar a probarse si este sentimiento fundamental discrimina de entrada en su seno cualitativo un origen cardinal y cuantitativo de las impresiones «intensionales» que lo componen.

Sin embargo, es menester aceptar que estas sensaciones pasivamente percibidas sólo supondrían una serie de perturbaciones «intensivas» del sentimiento fundamental que, en ese sentido, por definición nunca podrían aportarnos conciencia alguna de nuestro propio cuerpo²³⁷. Somos nosotros, espectadores teóricos de este experimento, los que distinguimos entre la cabeza y los pies del cuerpo del sujeto al que se está golpeando. Lo cual nos lleva a suponer que si ese cuerpo es tocado en esas zonas en momentos distintos el sujeto que lo habita sería capaz de discernir localmente entre ambas experiencias de acuerdo a alguna suerte de cualidad local interna a ellas. Por el contrario, la uniformidad y simplicidad del sentimiento fundamental, es decir su carácter «intensivo» y estrictamente cualitativo, implica que cualquier nueva sensación se experimente como una nueva modificación empírica de esa conciencia cinestésica global «intensiva». De modo que el sujeto de nuestro experimento recibirá nuestros golpes como perturbaciones y modificaciones inmanentes al mismo sentimiento cinético, sin que estos le aporten sensaciones espacialmente localizadas: los golpes son perturbaciones «intensivas» de toda su conciencia concentrada, y no sensaciones «extensivamente» localizadas, a pesar de poseer efectivamente un origen espacialmente delimitado.

Exacto resultado obtenemos si en vez de afectar táctilmente su sentimiento fundamental desde fuera llevamos a cabo modificaciones dinámicas internas a su cuerpo, pues, de nuevo, estas modificaciones son experimentadas por la conciencia de un modo *pasivo*, y no *activo*²³⁸. La idea según la cual, si muevo el brazo del sujeto, él percibirá ese movimiento como localizado en su brazo, carece de sentido lógico desde el momento en que ese movimiento, por ser pasivo, por ser una afección reactiva, no implica un verdadero descubrimiento consciente de su brazo, sino la inserción de una nueva sensación cinética experimentada en un miembro de su cuerpo que, en este sentido, *debe ser conocido de antemano* como tal cuerpo propio.

Aquí está la clave que invalida en último término cualquier argumento que pretenda reconocerle exterioridad originariamente a la experiencia táctil en función de su origen corporal: para que podamos extender y repartir nuestro sentimiento fundamental a lo largo de todo nuestro cuerpo necesitamos *haber descubierto previamente*, mediante algún tipo de experiencia, que *poseemos un cuerpo extenso*, y

²³⁷ “Si la golpeo sucesivamente en la cabeza y en los pies, modifico varias veces su sentimiento fundamental, pero esas modificaciones son también uniformes. Por lo tanto, ninguna de ellas puede hacerle advertir que es extensa.” TS, II – II, §4, p. 252 [II – II, §4, pág. 138].

²³⁸ “Si agito su brazo y su yo recibe una nueva modificación, ¿adquiere acaso una idea de movimiento? De ningún modo, pues la estatua no sabe todavía que tiene un brazo y que éste ocupa un lugar que puede variar. Lo único que ocurre en ese momento es que ella siente más particularmente su existencia en la sensación que le doy, sin poder explicarse jamás lo que experimenta. Lo mismo sucede si la transporto por el aire. En tal caso, todo se reduce, en ella, a una impresión que modifica todo el sentimiento fundamental íntegro; y la estatua no puede saber aún que posee un cuerpo que se mueve.” TS, II – II, §5, p. 252 [II – II, §5, pág. 139].

que de ese cuerpo proceden las impresiones que constituyen sintéticamente nuestro sentimiento fundamental. Ahora bien, esto es precisamente lo que estas experiencias táctiles procedentes del exterior no pueden nunca llegar a producir precisamente por su carácter pasivo, dado que tal consciencia del cuerpo propio como entidad requiere epistemológicamente la capacidad cognoscitiva de atender entitativamente a nuestros contenidos de conciencia; es decir, exige que la subjetividad no sea ya más simplemente «síntesis pasiva» y que constituya una «síntesis activa». Por este motivo, si toco el brazo del sujeto en cuestión, nunca percibirá esa sensación como una sensación de su brazo: concentrada en su sentimiento fundamental, su conciencia percibirá esa intensidad empírica como una modificación de todo su sentimiento fundamental, y no como una vivencia cinética corporalmente localizada y separada de las vivencias propias de otras partes del cuerpo²³⁹.

En este estado primigenio de desarrollo biográfico de nuestra subjetividad percibimos todas las sensaciones táctiles y cinéticas que estamos formulando, pero no podemos atribuirles todavía una localización en diferentes partes de nuestro cuerpo sensible, pues *no sabemos todavía* que poseemos un cuerpo extenso con partes. Sentimos efectivamente las diferentes sensaciones, pero las experimentamos como modificaciones «intensivas» de nuestro sentimiento fundamental. Son *modos* diferentes de ser tacto y movimiento, sin que estos modos diferentes impliquen algo distinto a esa sensación cinética que implican. Por eso, por mucho que la conciencia se vea afectada pasivamente, nunca adquiriremos de ese modo la noción de algo extraño y extenso, ni nos percataremos de que nosotros mismos somos un cuerpo extenso. El elemento fundamental de las experiencias que pueden llegar a aportarnos conciencia de nuestro propio cuerpo y, a partir de ahí, de nuestra misma existencia como sujetos, es la *actividad*, la *operatividad*²⁴⁰.

2.3.2 – El movimiento corporal como pulsión operante instintiva²⁴¹.

Hasta este momento hemos analizado la situación táctilmente originaria de nuestra subjetividad, reduciendo por completo cualquier movimiento presente en nuestro cuerpo a los movimientos derivados de la simple subsistencia vital. Ahora bien, estrictamente, esta reducción es una reducción abstracta, forzada *ex professo* por motivos analíticos para poder formular de manera más exacta y detallada la naturaleza esencial de las sensaciones táctiles. En realidad, el cuerpo propio en ningún momento puede alcanzar el estado de reposo que aquí le hemos supuesto, en el que su cinética se reduce a la del sentimiento fundamental, sino que siempre se encuentra inserto en algún tipo de movimiento, sea éste el que sea. El simple hecho de encontrarse de pie nos exige el movimiento y la fuerza necesarios como para mantenernos en pie y en equilibrio. De modo que resulta prácticamente imposible concebir un estado corporal de reposo total exento de cualquier movimiento añadido a los movimientos de supervivencia. Es

²³⁹ “Supongamos, por ejemplo, que sienta al mismo tiempo calor en un brazo, frío en el otro, un dolor en la cabeza, un cosquilleo en los pies, un estremecimiento en las entrañas, etcétera. (...) Estas maneras de ser, que la estatua observa, coexisten, se distinguen en mayor o menor grado y se hallan, a este respecto, unas fuera de las otras; pero, puesto que no resulta de ello ni contigüidad ni continuidad, esas maneras de ser no pueden dar a la estatua ninguna idea de extensión.” TS, II – III, §1, p. 253 [II – III, §1, pág. 141].

²⁴⁰ “El uso que hago de mi brazo me enseña a observar diferentes partes en su longitud.” TS, II – II, §2, p. 252 [II – II, §2, nota, pág. 139].

²⁴¹ Los razonamientos y descripciones incluidos en este apartado encuentran complemento y profundización desde el punto de vista del psicoanálisis en el ya mencionado artículo: Bueno Espinosa, Miguel Ángel “El papel del principio del placer y del principio de la realidad en la formación de la subjetividad racional”.

necesario, por ello, una vez realizada la fenomenología metodológicamente depurada y reducida de nuestro sentimiento táctil fundamental, incorporar a esta fenomenología el elemento del movimiento corporal general.

Partimos del hecho de que somos capaces de llevar a cabo movimientos corporales, es decir, del hecho de que entre nuestras potencias actualizables se encuentra la de mover nuestro cuerpo, aun cuando todavía no somos explícitamente conscientes de esa capacidad motriz por no poseer todavía consciencia explícita de nuestro ser corporal²⁴². De hecho, carecemos todavía en este punto de la formación de la subjetividad de algo semejante a una *voluntad* o *deseo* que funcione como causa motriz deliberadora y activa de los movimientos de nuestro cuerpo, ya que hasta ahora la subjetividad sigue dominada por la «forma absoluta de la conciencia», que reduce la vida subjetiva a la «síntesis pasiva». Es necesario entonces encontrar una causa que explique el origen del movimiento del cuerpo, que dé razón de por qué, sin saber que tenemos cuerpo ni poder consecuentemente decidir moverlo, somos de hecho capaces de moverlo. Siguiendo la hipótesis volitiva que marca el realismo volitivo que queremos fundamentar con nuestra investigación, y de la que ya dimos cuenta cuando formulamos el carácter pulsional de la intencionalidad como *dynamis* de la subjetividad²⁴³, sostenemos que la naturaleza metafísica de la subjetividad es una naturaleza *instintivamente operante*, que produce que movamos el cuerpo por instinto, sin necesitar desearlo ni poder impedirlo originariamente²⁴⁴. De ese movimiento instintivo derivarán, por complicación, separación y deliberación, todos los demás.

Es necesario entender adecuadamente a qué nos referimos cuando nos servimos del término «instinto» para calificar la naturaleza esencial pulsional de la dinamicidad corporal. En el uso habitual de este término, cuando hablamos de los instintos nos referimos, por lo general, a una serie de pautas de conducta inscritas en la naturaleza de los seres vivos que producen en ellos las acciones necesarias para la consecución de ciertos fines biológicamente delimitados. Así, decimos que el ave forma por instinto su nido, y que el erizo se encierra dentro de su capa de púas siguiendo su instinto de supervivencia ante ataques de posibles depredadores. Igualmente, acompañamos esta noción de instinto con la cualidad de ser *inconsciente* e *irracional*: el ave no crea su nido según una deliberación racional, mediante procesos racionales reflexivos de arquitectura, sino que, metafóricamente formulado, en sus mismos músculos está inscrita por naturaleza la sabiduría de cómo crear nidos, que el ave actualiza paulatinamente conforme va aprendiendo a construirlos. En este sentido, oponemos la *acción instintiva* del animal irracional a la *acción deliberativa* del hombre, verdaderamente activa por ser atenta y decidida, por ser capaz de calcular deliberativamente su acción, de detener voluntariamente su curso instintivo y espontáneo de acción (al menos en cierto grado) y permitirse el momento de reflexión acerca del curso de acción posterior a seguir.

Ahora bien, cuando afirmamos que nuestros primeros movimientos corporales son movimientos instintivos generados automáticamente por nuestra naturaleza instintivamente operante, no estamos sosteniendo en absoluto que estos movimientos persigan un fin operatorio que debe ser actualizado, es decir, no reconocemos en la impulsividad esencial de la dinámica de la subjetividad una teleología inherente a ella. Esto sería válido únicamente para los movimientos necesarios para la supervivencia, ya

²⁴² “Concedo a la estatua el uso de todos sus miembros, mas ¿qué causa la inducirá a moverlos? No puede ser el propósito de servirse de ellos.” TS, II – V, §1, p. 254 [II – V, §1, pág. 145].

²⁴³ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.2.

²⁴⁴ “Corresponde a la naturaleza el primer paso: ella debe producir los primeros movimientos en los miembros de la estatua.” TS, II – V, §1, p. 255 [II – V, §1, pág. 145].

que efectivamente el fluir de la sangre y la respiración son movimientos instintivos (en este sentido habitual) que nuestra naturaleza pone automáticamente en funcionamiento para alcanzar el fin de la supervivencia. Lo cual, precisamente, nos permite analizar el sentimiento fundamental derivado de estos movimientos instintivos con independencia del resto de movimientos «instintivos», a pesar de que absolutamente en ninguna experiencia puedan darse aquellos sin estos. Por movimientos instintivos del cuerpo entendemos, antes bien, una serie de *procesos operantes reflejos* sin fin delimitado que el cuerpo ejecuta como fruto de una *operatividad pulsional originaria fundada en sí misma*: si los primeros movimientos del cuerpo se explican únicamente en referencia a nuestra naturaleza es porque estos no responden ni a simples procesos mecánicos (palancas, pesos, cuerdas, etc.), que nunca llegarían a dar cuenta por completo del verdadero carácter original del movimiento corporal; ni a explicaciones motivacionales o desiderativas (fines perseguidos, valores realizables, etc.), que por definición no se dan todavía en el estado de formación de la subjetividad en el que nos encontramos en nuestro análisis genético, ni, por supuesto, mucho menos a una teleología innata, que convertiría toda nuestra vida activa en un proceso absoluta y mecánicamente determinado en el que la acción activa pura es imposible. Los movimientos originales del cuerpo se generan desde una *pura tendencia a la operatividad*, una *intencionalidad operante pulsional* inmanente al propio cuerpo que lo hace moverse sin perseguir ningún propósito²⁴⁵.

Debemos partir de esta idea primera y básica de que existe en nosotros una tendencia innata o instintiva al movimiento corporal, producto de una *pulsión dinámica primigenia e inconsciente*, que nos lleva a mover nuestro cuerpo sin ningún motivo aparente y sin ningún fin a perseguir²⁴⁶. De no aceptar la existencia hipotética de esta tendencia original al movimiento nunca podríamos llegar a explicar el surgimiento del movimiento corporal en general. Pues, para que el infante *quiera* mover su cuerpo en orden a conseguir algo o a realizar algún fin práctico, debe primero saber *que puede* mover el cuerpo, y, aún antes, que *es* un cuerpo que puede mover. La herencia genética, por supuesto, nos aporta un conocimiento genético dirigido a suplantar con eficiencia fisiológica las carencias racionales que pueden perjudicarnos frente a las necesidades de nuestra supervivencia. Pero aquí no hablamos de este tipo de comportamiento fisiológico vital, sino del movimiento corporal como tal, que puede estar volitivamente causado o no. Como el movimiento corporal aparece biográficamente antes que la conciencia del cuerpo propio que puede ser movido a voluntad, es forzoso reconocer que no puede estar originado, al menos primeramente, por una voluntad consciente que decida moverlo. Simplemente, el cuerpo se mueve, instintiva y caóticamente, sin fin ni propósito aparente²⁴⁷.

Ahora bien, afirmar que el cuerpo se mueve sin necesidad de ser puesto en

²⁴⁵ “Los deseos [*Begehungen*] de alimentación – este instinto como el primero en el orden de la actividad instintiva no tiene un objeto, en tanto que algo a realizarse temáticamente. (...) Los instintos son formas de intencionalidad no-objetivante que están en la base de las formas superiores de intencionalidad objetivante. (...) Es decir, el instinto sólo «sabe» lo que busca cuando lo encuentra. A su vez, la primera plenificación funciona como punto de partida para la repetición del comportamiento eficaz.” FP, págs. 176-177.

²⁴⁶ “Tenemos que partir de nuevo de que el hombre, visto desde dentro, es originariamente un haz de impulsos que, en conexión con los sentimientos de desagrado y necesidad, irradia, por decirlo así, hacia todas partes los afanes y voliciones más diversos.” Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, St. 102 [pág. 144].

²⁴⁷ “Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. (...) Qué error haber dicho *el* ello.” Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix, *L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Lés Éditions de Minuit, Paris, 1972/1973, p. 7 [Edición española: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2010, trad. Francisco Monge, pág. 11].

movimiento por una voluntad consciente no significa necesariamente que ese movimiento instintivo no pueda ser caracterizado como un movimiento volitivo o impulsivo. Ya que, en realidad, existe *pulsión volitiva* antes de existir una voluntad²⁴⁸. Los instintos animales y las necesidades menesterosas de cualquier organismo vivo son pruebas suficientes de ello. El menos consciente de los seres vivos, el organismo vivo más inconsciente de todos, experimenta, por el simple hecho de estar vivo, una serie de necesidades o menesterosidades que exigen satisfacción para poder mantener la vida del organismo. Esas menesterosidades generan un *movimiento vital*, fenómenos físicos de movimiento que son arrastrados por la pulsión básica que busca la supervivencia del organismo a través de la satisfacción de esa menesterosidad. Es el *conatus* spinozista²⁴⁹, la inercia metafísica de todo lo existente, puesto en obra. En esos movimientos vitales, cuyo fin no es otro que la simple supervivencia, podemos reconocer ya una pulsión de carácter volitivo, un impulso, una tensión, que no requiere de una voluntad consciente para ponerse en marcha. Una planta *no decide* extender sus raíces hacia la fuente de nutrientes, no puede hacerlo al carecer de los medios fisiológicos necesarios para ello; pero esto no anula el carácter pulsional del movimiento de sus raíces extendiéndose hacia la fuente de nutrientes.

El movimiento primario y espontáneo que estamos afirmando aquí como origen de todo movimiento corporal presenta este mismo carácter pulsional. El bebé no mueve el cuerpo porque quiera moverlo, porque posea un fin claramente consciente que persiga mediante una volición madura. Simplemente se mueve como la planta que impulsa a sus raíces a crecer. La misma vida que fluye por su cuerpo lo impulsa a moverse, y, ante la incapacidad de formularse deliberadamente fines objetivos, ese movimiento se genera necesariamente como caótico. Existe una necesidad, una menesterosidad fisiológica de fondo, que pone en marcha el mecanismo metafísico de la pulsión corporal, pero esa menesterosidad no es conscientemente reconocida.

En este sentido, en esta etapa de la formación de la subjetividad, el hecho de mover, por ejemplo, un brazo, no se debe a que se haya activado algún tipo de mecanismo del cuerpo que funcione como causa mecánica de ese movimiento, y que haya sido a su vez activado por otra causa mecánica precedente. Igualmente, no se explica ese movimiento corporal espontáneo sosteniendo que ese movimiento persiga naturalmente la consecución de algún fin, como la obtención de alimento o la defensa ante algún problema, sobre la base de una serie de instintos relativos a la consecución de los medios necesarios para la subsistencia; pues, a diferencia del resto de crías animales, el infante humano es el más desprovisto de todos los animales para procurarse su propia supervivencia, hasta el punto de que un bebé recién nacido perece sin remedio si se le abandona a su suerte mientras realiza esos movimientos corporales que, teóricamente, estarían destinados a la consecución de esos fines. El movimiento del brazo *se reduce a sí mismo*, es una pura pulsión operante del cuerpo que, igual que ese movimiento, genera otros tantos en el resto del cuerpo, que hacen que nos movamos, nos desplazemos y cambiemos de postura por simple motricidad corporal instintiva, sin perseguir, al hacerlo, ningún fin concreto.

²⁴⁸ Remitimos aquí a las explicaciones acerca del significado del carácter volitivo del realismo que pretendemos fundamentar (cfr. *supra*, Introducción, Apartado II).

²⁴⁹ “VI - Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser. (...) VII - El esfuerzo [*conatus*] con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.” Spinoza, Baruch, *Opera. Bd. II: Ethica Ordine Geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta, in quibus agitur*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1924-1987, herausgegeben von Carl Gebhardt, III, p. 11239-11240 [Edición española: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, trad. Vidal Peña, III, págs. 203-204].

La experiencia de los infantes humanos, que desde que nacen mueven aleatoriamente su cuerpo sin ninguna razón aparente más allá del hecho de que su cuerpo puede moverse, nos ofrece, desde esta perspectiva, una suerte de constatación empírica retrospectiva de este movimiento pulsional instintivo que le atribuimos al cuerpo propio²⁵⁰. Resulta evidente que el niño, al nacer, no conoce que tiene cuerpo, no sabe que posee unos brazos y unas piernas que puede mover; pero esto no le impide, de hecho, moverlos. Por lo tanto, no es una voluntad deliberativa, un principio mecánico o una naturaleza teleológica lo que produce originariamente en el cuerpo los primeros movimientos, sino una tendencia pulsional originaria al movimiento previa a nuestra voluntad desiderativa, que explica nuestra acción como origen de nuestra conciencia operativamente intencional.

Todavía cabría pensar que esa naturaleza instintivamente operatoria se debe, en verdad, a una aplicación práctica en los movimientos del cuerpo del principio de placer y dolor; como parecen sostener, de hecho, tanto Condillac como Dilthey. Sin embargo, en sentido estricto, la intervención de este principio no se produce antes de la acción corporal, sino después, a saber, en los resultados obtenidos por esos movimientos surgidos originariamente previamente en nuestro cuerpo. Así, cuando actuamos y nos movemos esas operaciones conllevan modificaciones correspondientes en nuestro sentimiento fundamental, intensidades que se sintetizan con las derivadas de las operaciones corporales de supervivencia. Y en la mayoría de esas ocasiones, si no en todas, a esos movimientos del cuerpo se les añade, empírica y circunstancialmente, una sensación placentera o dolorosa derivada de las condiciones empíricas en las que son ejecutadas. Tales intensidades afectivas no son sensaciones objetivas de la misma naturaleza que las sensaciones táctiles, sino en realidad *afecciones de modo* de esas sensaciones, cualificaciones formales de las intensidades táctiles, que configuran semánticamente su contenido objetivo. En este sentido, al movimiento instintivo de nuestro brazo le acompaña, como modo de esa sensación, un placer o un dolor, que experimentamos, por ello, como afección de nuestro sentimiento fundamental.

El carácter modal de esas afecciones de la experiencia táctil es justamente lo que genera una capacidad impulsiva de tendencia o rechazo de su repetición: si un movimiento ha producido placer, ese movimiento, en la «síntesis pasiva» de intensidades que supone el sentimiento fundamental, introduce una fuerza dinámica, un impulso, un eco mnémico, que genera una tendencia dinámica a la repetición instintiva de ese movimiento; mientras que si el movimiento ha producido dolor, ese impulso funcionará en la dirección contraria, es decir, rechazando la repetición de ese movimiento²⁵¹. Ahora bien, en la medida en que ese placer y ese dolor se reducen a modalidades de las sensaciones, esto es, a nuevas intensificaciones «intensivas» de la conciencia solipsista encerrada e inconsciente de sí misma, ello implica que, aunque producen un impulso o eco mnémico que tiende a la repetición de diferentes acciones, no poseen todavía la capacidad de generar activamente dichas acciones a partir de esas modalidades afectivas. Por este motivo, aunque nuestra naturaleza corporal tiende a mantenerse en reposo una vez experimentado placer con un movimiento, del mismo

²⁵⁰ “El primer descubrimiento que realiza un niño es su cuerpo. No es propiamente él quien lo hace sino la naturaleza la que se lo muestra ya hecho.” TS, II – IV, §3, p. 254 [II – IV, §3, pág. 143].

²⁵¹ “Si la naturaleza le concede una sensación agradable, es lógico que la estatua goce de ella conservando todas las partes de su cuerpo en la situación en que se encuentra. (...) Si bien es natural que la estatua se entregue a una sensación placentera y la disfrute en reposo, también es igualmente natural que rechace una sensación que la afecta desagradablemente. (...) Es indudable, al menos, que el tránsito alternado del placer al dolor y del dolor al placer debe ocasionar movimientos en su cuerpo. (...) Así pues, la estatua se mueve naturalmente, maquinalmente, por instinto y en forma involuntaria.” TS, II – V, §2, p. 255 [II – V, §2, pág. 145-146].

modo que tiende a moverse aleatoriamente al sufrir dolor, estas tendencias impulsivas de acción son incapaces de establecer un orden y un control sobre los movimientos corporales pulsionales que tendrían que actualizar tales tendencias dinámicas. Lo cual provoca que esos movimientos, en último término, no se repitan necesariamente, por mucha tendencia dinámica que experimentemos a hacerlo. Estos, por desgracia para nosotros, seguirán produciéndose aleatoriamente, hasta que adquiramos el control activo de nuestro cuerpo.

Por este motivo no compartimos la tesis de Condillac y Dilthey acerca de la vinculación esencial entre la ejecución operante de un movimiento corporal y el sentimiento de placer y dolor. Sí aceptamos, en cambio, que es justamente ese añadido modal afectivo en nuestros movimientos corporales lo que posibilitará, finalmente, el surgimiento de una voluntad deliberativa en nuestra subjetividad, una vez ésta haya alcanzado el nivel de la «síntesis activa» que produce la autoconsciencia. Así, una vez seamos capaces de reflexionar sobre nosotros mismos, sobre nuestros propios movimientos y sobre la condición corporal de nuestra existencia, seremos capaces de reconocer un significado funcional en nuestras sensaciones de placer y dolor. Lo cual nos permitirá, finalmente, discriminar volitivamente entre nuestros movimientos, dirigiéndolos funcionalmente a la consecución y rechazo, respectivamente, del placer y del dolor²⁵². Es así como puede explicarse que empecemos a movernos por propia voluntad, así es cómo la naturaleza instintivamente operante deja paso a la movilidad volitiva.

2.3.3 – Segunda aproximación a la fenomenología del sentido del tacto: la experiencia táctil de resistencia como condición de un aprendizaje trascendental.

Debemos ahora perfilar con mayor detalle la descripción fenomenológica de la experiencia táctil, ahora desde su relación con el movimiento del cuerpo, respecto de la experiencia táctil de resistencia que constituye un elemento trascendental dentro del funcionamiento estructural de nuestra subjetividad.

Cuando toco la mesa sobre la que me apoyo al escribir estas líneas experimento ciertas sensaciones táctiles relativas a propiedades ontológicas de ella, como su temperatura, su dureza o la rugosidad de su superficie. Estas sensaciones, aunque, evidentemente, están vinculadas a sensaciones paralelas procedentes de los otros sentidos, son, respecto a sus datos epistémicos, *exclusivas del sentido del tacto*, en la medida en que no puedo experimentar directamente mediante ninguno de los otros sentidos si la mesa está caliente o fría, si presenta un grado mayor o menor de dureza, o si su superficie es lisa o rugosa. Gracias a la sinergia sensitiva puedo efectivamente, como sostiene Merleau-Ponty, reconocer la temperatura de un cuerpo o su rugosidad táctil en su fenómeno visual mediante una peculiar interpretación sinérgica de éste. Sin embargo, ello sólo será posible en un estado posterior de la formación de la subjetividad, en un nivel más avanzado de su aprendizaje perceptivo. Y, con todo, ni siquiera en ese nivel puede decirse con exactitud fenomenológica que la temperatura, por ejemplo, deje de ser una sensación exclusiva de la percepción táctil. En realidad, si

²⁵² “Porque los movimientos que la naturaleza le hace ejecutar le han procurado sensaciones, ora agradables ora desagradables, la estatua desea gozar de unas y sustraerse a las otras. Es indudable que en un comienzo ella no sabe aún gobernar sus movimientos. (...) Hace ensayos, se equivoca, logra éxitos. (...) En una palabra, anda a tientas, y poco a poco se habitúa a los movimientos que la capacitan para velar por su conservación. Es entonces cuando hay en su cuerpo movimientos que corresponden a los deseos de su alma: es entonces cuando ella se mueve a voluntad.” TS, II – V, §10, ps. 257-258 [II – V, §10, pág. 150].

como sujeto perceptivamente maduro soy capaz de percibir a través de la vista la temperatura o la rugosidad de los cuerpos externos, ello se debe a una interpretación sinérgicamente vinculada de los fenómenos sensibles, más que a que realmente *sienta* a través de la vista la temperatura de la mesa que estoy tocando. Es la sinergia la que le aporta a la vista notas que pertenecen sólo al tacto²⁵³.

Todas estas propiedades táctiles que puedo percibir en esta mesa son cualidades que de modo general predicamos de cualquier cuerpo físico en un grado u otro. En efecto, las sensaciones relativas a estas propiedades que experimento en esta percepción particular de la mesa son, respecto a su grado, particulares y contingentes, pero esta particularidad y contingencia del grado que éstas manifiestan en ella no anula la condición epistemológica de que cualquier percepción táctil de cualquier cuerpo físico presentará necesariamente propiedades ontológicas de temperatura, dureza y superficie: no puede en absoluto haber percepción táctil alguna que no incluya en su contenido objetivo intencional sensaciones de temperatura, dureza y superficie, pero las que cada percepción táctil presente serán, no obstante, contingentes y particulares del objeto tocado. Son, según la terminología acuñada en su momento²⁵⁴, cualidades táctiles formales de los entes, y no simplemente sensibles.

Frente a la percepción de propiedades ontológicas pertenecientes a estas categorías formales de la percepción táctil, que siempre se manifiestan en un grado u otro, en mi percepción táctil de la mesa experimento una peculiaridad formal de su constitución ontológica relativa a su mismo ser extenso que no puede ser interpretada como una propiedad particular y contingente gradualmente incorporada a una categoría formal, sino que se presenta en sí misma como la *experiencia directa de una categoría formal esencial* de todo cuerpo extenso. Así, más allá de esas graduaciones de sus propiedades materiales, lo que todos los cuerpos presentan por igual, sin distinción de grado, y, en esa medida, lo que está presente por igual en todas nuestras percepciones táctiles como una categoría formal directa sin graduación, es la *solidez*, entendida como la *resistencia* que los cuerpos ofrecen entre sí a que otros ocupen simultáneamente el mismo espacio²⁵⁵. El ejemplo que Locke utiliza para indicar esta propiedad formal de todos los cuerpos físicos es como vimos especialmente revelador a este respecto: si junto mis dos manos presionando con fuerza una gota de agua situada entre medias, mis dos manos nunca llegarán a tocarse completamente en toda su superficie, sino que permanecerán separadas en el punto que ocupa impertinentemente la gota de agua, y que ésta se niega rotundamente a abandonar. Es en este sentido en el que en la experiencia de la solidez experimentamos directamente una propiedad ontológica formal de los cuerpos extensos, es decir, una propiedad ontológica constitutiva de la esencia misma «cuerpo extenso»: si toco la mesa, no experimento una resistencia al movimiento espacial de mi mano en un mayor o menor grado, sino que siento esa resistencia *absolutamente*, la mesa se opone al ejercicio intencionalmente operatorio de mi mano de un modo radical e insalvable. A partir de estas experiencias de resistencia deducimos la propiedad esencial de impenetrabilidad que predicamos de los cuerpos extensos externos.

²⁵³ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.3.2.

²⁵⁴ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.3.

²⁵⁵ “La impenetrabilidad es una propiedad de todos los cuerpos. (...) Esta impenetrabilidad no es una sensación. En realidad, no sentimos que los cuerpos son impenetrables: juzgamos que lo son. (...) Es, fundamentalmente, la solidez, la sensación de la cual extraemos esa consecuencia, porque, en el caso de dos cuerpos sólidos que se presionan el uno al otro, advertimos de manera más sensible la resistencia que ejercen para excluirse mutuamente. Si pudieran penetrarse, los dos se confundirían en uno solo, pero, puesto que son impenetrables, necesariamente son distintos y siempre dos.” TS, II – V, §3, p. 256 [II – V, §3, pág. 147].

Esta experiencia de resistencia modifica «intensivamente» el sentimiento fundamental de nuestra conciencia *de un modo completamente distinto* al resto de contenidos de conciencia. Pues no aporta una simple complicación semántica «intensiva» a nuestra subjetividad, sino que incluye en esa «intensividad» una perturbación *de modo*, un cambio *formal* en el modo como se sintetizan las intensidades empíricas, que introduce una separación radical inmanente a la propia vivencia, debido a aquella llamada interna a algo externo que denominamos «impulsión excéntrica» o «trascendente», y que, por su propia naturaleza epistemológica, implica una imposibilidad de experimentar esa sensación como mera modificación inmanente de la conciencia. Mientras la experiencia del resto de propiedades ontológicas táctiles del objeto intencional actúa como potenciación «intensiva» inmanente a la «síntesis pasiva», la experiencia de solidez manifiesta fenomenológicamente una intencionalidad o impulsividad imposible de ser absorbida en el seno del sentimiento fundamental de nuestra subjetividad. Es por esto que en tal experiencia la solidez se manifiesta como procediendo del exterior, como afectando a esa síntesis desde fuera de ella, y no como una intensidad inmanente a ella. Por ello podemos afirmar que la experiencia de solidez, a pesar de llevarse a cabo siempre y necesariamente en el seno de la conciencia idealista solipsista, presenta empero un carácter *objetivo* o *trascendente*, al remitir necesariamente a algo fuera de sí, externo a la propia vivencia en la que tenemos esa experiencia.

A partir de este cambio radical del modo como se sintetizan los contenidos de conciencia en la «síntesis pasiva» de la corriente de vivencias de nuestra subjetividad surgirá en ella la quiebra inmanente de esa corriente de vivencias que ya describimos en su momento²⁵⁶. La experiencia de ese «impulso excéntrico», al no poder ser absorbida en el seno indiferenciado de la conciencia solipsista absoluta, produce la ruptura de la corriente uniformada de vivencias. Sobre la base de esa ruptura, los contenidos de conciencia serán topológicamente distribuidos en dos direcciones: hacia el interior, allí donde ese «impulso excéntrico» pueda, con todo, ser reabsorbido en la inmanencia subjetiva en virtud de su correlato semántico con otra vivencia, y hacia el exterior, allí donde quede sin respuesta inmanente. De este modo surgen en nuestra subjetividad la autoconciencia, como conocimiento de nuestra propia identidad, y la conciencia de «algo-otro» impenetrable, ante cuya presencia no podemos seguir siendo por completo, y, por tanto, cuya limitación de nuestro ser nos es imposible negar. La experiencia táctil de la solidez del cuerpo tocado aporta necesariamente, por tanto, la idea de *otro ser* al que no podemos penetrar, un ser en cuya presencia nuestro ser queda *limitado*: en el momento en el que experimentamos la solidez, esa misma experiencia implica la constatación de una *dualidad*, de un «enfrentarse» metafísicamente dos seres en el punto en el que se limitan entre sí²⁵⁷.

Es en este sentido en el que la experiencia de solidez funcionará como el *elemento trascendental* que hará posible el surgimiento de la conciencia de mundo externo y de identidad propia. En este punto poseemos ya los materiales teóricos

²⁵⁶ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.2.

²⁵⁷ “Por consiguiente, no ocurre con la experiencia de solidez lo mismo que con las sensaciones de sonido, color y olor, sensaciones que el alma que no conoce su cuerpo percibe naturalmente como modificaciones en las que se encuentra a sí misma y sólo a sí misma. Puesto que lo característico de esta sensación es representar a la vez dos cosas que se excluyen una fuera de la otra, el alma no percibe la solidez como si fuera una de esas modificaciones en las cuales sólo se encuentra a sí misma: la percibe necesariamente como una modificación en la que encuentra dos cosas que se excluyen y, por consiguiente, la percibe en esas dos cosas. He aquí, por lo tanto, una sensación merced a la cual el alma sale de sí misma; ahora comenzamos a comprender cómo puede descubrir cuerpos.” TS, II – V, §3, p. 256 [II – V, §3, pág. 147].

suficientes como para realizar con detalle y rigor el análisis genético del «momento» empírico en el que se produce ese cambio trascendental del funcionamiento de nuestra subjetividad, completando así definitivamente la exposición teórica que ya en su momento realizamos. Ahora, teniendo en mente todo lo que ya hemos argumentado acerca de este proceso de ruptura inmanente de la conciencia y de acceso inmanente a lo trascendente, podemos comprobar con detalle cómo se lleva a cabo este proceso desde la experiencia corporal, qué papel juega el propio cuerpo en este salto trascendental de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa» de la conciencia, en qué sentido la experiencia corporal es, por ello mismo, determinante para el funcionamiento activo y consciente de nuestra subjetividad, e, igualmente, cuáles son las características metafísicas que debemos predicar de esa subjetividad corporeizada a partir de la comprobación del proceso epistemológico de su génesis.

2.3.4 – Análisis de una experiencia fenomenológica determinante: el cuerpo *tocante y tocado*. La génesis de la autoconsciencia y de la conciencia de lo «otro-de-sí», y el salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa».

Las sensaciones táctiles que experimentamos cuando nos movemos y percibimos táctilmente son de dos tipos, entre sí mezclados fenomenológicamente en toda percepción táctil pero separables de suyo: por una parte, experimentamos una *sensación cinética*, como la sensación que experimento en mi mano cuando escribo o en mis piernas cuando camino; por otra, recibimos las *sensaciones táctiles objetivas* del cuerpo tocado, que constituyen los contenidos intencionales materiales de esas vivencias perceptivas. Este objeto tocado puede a su vez ser de dos tipos: un *objeto externo* y extraño a nuestro cuerpo, o bien *éste mismo*.

Con ello llegamos por fin al planteamiento directo de nuestra cuestión principal, de la pregunta cuya respuesta es la solución al problema de la apertura de la conciencia solipsista a una proyección trascendente y de la aprehensión y conocimiento de los entes intramundanos: ¿cómo aprendemos a diferenciar entre ambos tipos de objetos?, ¿cuál es el proceso empírico de aprendizaje que explica que podamos reconocer, en los contenidos de nuestro sentimiento fundamental, la presencia de sensaciones táctiles que remiten a algo «otro-de-sí», así como de sensaciones táctiles que hablan de nosotros mismos? Ésta es la pregunta epistemológica que debemos responder finalmente para poder alcanzar la descripción metafísica de los entes intramundanos: ¿cómo se producen la génesis de la subjetividad reflexiva autoconsciente y la apertura al mundo externo?

Formularemos la respuesta a esta pregunta mediante la descripción fenomenológica de una experiencia de percepción táctil de crucial importancia: el experimento que compara, de una parte, las experiencias de percepción táctil en las que coinciden las vivencias de tocar algo que se resiste y de ser a su vez tocados, con, de otra parte, las experiencias de tocar algo que se resiste sin que se dé de modo correlativo y paralelo la experiencia de ser tocados²⁵⁸. A partir de lo ya analizado en apartados

²⁵⁸ Condillac fue el primero en formular el experimento crucial del cuerpo tocante y tocado como método fenomenológico para poder evidenciar empíricamente la constitución táctil de la conciencia de la identidad subjetiva como encarnada en el cuerpo propio. Tras su formulación, Dilthey, Husserl y Merleau-Ponty plantearon, correspondientemente, sus propias versiones analíticas del mismo experimento. Cada una de ellas manifiesta la impronta original de su autor, así como la perspectiva teórica desde la que a éste le resulta interesante. Desde la perspectiva volitiva de nuestra investigación, resulta interesante ser conscientes de la distinción formal entre las exposiciones de Husserl y Merleau-Ponty, a pesar del marcado carácter fenomenológico de ambas, y aun a sabiendas de que el segundo tomó la inspiración para su propia formulación de la del primero. “A diferencia de Husserl, que describe la constitución del cuerpo propio para el *ego* puro y el tacto como su acto, su continuador comprende este

anteriores es fácil comprobar que la correlación de ambas experiencias es lo que da lugar justamente a las dos corrientes de vivencias hermenéutica y topológicamente diferenciadas, la propia de la identidad subjetiva y la proyectada al exterior.

En un experimento como éste, lo que planteamos es justamente una situación en la que nuestra subjetividad, encarnada en el cuerpo propio, y desplegada y proyectada intencionalmente a través de él, se experimenta a sí misma como *enfrentante*, esto es, como aquella entidad que provoca la «impulsión excéntrica» que fuerza a la conciencia encerrada a abrirse a lo trascendente por culpa de que eso «otro» que se resiste detiene nuestra tendencia operatoria y se revela como «otro-de-sí» en su obstruir nuestro proceso intencional. La peculiaridad de este experimento, por tanto, reside en que eso que se revela como «otro-de-sí», como siendo necesaria y metafísicamente distinto y otro, con todo, seguirá siendo experimentado como *una parte de sí*. Y ello hará posible establecer en el interior de la corriente de vivencias un eje de distribución y reconfiguración hermenéutica del sentido de las mismas, que generará como respuesta dinámica de éstas a ese eje, no sólo la ruptura entre lo propio y lo ajeno, sino, de forma más determinante para el funcionamiento reflexivo de nuestra conciencia, la *distancia* entre el elemento *agente* que constituye la identidad de nuestra conciencia, presente en todas nuestras vivencias, y los propios *contenidos de conciencia* hacia los que ese elemento agente tiende en ellas como sus objetos intencionales. Esta distancia hermenéutica hará posible, así, la separación en la conciencia del elemento subjetivo respecto de los contenidos de conciencia de las vivencias, y, con ello, permitirá localizar topológicamente al primero mediante una autoconsciencia, y extrapolar parte de los segundos como una conciencia de lo externo. Lo que evidenciarán finalmente experiencias de este tipo es, a partir de esa distribución topológica de contenidos de conciencia objetivos y subjetivos, la existencia de esa *potencia de atención intencional* de todas nuestras vivencias, funcionalmente distinta de los contenidos de éstas; de manera que, siendo explicitada como poder de la subjetividad, ésta será capaz de dirigirla a voluntad, haciendo así posibles los actos de reflexión que constituyen la «actitud teórica» y el correspondiente abandono momentáneo de la «actitud natural».

Cuando una parte de nuestro cuerpo toca otra parte del mismo, por ejemplo cuando la mano izquierda, movida por la naturaleza instintivamente operante de nuestra subjetividad, se posa casualmente sobre el brazo derecho, se produce un caso especial de percepción táctil. En efecto, en una situación de este tipo nuestra conciencia experimenta *a la vez dos percepciones táctiles modalmente distintas*: la *percepción*

último como un movimiento que toca, que es tocado y que se percibe, ya que es el automovimiento de la carne, la cual es su fuente, su propia interpretación y su autodeterminación sensomotriz.” López Sáenz, María del Carmen, “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”; FCHC, pág. 67. En la descripción de Merleau-Ponty, a diferencia de lo que ocurre en la que formula Husserl, no hay ningún sujeto lógicamente anterior al cuerpo que lo constituya mediante el tacto de la misma manera que constituye al resto de entidades intramundanas. El tacto se revela, desde esta perspectiva, como *instituyente* y *autoconstituyente*: su función trascendental reside justamente en que funda la subjetividad que, en términos husserlianos, vendría después a servirse de él como «órgano de expresión». Nuestra evidente proximidad a la formulación de Merleau-Ponty y consecuente rechazo de las condiciones egológicas de la formulación husserliana es, entre otros, el motivo principal de que, a lo largo de nuestra investigación, prefiramos la utilización del término «institución» allí donde Husserl habla de «constitución», en la medida en que este segundo término remite insensiblemente a un «yo puro» que constituye, mientras que el primero, concretamente el concepto de «institución ontológica», parece evidenciar mejor la génesis dinámica y autoconstituyente de lo que llega a ser entitativamente.

*táctil activa*²⁵⁹ de la mano que se había lanzado a tocar, y la *percepción táctil pasiva* del brazo derecho que es tocado. Cuando tocamos una parte de nuestro cuerpo tenemos la conciencia de ser el *sujeto sintiente* y el *objeto sentido*, nos reconocemos a la vez como la potencia agente del acto de tocar y como el objeto intencional que recibe esa acción. El sentimiento fundamental que embarga toda nuestra conciencia táctil primigenia experimenta entonces a la vez, y no sucesivamente, dos modificaciones distintas e *inversas*: la modificación de tocar algo y la modificación de ser tocado. Cada una de las modificaciones «intensivas» que aportan las dos percepciones táctiles presenta una *modalidad distinta* en la síntesis del sentimiento fundamental. En efecto, mientras que la primera implica una modalidad *agente* de percepción táctil, una intencionalidad operatoria, la segunda percepción aporta una sensación totalmente inesperada, sorprendente, de carácter *pasivo* o reflejo. La diferencia con la situación del experimento que planteábamos anteriormente, en la que afectábamos táctilmente el cuerpo de un sujeto para crear en él experiencias táctiles pasivas, reside precisamente en que aquí esas percepciones pasivas del brazo tocado se correlacionan con el elemento agente de la vivencia táctil de la mano intencionalmente proyectada hacia fuera y no pasivamente reflejada.

Lo peculiar de esta situación, en la que se dan simultáneamente una percepción táctil activa y una pasiva, es que la perturbación conjunta del sentimiento fundamental que produce la correlación simultánea de ambas se produce *a la vez* que la experiencia táctil de un cuerpo tocado que *se resiste externamente*, generando aquella intencionalidad excéntrica, de manera que dos intencionalidades con direcciones inversas se introducen *al mismo tiempo* en el sentimiento fundamental, esto es, ambas se insertan a la vez en los límites metafísicos de la «intensividad» inmanente de la conciencia. Sin embargo, a pesar de la direccionalidad inversa de esas intencionalidades, en la medida en que se dan aquellas dos percepciones modalmente distintas debido a que lo tocado es también una parte de nuestro cuerpo, reconocemos una *contigüidad inmanente* entre ambas percepciones táctiles, lo que nos permite interpretar que ese objeto que se presenta como externo y resistente en la percepción táctil activa de la mano es, a pesar de todo, el sujeto de la percepción táctil pasiva del brazo; y, por lo tanto, que, a pesar de la dualidad metafísica innegable que introduce la intencionalidad excéntrica que percibe la mano, eso «otro-de-sí» es *igualmente interno a nuestra subjetividad*, es también *parte de nuestro ser*. Es decir, si la mano que toca el brazo experimenta la solidez propia de éste, que provoca el rechazo y la expulsión al exterior de la subjetividad de eso que se resiste, de modo que el objeto tocado por la mano se presenta, en su percepción, como un objeto distinto y «otro-de-sí», el hecho de que esta percepción sea *simultánea* a la percepción en la que el brazo es tocado pasivamente *reconfigura modalmente* ambas percepciones en la síntesis del sentimiento fundamental. De tal manera que esa tendencia externa que implica formalmente la experiencia de solidez de la percepción de la mano es interpretada como correspondiendo semánticamente en la «intensividad» de la conciencia a la sensación pasiva con referencia inmanente de la percepción del brazo; y, al revés, la referencia externa de la solidez del objeto que toca al brazo en su percepción táctil corresponde semánticamente a la intencionalidad operante activa de la mano que lo toca. Esto nos permite reconocernos, finalmente, tanto en aquello que toca como en lo que es tocado; es decir, la referencia a la exterioridad que implica la experiencia de solidez presente en la percepción táctil de la mano queda absorbida en la inmanencia y redefinida en su

²⁵⁹ Recordemos, como ya quedó indicado, que aquí los conceptos «activo» y «pasivo» no tienen el mismo sentido lógico principal que les aportamos en el resto de nuestra investigación, sino que son utilizados en su sentido práctico instintivo.

sentido trascendente, no escapa de los límites metafísicos de la propia subjetividad, en tanto que su referente es la propia síntesis pasiva del sentimiento fundamental.

Dicho de otro modo, esta correlación semántica de experiencias produce la *autoafirmación* de la subjetividad en ambas vivencias: la «síntesis pasiva» se confirma a sí misma en ambas experiencias, absorbiendo por tanto también en esa autoafirmación la referencia a «algo-otro-distinto-de-sí» que implica la experiencia de resistencia de la percepción táctil activa. Esta modalidad especial de la dinamicidad de la subjetividad, según la cual se encuentra a sí misma incluso allí donde su misma dinámica repele el impulso centrípeta al exterior, produce en su fluir una *tendencia a la identidad*, a la *repetición*, en la medida en que implica una contigüidad y continuidad entre lo sentido en ambas experiencias a pesar de la referencia al exterior implicada en la solidez.

Lo que produce definitivamente el salto crucial de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa» de la subjetividad es la conjunción habitual de este tipo de experiencias, en las que nuestro cuerpo es a la vez tocante y tocado, con las experiencias en las que nuestro cuerpo toca un cuerpo extraño. El análisis de esta comparativa dinámica de vivencias generada en el núcleo de la subjetividad que las experimenta nos mostrará en qué sentido la referencia al exterior implicada en la experiencia de resistencia conlleva, en el aprendizaje pragmático de nuestra subjetividad, la quiebra de la «intensividad» de la conciencia en *dos corrientes de vivencias topológicamente separadas* según un criterio *hermenéutico*: la corriente en la que la referencia al exterior no posee un correlato inmanente a la propia conciencia, y la corriente en la que esa referencia queda respondida por una misma experiencia inmanente a la propia subjetividad. La primera corriente será la que concibamos como predicable de un mundo externo, mientras que la segunda constituirá la propia identidad, la conciencia subjetiva²⁶⁰.

En efecto, allí donde en el primer caso la subjetividad permanecía absorbida en su propia autoafirmación debido a que experimentamos las denominadas «sensaciones dobles» al tocarnos a nosotros mismos, es decir al tener conciencia a la vez de ser sujeto sintiente y objeto sentido, en este segundo tipo de experiencias, en cambio, en las que tocamos un cuerpo distinto (sin saber originalmente, por supuesto, que estamos tocando tal objeto externo), *sólo* experimentamos la percepción táctil activa de tocar «algo-otro» resistente, sólo se nos presenta la llamada al exterior generada por la intencionalidad centrípeta experimentada en la resistencia. Sin que, por tanto, esa llamada al exterior sea reafirmada inmanentemente por una vivencia correlativa de nuestra conciencia ni, en esa medida, ahogada en la indiferenciación solipsista de la «forma absoluta de la

²⁶⁰ Estrictamente considerado, no podemos hablar de dos corrientes, ya que la conciencia, sea en su estado germinal de «síntesis pasiva», o en su estado maduro de «síntesis activa», siempre supone una única corriente de vivencias intercomunicadas en una complicación semántica asombrosa. De lo contrario, sería posible hablar de la existencia de varias conciencias en un mismo sujeto, lo cual ocurre justamente en aquellos procesos patológicos en los que la conciencia pierde su funcionamiento estructural normal. Por eso, si hablamos aquí de dos corrientes de vivencias, de una quiebra en la «intensividad» de la conciencia, no queremos decir con ello evidentemente que tal fractura se produzca en su radicalidad literal. Con esa expresión nos referimos, casi metafóricamente, a una distribución topológica de vivencias según dos modalidades semántica y funcionalmente distintas de los contenidos de conciencia en el seno de una misma y única corriente de vivencias. Así, la conciencia supone un mismo todo interconectado, una misma corriente de vivencias. Pero éstas, en su fluir, adquieren la modalidad hermenéutica de exterioridad o de interioridad, y son correspondientemente distribuidas topológicamente, en virtud de sus conexiones con unas vivencias u otras, sobre la base del modo como *se interpreten* esas conexiones: lo que separa en mi conciencia mis vivencias de la mesa de mis vivencias de mi brazo no es que pertenezcan a dos corrientes distintas, sino que, estando presentes por igual en mi subjetividad, interpreto las primeras semántica y funcionalmente como procediendo del exterior y perteneciendo a un cuerpo extraño, mientras que las segundas se me presentan como siendo propias de un miembro de mi propio cuerpo.

conciencia»: si al tocarnos a nosotros mismos experimentamos la *inmanencia* del objeto resistente que produce la referencia al exterior en la percepción táctil activa, cuando tocamos un cuerpo extraño nos sentimos entitativamente *diferentes* a aquello que se nos resiste, en la medida en que esa resistencia *no posee ningún correlato interior a nuestro sentimiento fundamental* y se presenta, por tanto, en su *pura radicalidad excéntrica*. En este segundo tipo de experiencias de percepción táctil, entonces, la llamada al exterior permanece tal cual es experimentada, sin sufrir automáticamente ningún tipo de reconfiguración modal por parte de la dinámica propia de las vivencias. Es por ello que en estas vivencias la constatación de «algo-otro» que limita nuestro ser y, por tanto, que no puede ser absorbido en él, queda explicitada radicalmente.

A fuerza de repetir estos dos tipos de experiencias táctiles hay un fenómeno que se confirma poco a poco en la dinámica de nuestras vivencias, relacionado con esa reconfiguración modal producida en el interior de la «síntesis pasiva» por la referencia al exterior de la experiencia de solidez. Así, desde nuestra operatividad instintiva, y en virtud de esa reconfiguración modal, en nuestro sentimiento fundamental se van perfilando dinámicamente los *límites topológicos* que marcan *hasta dónde tocamos y nos sentimos en lo tocado, y dónde empezamos a tocar y ya no nos sentimos*²⁶¹. La presencia de una resistencia introduce un límite, la constatación de una frontera metafísica de nuestro ser. Pero ese límite en unas ocasiones es salvado, y en otras no. Por eso, en la «síntesis pasiva» de vivencias se van configurando paulatinamente, como producto de la dinámica de choque y enfrentamiento de estos dos tipos de vivencias, una repetición y una diferencia, que distribuyen los contenidos de esas vivencias en función del modo como dinámicamente respondan al enfrentamiento con esa resistencia. En este sentido, la resistencia pasa a constituir, como límite, un *eje de disyunción y distribución de contenidos de conciencia*, en torno al cual éstos se desplazarán en una dirección u otra dependiendo de si constituyen un tipo de experiencias u otra de los que hemos descrito. Girando de esta manera en torno a la resistencia como eje, nuestras vivencias, en su mismo fluir, y por procesos de habituación conductual, generan a la vez y «bilógicamente» dos regiones topológicas formalmente distintas: la región propia de los contenidos de conciencia que presentan esa referencia externa correlativamente a la confirmación interna, y la región de los contenidos de conciencia que, al estar acompañados única y exclusivamente de esa intencionalidad excéntrica, sin ningún correlato inmanente, quedan radicalmente extrapolados desde el interior de la conciencia.

La primera de las regiones nos aporta la autoconsciencia de nuestro ser, de nuestra identidad como sujetos agentes; en concreto, nos aporta el conocimiento de nuestro cuerpo como ese peculiar objeto que somos. Ello se debe a que en el devenir de estas vivencias la autoconfirmación generada por la correlación inmanente de la referencia externa con la percepción táctil subjetiva es vivida, en último término, como una repetición en la diferencia: la conciencia de nuestra identidad se produce en términos de una constancia experimentada sobre un fondo en devenir. Somos *aquello que permanece* en nuestras vivencias, el elemento que se autoconfirma una y otra vez incluso en el elemento de resistencia que, por definición, no permite tal correlación inmanente. Como veremos en su momento²⁶², éste es un reconocimiento implicado en la

²⁶¹ “De ese asombro [por sentirse a sí misma en lo tocado y como tocante] nace la inquietud de saber dónde está y, si puedo expresarme así, hasta dónde está. Comienza de nuevo su examen y vuelve a considerar todo cuanto la rodea: se palpa, se compara con los objetos que toca y, a medida que concibe ideas más exactas, su cuerpo y los objetos le parecen formarse bajo sus manos.” TS, II – V, §8, p. 257 [II – V, §8, pág. 150].

²⁶² Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.1.

misma noción de cuerpo propio: en todas mis percepciones mi cuerpo siempre está presente, siempre es un más acá que se repite sobre un fondo diferencial en devenir. De este modo, cuando llevo a cabo percepciones táctiles, yo estoy siempre presente en ellas del mismo modo, como sujeto agente, incluso en ciertos elementos objetivos que, por su carácter resistente, debían ser externos y «otros-de-mí». Es decir, la modalidad de sujeto agente de esas percepciones está continua y repetitivamente presente en mis vivencias, ya sean éstas activas o pasivas.

La segunda de las regiones, en cambio, quedará proyectada en su «extensividad» hacia el exterior de la conciencia, será experimentada como algo distinto de nosotros mismos, y quedará delimitada como lo «otro-de-sí» externo y extraño. Y ello, de nuevo, según la aplicación habitual del «principio de la repetición y la diferencia». Pues eso «otro-de-sí» que se me resiste, y en cuyo resistírseme revela su existencia separada y distinta, es precisamente aquello que *difiere* de lo estable que soy yo mismo, y que, con todo, difiere *siempre del mismo modo* respecto de eso estable. Si mi ser se confirma una y otra vez en la identidad de la repetición, el elemento «objetivo» de mis vivencias, el término de referencia de la intencionalidad operante distribuido dinámicamente al otro lado del eje de la resistencia en función de que en él ésta permanece de forma radical, es *diferente* en cada acto, aunque, con todo, *deviene siempre del mismo modo*, de una manera *regular*, en una relación con lo estable más o menos constante. De ahí que su misma constancia reiterativa dentro de su divergencia respecto de mí sea lo que produzca dinámicamente su localización común, y no su distribución en una multiplicidad topológica.

Este análisis del experimento del cuerpo tocado y tocante evidencia, entonces, cómo, gracias a la experiencia corporal, en nuestra subjetividad se generan las nociones metafísicas de «sujeto» y «mundo» mediante la constatación de una repetición «intensiva» en la diferencia fenomenológicamente percibida como resistencia dinámica: en las percepciones táctiles aparece un elemento, el cuerpo propio todavía no tematizado como tal, que se repite en todas ellas de un modo estable, y que permite el perfilamiento de un fondo en devenir a diferencia de un más acá estable. Eso que se percibe como diferente de lo estable y repetido es justamente lo que incorpora la referencia al exterior sin correlato inmanente, que entendemos como la presencia de algo que se resiste a nuestro ser con su impenetrabilidad, y, por tanto, que limita, en la frontera de lo repetido y lo diferente, de lo estable y lo divergente, hasta dónde llego y cuándo empieza aquello que se me resiste y en lo que no me reconozco. El mundo, desde esta perspectiva, no es lo otro por antonomasia, lo absolutamente independiente, sino «mi afuera», lo que yo, específicamente yo, no puedo absorber en mí porque se revela «más-allá-de-mí». La tesis que señalamos en el capítulo anterior adquiere aquí justificación plena: no hay mundo sin mí.

Es por tanto esta quiebra de la «síntesis pasiva» en un mundo interno y un mundo externo que acabamos de exponer la que implica por sí misma la causa de la reconfiguración semántica de los contenidos de conciencia que componen cada una de las corrientes, de manera que éstos adquieren una nueva significación formal según pertenezcan a una corriente u otra. Esta quiebra generada por la introducción de la resistencia como eje de distribución de contenidos de conciencia es, por ello, la primera de aquellas estructuras hermenéuticas trascendentales que al final del primer capítulo señalamos como causantes de la distinción formal entre la experiencia mundana natural y la teórica.

Para comprobar en qué medida esto es cierto, analicemos fenomenológicamente en detalle un ejemplo empírico propio del segundo tipo de vivencias de resistencia que señalábamos anteriormente, a saber, aquéllas en las que la experiencia de resistencia no

viene acompañada de ningún correlato de respuesta inmanente a la subjetividad. Pongamos, por caso, que estando aquí sentado levanto mi mano y toco la mesa. Al tocarla, la sensación táctil semánticamente compleja que recibo en mi percepción genera, en primer lugar, la experiencia de la resistencia de un objeto externo en el cual no me reconozco, en el que experimento la limitación de mi ser. Por lo que, de entrada, esa sensación táctil semánticamente compleja es distribuida al lado externo del eje de la resistencia como perteneciente a la corriente «extensiva» de la exterioridad, es decir, interpreto que en eso que toco hay «algo» externo a mí en lo que no puedo penetrar y, por tanto, que se diferencia de mí. Ahora bien, si mi percepción de la mesa es semánticamente compleja es porque la misma percepción aporta igualmente una serie de contenidos interrelacionados que sólo pueden separarse *a posteriori*. Entre esos contenidos podemos destacar los propios de las categorías táctiles antes señaladas: la mesa está fría, es dura y rugosa. Según los principios epistemológicos básicos de la naturaleza metafísica idealista de nuestra conciencia, estas cualidades presentes en mi percepción de mi mesa no se dan, de entrada, *en* la mesa, sino que se manifiestan en mi interior, son contenidos objetivos de mi percepción: estrictamente hablando, no conozco directamente que la mesa sea fría, dura y rugosa, sino que el fenómeno de la mesa percibida presenta los caracteres de frío, dureza y rugosidad. Lo que me permite reconfigurar hermenéuticamente mi vivencia perceptiva y predicar esas propiedades de un objeto «mesa» exterior a mí a partir de la experiencia de resistencia que los acompaña es justamente la reconfiguración semántica que implica el hecho de que la referencia al exterior de la experiencia de solidez se dé en el límite entre lo que se repite y lo que difiere regularmente en la percepción, en la frontera entre el punto hasta el que me respondo a mí mismo y el punto en el que ya no me respondo. Cuando toco la mesa, en esa percepción mi mano, como elemento aparte de ella, es lo que se me da como estando más acá de mí mismo, como repitiéndose en todas las percepciones táctiles que llevo a cabo con ella, mientras que los contenidos objetivos que divergen en las percepciones, en este caso los correspondientes a las sensaciones de la mesa fría, dura y rugosa, están más allá, al otro lado de la frontera de mi mano, en un punto en el que ya no reconozco esa estabilidad perceptivamente estructural de mi identidad²⁶³.

De este modo, establezco una *distancia* entre mí mismo como identidad repetida y eso que diverge externamente, entre el elemento agente de mis percepciones táctiles y los contenidos objetivos de éstas: cuando toco la mesa y la siento fría, dura y rugosa, el hecho de concebir esas cualidades como exteriores a mí, y no como una modificación propia de mi subjetividad, implica que yo me distancio formalmente de esos contenidos. Aunque no soy nada distinto de mis vivencias, en la medida en que mi subjetividad está constituida por ellas, una vez introducido el eje de distribución de la resistencia puedo llegar a decir en cierto modo que yo *no soy* mis contenidos de conciencia, sino *aquello que los contiene*: soy la capacidad agente que ejecuta y arrastra a todas mis vivencias, y a la que me refiero con el término «yo» como la demarcación topológica de ese elemento agente presente en todas mis vivencias²⁶⁴. Es así como, a partir del

²⁶³ Posteriormente, en la sucesión dinámica de mis percepciones, no sólo compruebo esta divergencia objetiva respecto de la repetición de mi subjetividad, sino que reconozco igualmente una estabilidad en el modo de divergir esos contenidos de conciencia entre diferentes percepciones táctiles, que no alcanza el grado de la estabilidad de mi cuerpo propio, pero que me permite tratar a los contenidos objetivos como siendo entidades estables y permanentes (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.1).

²⁶⁴ En una concepción dualista cartesiana de la conciencia como *res cogitans* descarnada sería imposible realizar el proceso genético aquí desarrollado en la medida en que en éste el salto trascendental a la diferencia entre exterioridad e interioridad, que Descartes traduce en su dualidad *res extensa-res cogitans*, ha sido posible justamente a partir del límite entre los objetos externos como algo extraño a mí y

establecimiento de la distancia entre las vivencias y la conciencia como aquello que experimenta esas vivencias, se instituyen, de nuevo de un modo «bilógico», a la vez y en correspondencia, los *entes externos* y el «yo» (como una modalidad del «yo pienso» kantiano que acompaña a todos los contenidos de conciencia y les aporta unidad²⁶⁵). De este modo se van perfilando dinámicamente en nuestra conciencia los límites ontológicos de nuestro ser frente al mundo externo.

Con el establecimiento de esta distancia en el seno de las vivencias táctiles, que separa y distingue los dos polos estructurales de éstas, queda igualmente evidenciada la misma intencionalidad como *poder de proyección* del elemento agente al contenido objetivo de las vivencias. Al quedar ésta así evidenciada aisladamente, la conciencia adquiere, verbigracia, conciencia de ella como una capacidad que es capaz de ejecutar de diferentes modos y en dirección a distintos contenidos objetivos; incluso, finalmente, enfocándola a sí misma y a los propios contenidos que la constituyen. De este modo es como, al generarse la dualidad bilógica «sujeto-mundo externo», la subjetividad adquiere la capacidad de adueñarse de la intencionalidad que arrastra a todas sus vivencias y de dirigirla activamente. Esto es, con la apertura de la conciencia al mundo externo y a la autoconciencia ésta deja de ser «síntesis pasiva» y adquiere, por fin, una modalidad funcional activa.

Esto es lo que convierte a la resistencia, en su dimensión de límite o frontera que pone en conexión la interioridad y la exterioridad a la vez que las separa (según una estructura «bilógica»), en una estructura de funcionamiento de la subjetividad con *carácter trascendental*: es a partir de esa frontera estructural que reconozco en todas mis vivencias entre el elemento agente que se proyecta intencionalmente y el contenido objetivo que recibe la acción de esa intencionalidad como puedo establecer una distancia ontológica entre mi interioridad y *aquello que diverge* continuamente de ella. Lo cual me permite exteriorizar hermenéuticamente eso que diverge y concebirlo metafísicamente como *no siendo parte constituyente de mi identidad como sujeto agente*. En el ejemplo que estamos tratando, las propiedades de la percepción que experimento al tocar la mesa no son propiedades estables de mis percepciones, no se dan siempre en el mismo grado y según la misma modalidad independientemente de la vivencia que esté ejecutando. Por el contrario, esas propiedades están presentes en *esta* percepción concreta de la mesa, son sensaciones que encuentro en esta experiencia y no en otras. Por eso puedo interpretarlas modalmente como siendo algo distinto de la vivencia en la que se dan, y del sujeto ante el que se presentan, esto es, como perteneciendo a ese objeto externo que se me resiste.

Con estos análisis hemos localizado, por tanto, el «momento» de la biografía subjetiva en el que se produce el fenómeno reflexivo de auto y heteroconciencia que genera el salto trascendental de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa». Esto es, hemos alcanzado el «momento» de nuestra biografía subjetiva en el que la conciencia

mi cuerpo como algo propio de mí. La psicología cartesiana es, en esta medida, la psicología idealista retroalimentada de un ego solipsista irrompible e irreflexivo.

²⁶⁵ “El *Yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. [...] La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la *empírica*, o también *apercepción originaria*, ya que ésta es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso*, [...] no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la *unidad trascendental de la conciencia*, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella.” Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden. Band II: Kritik der reinen Vernunft*, Die transzendente Analytik, Erstes Buch, Zweites Hauptstück, Zweites Abschnitt, §16, B131-132 [Dialéctica trascendental, Libro I, Capítulo 2, Sección 2, §16, B131-132]. Parte del subrayado es nuestro.

pierde su encierro absoluto, se despoja de la «forma absoluta de la conciencia», y adquiere conocimiento de sí y capacidad de atención a lo otro. Es por ello que insistimos en denominar a este proceso un salto de la pasividad a la actividad.

Lo crucial de este «momento» biográfico de la subjetividad genéticamente explicitado es que no se produce sin más en el seno solipsista de ésta, en virtud de un *cogito* adecuadamente formulado, sino como *producto dinámico del mismo fluir empírico de las vivencias* en la frontera entre la subjetividad y la no-subjetividad, en el punto de choque entre la interioridad y la exterioridad. Si no fuera por esa divergencia modal entre la repetición y la diferencia, entre aquello que aparece en las percepciones táctiles como estable e inmanente y lo que se manifiesta como referente externo de la solidez y en devenir, nunca sería posible este salto a la reflexividad. Es muy importante subrayar convenientemente este hecho: por mucho que sea la experiencia táctil del propio cuerpo la que nos aporta la autoconsciencia, y por mucho que ésta venga perfilada en su origen como consciencia corporal, nunca habríamos podido alcanzar empero consciencia de nuestra identidad y de la alteridad sobre la base sólo de los fenómenos de percepción táctil en sí mismos considerados, como si en ellos una mirada contemplativa correctamente ejecutada pudiera encontrar las razones que legitiman esa dualidad «bilógica». En sentido estricto, es el ejercicio dinámico de oposición modal entre ambos tipos de vivencias el que produce (literalmente) la contraposición entre interioridad y exterioridad en la «síntesis pasiva» de nuestra conciencia; lo que significa, entonces, que tal contraposición no existe, ni como concepto epistemológico hermenéutico ni como concepto metafísico ontológico, previamente a su producción empírica *a posteriori*. Lo que produce la explicitación y delimitación ontológicas de ambas entidades es el *choque dinámico de ambas vivencias en la frontera*, la limitación de ambas entre sí, que fractura la conciencia del sujeto y produce una exteriorización de toda una serie de contenidos de conciencia que, en virtud de ese choque, se atribuyen ahora a una entidad externa a la identidad propia. La resistencia que ejerce así la función de límite dinámico entre ambas regiones es, en este sentido, la condición de posibilidad de su misma formación metafísica y, en su reflejo dinámico, de nuestro conocimiento de ellas²⁶⁶.

Por todo ello, debemos afirmar que las nociones de exterioridad y de interioridad, de mundo externo y mundo interno, surgen *a la vez* y *se implican* en su concepción. No podemos llegar a alcanzar plena conciencia de una de ellas sin pensar a la vez la otra. Ambas suponen un «bilogio» irrompible: tan pronto como aprendemos a decir «yo» aprendemos a decir «no-yo», y viceversa, justamente porque aprendemos a decir «yo» diferenciándonos de lo que se muestra como otro y «distinto-de-sí», y aprendemos a decir «no-yo» en contraposición a lo que somos. Y todo ello sin salir nunca de nosotros mismos, es decir, sin violar nunca nuestra naturaleza idealista

²⁶⁶ “Mientras la estatua se limita a colocar sus manos sobre sí misma, le parece que ella es todo cuanto existe. Pero si toca un cuerpo extraño, el *yo* que se siente modificado en la mano no se siente modificado en ese cuerpo. Si bien la mano dice *yo*, no recibe, en cambio, la misma respuesta. De este modo, la estatua juzga maneras de ser que se encuentran enteramente fuera de ella. Así como ha formado con esas maneras su propio cuerpo, también forma con ellas todos los demás objetos. La experiencia de solidez que les ha dado consistencia en un caso, se las da también en el otro, pero con una diferencia: el *yo*, que se respondía, cesa de responderse.” TS, II – V, §5, p. 257 [II – V, §5, pág. 149]. “La estatua no percibe los cuerpos en sí mismos, sólo percibe sus propias sensaciones. Cuando varias sensaciones distintas y coexistentes están circunscriptas por el tacto en los límites en que el *yo* se responde a sí mismo, la estatua toma conocimiento de su cuerpo; cuando varias sensaciones distintas y coexistentes están circunscriptas por el tacto en los límites en que el *yo* no se responde, la estatua tiene idea de un cuerpo diferente del suyo. En el primer caso, sus sensaciones siguen siendo cualidades que le pertenecen; en el segundo, se convierten en cualidades de un objeto diferente por completo.” TS, II – V, §6, p. 257 [II – V, §6, pág. 149].

solipsista²⁶⁷. La salida al mundo externo se ha producido completamente en la inmanencia de la conciencia encerrada por el propio funcionamiento dinámico de la subjetividad.

En este sentido, el elemento trascendental de las nociones de interioridad y exterioridad, la condición de posibilidad del salto al mundo externo y del surgimiento de la conciencia de sí, se encuentra en el *límite*, en la *frontera*, en el eje de enfrentamiento y distribución que supone la resistencia táctilmente experimentada. Por lo que esta categoría de límite se convierte, para la estructura funcional de nuestra subjetividad, en un *elemento funcional trascendental*. Este carácter trascendental que le reconocemos a la experiencia de resistencia reside en el hecho de que es ella, con la consecuente referencia al exterior, la que hace posible que surja en nuestra conciencia una concepción de su identidad, de la alteridad y de su capacidad intencional activa. Es a través del eje de referencia dinámico que supone la resistencia como estructura de interpretación semántico-formal de las vivencias como somos capaces de establecer la distancia necesaria entre nosotros, como sujetos agentes, y nuestros contenidos de conciencia que hace posible la autoconsciencia (al modo del *cogito* cartesiano) y la heteroconsciencia²⁶⁸.

Hemos comprobado así cómo, simplemente poniendo en ejecución los efectos dinámicos de nuestra experiencia corporal táctil, tal y cómo ésta debe ser experimentada por una conciencia en sus primeros estados de desarrollo, puede producirse el proceso

²⁶⁷ “Fue el psicoanalista Jacques lacan el que (...) se dio cuenta de que tal era la manera en la que el hombre se relaciona con su mundo: en un adentro-afuera. Un mundo que no se opone al ser humano, sino que le es consustancial, un mundo donde ocurre una *inmixtion des sujets* [interferencia de sujetos].” Tamayo Pérez, Luis, “El cuerpo mundo. Reflexiones sobre ontología, topología y psicósomática”; FCHC, pág. 164.

²⁶⁸ Michel Henry, en su libro *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, formula una crítica al argumento de Condillac que nosotros hemos tomado como base de nuestro razonamiento, según la cual Condillac habría incurrido en un círculo vicioso argumentativo en la medida en que tomaría como hipótesis lo que debe ser demostrado: “El problema de la naturaleza de nuestro cuerpo originario (es decir, del conocimiento originario de nuestra mano, por ejemplo) es completamente silenciado por Condillac, cuya teoría no es así más que una larga circularidad, pues presupone lo que pretende explicar. La mano, órgano según Condillac de la experiencia de solidez, es el instrumento que nos permite determinar las partes de nuestro cuerpo, «pero, ¿cómo se conoce primero este instrumento?».” FFC, II, p. 81 [II, pág. 96]. Tendremos que discutir reiteradamente con Henry más adelante respecto de su propia concepción de la experiencia de la corporalidad. En este punto debemos de entrada indicar que la crítica de Henry está mal planteada desde su base al presuponer, desde su concepción de una experiencia interna inmediata trascendental, una intencionalidad ya previamente consciente de sí en la experiencia de resistencia. “Si yo ejecuto mis movimientos sin pensar en ello, no es porque estos movimientos sean mecánicos o inconscientes, sino porque su ser pertenece íntegramente a la esfera de transparencia absoluta de la subjetividad. No hay intermediación entre el alma y el movimiento, porque entre ellos no hay distancia ni separación.” FFC, II, p. 82 [II, pág. 97]. Pero, como hemos visto, que la vivencia sea autocognoscente, como sostiene Henry, no implica que por sí misma revele su contenido a la atención explícita: la mano es autoconocida como órgano perceptivo, pero sólo se revela realmente como tal en la experiencia dual de la resistencia, donde se conocen y constituyen a la vez en un proceso doble y bilógico la mano como órgano y el ente resistente como externo. Presuponer lo contrario implicaría aceptar la posibilidad de un conocimiento de sí mismo ajeno al conocimiento del mundo, y, como tal, el cierre definitivo e irrenunciablemente solipsista del sujeto que la experiencia de la corporalidad niega en sí misma. Finalmente, Henry sostiene una tesis muy semejante a la de Condillac, aunque ofreciéndola justamente como una crítica a la de este último, y, sin embargo, por culpa de su noción de autoconocimiento inmediato de las vivencias corporales, no alude correctamente al problema real de la cuestión del conocimiento de nuestro cuerpo. ¿Por qué la transparencia inmediata de nuestros contenidos de conciencia, en sí misma legítimamente sostenible e incluso innegable, debe ser, con todo, autorreconocida sin más? ¿Conocemos algo sólo porque su fenómeno sea inmediato en los términos de la experiencia interna trascendental? Toda nuestra argumentación se ha levantado sobre, y ha confirmado paso a paso, la tesis de que la experiencia no es autoconocida ni autocognoscente por el simple hecho de que sea inmediatamente experimentada.

determinante de formación de una subjetividad consciente, capaz de adquirir, paulatinamente, las facultadas cognoscitivas que demuestra poseer en un sujeto maduro. A través de la experiencia táctil de resistencia, y de los puntos dinámicos de eje que ésta introduce dentro de la corriente compleja de vivencias, la «intensividad» de nuestra conciencia, que funcionaba según la «forma absoluta de la conciencia», se ha complicado semánticamente, en virtud de los efectos inmanentes generados por esa experiencia dinámica de la resistencia, de tal manera que ha adquirido cierta «extensividad», cierto despliegue trascendente.

De esta forma quedan definitivamente superados los obstáculos que la naturaleza metafísica idealista de nuestra conciencia nos imponía de cara a conocer el mundo entorno que pueblan los entes intramundanos con los que nos ocupamos, y cuya naturaleza buscamos conocer. Si empezamos nuestro estudio metafísico del concepto de «ente» a partir de la formulación de la situación genéticamente original de nuestra subjetividad, describiendo ese estado como la «forma absoluta de la conciencia» solipsista encerrada, fue para demarcar claramente el grave obstáculo que esta naturaleza metafísica idealista impone para cualquier proyección trascendente o «extensiva» de nuestros contenidos de conciencia, en la medida en que el acceso al mundo externo debía llevarse a cabo, paradójicamente, en la inmanencia de una conciencia solipsista absoluta. Era necesario, por ello, desde la constatación de esa situación de partida, encontrar un camino que le permitiera a la conciencia salir de ella misma sin violar en ningún momento sus límites metafísicos, entrar en contacto con «algo-otro» sin dejar de estar encerrada en sí misma. Esto se ha hecho posible gracias a la reconfiguración hermenéutica de los contenidos de conciencia impuesta por la experiencia de la resistencia táctil. Pues ésta, al generar una quiebra inmanente e ella misma, la ha abierto hermenéuticamente a la proyección «extensiva» de ciertos contenidos de conciencia, a la vez que le ha posibilitado su autoconocimiento como cuerpo que conoce. El solipsismo absoluto que nuestra naturaleza metafísica idealista le impone originalmente al funcionamiento de nuestras vivencias ha quedado superado mediante la distribución topológica de las vivencias en dos grandes regiones inmanentes a la conciencia, la región de «lo otro» y la región de «lo propio». Lo que hemos conseguido con esta apertura de la conciencia idealista a un funcionamiento heterónimo de sus mismos contenidos solipsistas y holistas es, en último término, hacer posible aquel conocimiento del mundo que hemos estudiado fenomenológicamente en el primer capítulo de nuestra investigación, y, con él, de los entes que lo pueblan. En efecto, los análisis acerca del mundo comenzaron planteando la problemática que implica la necesidad lógica de saber que tenemos un mundo para poder llegar a conocerlo metafísicamente. Ahora, después de los análisis de este segundo capítulo, ya conocemos cómo es en absoluto posible que lleguemos a ser conscientes de nuestro mundo y de los entes que lo pueblan. De este modo, la legitimación epistemológica de la metafísica que allí formulamos se ve, en este punto, definitivamente confirmada y completada. Lo cual nos otorga absoluta legitimidad para obtener, a continuación, un verdadero conocimiento metafísico.

Por ello, nuestro siguiente paso consistirá, precisamente, en profundizar en el conocimiento metafísico de nuestro ser corporal, en la medida en que, como ha quedado evidenciado suficientemente, es el cuerpo propio el verdadero agente del conocimiento metafísico, así como la razón de su legitimidad. Nos adentraremos así en la elaboración de aquella «metafísica del cuerpo propio» que señalamos como la gran ausencia teórica de la filosofía occidental²⁶⁹. Y ello, es menester no olvidarlo, sin perjuicio alguno de

²⁶⁹ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

nuestro proyecto metafísico fundamental. En efecto, después del estudio metafísico del concepto de «mundo» realizado en el primer capítulo hemos realizado en este capítulo una primera aproximación a la reformulación dinámica del concepto de «ente», que ha impulsado igualmente el reconocimiento de ciertas propiedades del concepto de «ser». Ahora bien, como hemos podido comprobar en esta recuperación genética de la historia biográfica de la subjetividad que hemos desplegado a través del análisis metafísico y epistemológico de nuestra subjetividad, resulta imposible atender a la naturaleza de estos tres elementos metafísicos fundamentales sin hacer alusión alguna al sujeto corporeizado. Es por ello que la «metafísica del cuerpo propio» resulta, finalmente, el método de acceso propio al conocimiento metafísico de los tres conceptos fundamentales. Por tanto, será a través de este estudio metafísico de nuestro cuerpo como podremos, por fin, cerrar el desarrollo del círculo lógico que constituyen estos tres conceptos, y cumplir correctamente, con ello, el objetivo correspondiente de nuestra investigación.

CAPÍTULO III

METAFÍSICA DEL CUERPO PROPIO. LA CONSTITUCIÓN DINÁMICA DEL MUNDO, DEL SER Y DEL ENTE DESDE LA PERSPECTIVA DEL REALISMO VOLITIVO.

*“¿Qué duda cabe de que la historia del hombre es,
en buena medida, la historia de su experiencia corporal,
que no puede menos de ser una historia modalizada en consonancia
con el desarrollo, disposición y situación del cuerpo?”*

(Sergio Rábade Romeo, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, págs. 134-135)

Nuestras investigaciones previas han culminado en el «momento» de nuestra biografía como sujetos en el que la condición solipsista y holista de nuestra naturaleza metafísica idealista ha podido ser superada gracias al despliegue inmanente de nuestros contenidos de conciencia en su proyección hacia una trascendencia entendida en términos hermenéuticos. El cierre solipsista de nuestra conciencia ha podido ser abierto y superado a través de la experiencia de lo «otro-de-sí» como resistencia, en la medida en que esa resistencia introduce en el seno de nuestra corriente de vivencias una divergencia modal en la forma como éstas se sintetizan entre sí que hace posible el surgimiento de la reflexividad, y de la autoconsciencia vinculada a ella, en oposición a lo distinto y extraño, que se identifica precisamente como ese foco de resistencia que no ha podido quedar subsumido como un contenido de conciencia idealista más. Esta apertura a la trascendencia desde nuestra inmanencia hace posible entonces el salto de la «síntesis pasiva» de vivencias a la «síntesis activa», definida como una conciencia capaz de autoconocimiento reflexivo y de atención tematizante a sus contenidos de conciencia.

En este estado de nuestro desarrollo subjetivo podemos, finalmente, atender al mundo que conocemos, describir y analizar todo aquello que experimentamos y vivenciamos en la inmediatez de nuestra conciencia, y alcanzar así, por fin, el mundo, los entes y el ser que buscamos estudiar científicamente desde el principio de nuestro proyecto metafísico.

En efecto, al inicio de este proyecto formulamos, como objetivo a cumplir, la necesidad de fundamentar epistemológicamente de forma suficiente la posibilidad de elaborar un estudio metafísico acerca de los tres conceptos que vertebran y estructuran todo el conocimiento metafísico: «ser», «ente» y «mundo». En aquel momento decidimos iniciar la justificación epistemológica del estudio metafísico de esos tres conceptos adentrándonos en el círculo lógico que estos configuran a través del estudio fenomenológico del concepto de «mundo»; y ello, señalando, con toda la prudencia necesaria, que realizar dicha aproximación a la problemática que nos ocupa comenzando por el concepto de «mundo» debía forzosamente aparecer de entrada como una decisión arbitraria y sin justificación. Con anterioridad a la explicitación argumentada de los motivos que justifican dicha elección, bien podría pensarse que nuestro estudio podría haberse iniciado comenzando por cualquiera de las otras dos entidades que conforman el círculo lógico de base. Formulamos entonces la necesidad de plantear ese inicio a modo de hipótesis metodológica, con la esperanza de que el propio desarrollo de nuestra investigación desvelase en su despliegue en qué sentido la decisión metodológica que originariamente se presentaba como arbitraria debía sin embargo ser necesariamente realizada de ese modo.

El estudio del mundo, confiábamos, nos llevaría por sí mismo al descubrimiento de los fundamentos epistemológicos del estudio metafísico de los otros dos conceptos centrales. Y, ciertamente, pudimos comprobar inmediatamente cómo la simple descripción fenomenológica de nuestro mundo, del mundo que inmediatamente experimentamos como sujetos cotidianamente ocupados con entes, incorporaba ya en sí misma ciertas notas descriptivas acerca estos, en la medida en que su constitución ontológica estaba co-determinada por su propio ser entes intramundanos de un mundo así experimentado. Desde esa caracterización ontológica del mundo y de los entes intramundanos pudimos derivar lógicamente la profunda y compleja dificultad que supone hablar de «el mundo», universalmente accesible y compartido, y espacio de las relaciones intersubjetivas que los sujetos sostenemos, desde la inmediata e innegable experiencia original del mundo como «mi mundo». Así, los entes intramundanos, como entes única y exclusivamente de «mi mundo», un mundo cerrado solipsística y

holísticamente por su propia constitución como mundo generado en torno de un sujeto que lo vivencia como su mundo, corrían el peligro de carecer de una constitución ontológica lo suficientemente estable y persistente en la experiencia como para poder realizar una descripción metafísica de ella que valiese, no ya a nivel intersubjetivo, lo cual es el ideal último de la ciencia metafísica, sino incluso a nivel individual: por culpa de ser entes intramundanos de un mundo constituido única y exclusivamente en torno de un sujeto que funciona como su centro de configuración, su constitución ontológica se nos presentaba como fluida y diluida en la experiencia, como incapaz de resistir el flujo continuo y en perpetuo devenir de la corriente de vivencias en la que debían revelarse precisamente como objetos unitarios, y no como meros escorzos diferenciales sin soporte idéntico alguno.

La solución a esta terrible dificultad, que amenazaba con poner en riesgo nuestro proyecto de fundamentación epistemológica de una ciencia metafísica, quedó localizada en aquel momento en el estudio de los elementos trascendentales que hacían posible la correlación de lo que cada sujeto experimenta como «su mundo» con la vivencia intersubjetiva del mundo compartido, tan innegable éste como el primero, así como la configuración constructivista de la constitución ontológica de los entes intramundanos como entidades unitarias e idénticas. Se hizo necesario realizar un estudio genético de nuestra propia biografía subjetiva, en el que delineáramos con claridad y distinción analítica los diferentes momentos de maduración que experimentamos como sujetos, para poder localizar en qué medida en esa misma maduración es donde deviene posible el acceso a un mundo intersubjetivo compartido y el trato con entes estables y permanentes.

Este análisis genético de nuestra subjetividad ha sido el objetivo perseguido durante todo el segundo capítulo de nuestra investigación. Desde la perspectiva genética con la que nos hemos adentrado en el proceso de maduración biográfica de nuestra subjetividad hemos localizado el «momento» en el que la condición solipsista y holista que nuestra naturaleza metafísica idealista impone a nuestra subjetividad, y que generaba la incomunicabilidad entre los elementos de la dualidad «mundo individual-mundo intersubjetivo», es superada desde la propia inmanencia de la conciencia en virtud de la experiencia de una resistencia externa. Es decir, hemos localizado efectivamente la primera de las estructuras trascendentales que quedaron formuladas al final del primer capítulo como las herramientas epistemológicas necesarias para solventar la dificultad intrínseca al propio concepto de «mundo». Éste era el objetivo perseguido en el estudio genético de nuestra subjetividad, en el despliegue analítico de las condiciones lógicas y empíricas que se derivan de nuestra condición idealista para la constitución de nuestra subjetividad como una conciencia activa, atenta y cognoscente. Lo que significa que ya nos encontramos, por fin, en disposición de afrontar definitivamente, de frente y hasta sus últimas consecuencias, la descripción metafísica de los conceptos de «mundo», «ente» y «ser», tal y como estos son experimentados y concebidos desde una experiencia subjetiva que presenta las características que nosotros hemos perfilado en el capítulo anterior.

Ahora bien, es fundamental ser conscientes de que lo que ha hecho posible que nuestra investigación arribe a este punto, esto es, lo que ha posibilitado que hayamos podido justificar epistemológicamente el conocimiento de lo «externo-de-sí» como ente intramundano y como mundo al que éste pertenece, ha sido el hecho de que hayamos incorporado en nuestro estudio metafísico de nuestra subjetividad la *experiencia del cuerpo propio*; violando así, y traicionando por ello, la tradición metafísica involucrada en la misma problemática que nosotros, ya que ésta, como señalamos en su momento, dejaba de lado persistente y metodológicamente de forma deliberada al cuerpo como

una entidad accesoria, y no constituyente, de nuestra subjetividad. Allí donde la tradición concebía que la experiencia y conocimiento del cuerpo no debían ser tomados en consideración en un estudio metafísico de nuestro propio ser, nosotros, desde nuestra metodología de investigación inocente centrada en lo inmediatamente experimentado, nos vimos forzados a atender a la dimensión corporal de nuestras vivencias. Pues, desde nuestra perspectiva metodológica, desatender toda la dimensión corporal de nuestra existencia como sujetos habría supuesto traicionar nuestra misma metodología de investigación. De hecho, es necesario comprender que prestar atención al cuerpo como elemento de la subjetividad no es una cuestión contingente relativa a la perspectiva teórica de base, no es algo relativo a la propia idiosincrasia u objeto de una decisión libre: el hecho de que el ser humano sea conciencia y cuerpo, sea cual sea la relación entre ambos que teóricamente se acepte y describa, implica ya la necesidad de atender al cuerpo propio metafísicamente de un modo u otro. Incluso el idealismo más descarnado es una respuesta a nuestra existencia corporal como proyecto de descripción metafísica de la misma.

Por ese motivo nos propusimos seguir siendo fieles al material epistémico que nos aporta la experiencia inmediata, independientemente de que éste resulte acorde a lo que tradicionalmente se ha considerado como pertinente o no en una investigación metafísica como la nuestra. Esa decisión fue la que nos llevó a posicionarnos en una perspectiva metafísica de corte *dinámico* o *diferencial*, en oposición a una metafísica tradicional de corte *estático* y *teorético*. A lo largo de este capítulo comprobaremos en sucesivas ocasiones en qué medida la incorporación de la dimensión corporal de nuestra experiencia nos obliga a tomar en consideración al objeto de esa experiencia corporal como un elemento *en perpetua constitución y construcción, fluido y divergente*. A fin de cuentas, ése había sido igualmente el resultado de nuestra aproximación fenomenológica al concepto de «mundo»; con la ventaja añadida de que ahora alcanzaremos la misma conclusión respecto del estudio de los entes que pueblan ese mundo, así como del ser del que ambos proceden. Lo cual constituye una nueva justificación epistemológica de la perspectiva dinámica que nuestra investigación metafísica debe adoptar.

Desde esa perspectiva proyectaremos, de hecho, una tesis metafísica fundamental por ser fundacional: la tesis según la cual *la esencia del ser no es persistencia, sino devenir y diferencia*. En efecto, la perspectiva dinámica de nuestro estudio metafísico nos condujo a comprender en qué sentido el ser que se esconde detrás de los entes con los que nos relacionamos, y que hace posible precisamente su «ser-entes», es un ser caracterizado como pura actividad, como una fuerza diferencial cuyo poder consiste justamente en una potencia de generar un devenir ontológico de surgimiento y destrucción. El ser es, en último término, cambio, diferencia, creación y desaparición. Por eso su concepto debe recoger esa naturaleza metafísica dinámica desde una perspectiva que no traicione su constitución divergente por otorgarle una estabilidad y persistencia que él mismo no revela en ninguno de sus acontecimientos. Será una obligación de nuestra investigación concebir el ser como una fuente diferencial de productos entitativos, y no como la síntesis estática e inmutable de todo lo que es.

El mismo estudio genético de nuestra subjetividad desde la corporalidad nos aportó la herramienta epistemológica necesaria para poder respetar esa naturaleza divergente del ser bajo la forma de un principio de institución ontológica de lo que es. A ese principio lo denominamos «*principio de la repetición y de la diferencia*», y comprobamos en qué medida dicho principio resultaba fundamental como aplicación directa de la estructura trascendental del límite en la constitución de nuestra subjetividad como «síntesis activa». Nuestro ser sujetos, nuestra conciencia atenta y

autocognoscente, existe gracias a la aplicación sistemática y formal del principio de la repetición y de la diferencia sobre nuestra corriente de vivencias. Es este principio el que hace posible la distinción hermenéutica entre vivencias inmanentes y vivencias trascendentes, así como entre contenidos de conciencia propios o subjetivos y contenidos de conciencia extraños u objetivos. Pues bien, veremos a continuación como este mismo principio, revelado ya en su faceta epistemológica, cumple igualmente una función *metafísica*, en la medida en que determina el proceso mismo de institución de los entes intramundanos con los que nos relacionamos, de nuestro propio cuerpo como correlato objetivo de nuestra subjetividad, y, en último término, del ser diferencial y divergente que se encuentra en la fuente de todo lo que es, incluyéndonos por tanto a los entes y a nosotros mismos.

Cuando alcancemos esa descripción metafísica del ser como devenir, de los entes como divergentemente configurados en su constitución ontológica según el principio de la repetición y la diferencia, y del mundo como mundo intersubjetivo y compartido, espacio de interrelación corporal y lugar de encuentro, habremos cumplido con creces el objetivo inicial de nuestra investigación. En último término, una vez alcanzada esa conclusión se evidenciará en qué sentido nuestra misma investigación supone la *fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo* como método de pensamiento que ésta debía obtener como conclusión. En efecto, si el objetivo inicial de esta investigación era esa descripción metafísica adecuada y justificada de los conceptos de «mundo», «ente» y «ser», el objetivo final de la misma es la formulación del realismo volitivo como la única perspectiva metodológica de estudio y de pensamiento que puede hacer frente correctamente a los problemas tradicionales de la filosofía, en la medida en que es la única que se atiene fiel y estrictamente a lo experimentado de forma original e inmediata. Toda nuestra investigación está encaminada a esa confirmación final retrospectiva del método que implica la posición del realismo volitivo, y los diferentes progresos alcanzados en ella son las justificaciones epistemológicas y metafísicas de la corrección y adecuación de ese método a nuestra experiencia inmediata.

Así, ha sido el seguimiento fiel e inocente de esa experiencia lo que justificó la necesidad de atender al mundo como «mi mundo», como el mundo centrado en un sujeto que lo vive como el horizonte semántico-trascendental de su existencia; lo cual concuerda correctamente con el realismo volitivo, en la medida en que para éste el mundo siempre es «lo-otro» de un sujeto concreto y nunca puede ser concebido aisladamente. Igualmente, fue la misma experiencia directa la que nos obligó a desplegar un estudio genético de nuestra subjetividad, aceptando la posibilidad de que la actual configuración trascendental de la subjetividad no fuera innata a ella, e incluso que nuestras actuales capacidades cognoscitivas maduras no estuvieran presentes en etapas previas de nuestra biografía; ésta es también una tesis propia del realismo volitivo, derivada de la esencia volitivo-diferencial de nuestra subjetividad. Finalmente, ha sido la constatación en la experiencia inmediata del modo como se fenomenalizan los entes intramundanos lo que nos ha obligado a tomarlos en consideración desde una perspectiva tematizante de corte dinámica, y no estática-teorética; lo cual concuerda igualmente con la funcionalidad pragmática de la metodología propia del realismo volitivo.

Todas estas tesis deberán ser por supuesto formuladas de forma aislada y detallada en la conclusión de nuestra investigación. Sin embargo, resulta pertinente traerlas a colación aquí, al inicio de la última etapa de nuestro proyecto metafísico, en la medida en que suponen una confirmación alternativa y, por así decirlo, en tránsito, de la decisión que guiará en este capítulo nuestra investigación. Pues lo que supondrá nuestro

actual cometido en este tercer capítulo es, ni más ni menos, que el estudio directo de *nuestra corporalidad*, o, en otras palabras, la delineación y formulación de la «metafísica del cuerpo propio» que proyectamos ya a comienzos del segundo capítulo como la complementación necesaria de los análisis genéticos que allí realizamos. Así, en la medida en que ha sido la incorporación de la corporalidad en nuestra subjetividad lo que ha hecho posible la adquisición de la estructura trascendental que legitima epistemológicamente el cumplimiento de nuestros objetivos metafísicos, es necesario ahora que completemos el desarrollo de nuestra investigación realizando los análisis descriptivos de nuestra constitución como sujetos corporales o «*ego corpus*»²⁷⁰, la constitución de los entes intramundanos como entidades diferenciales, y la naturaleza metafísica divergente del ser. Será, entonces, esta «metafísica del cuerpo propio», posibilitada y legitimada por los análisis epistemológicos y metafísicos previos, la que suponga la verdadera fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo que nuestra investigación pretende obtener.

²⁷⁰ Este término, que adoptamos libremente de la obra homónima de Jean-Luc Nancy, recibirá a lo largo de este capítulo de nuestra investigación una determinación semántica técnica como concepto capaz de reflejar las peculiaridades metafísicas de nuestro ser.

I – Introducción – La inmediatez negativa de la experiencia de corporalidad: «ego corpus» y la falacia del dilema de la relación «mente-cuerpo».

Nuestra aproximación a la descripción metafísica del cuerpo tiene como objetivo principal y directo acceder fenomenológicamente a la experiencia directa que tenemos de nuestro «ser-cuerpo». En este sentido, nos centraremos en entender cómo experimentamos nuestro cuerpo, qué características fenomenológicas tiene nuestra existencia en tanto que cuerpo. Se trata, por lo tanto, de elaborar una descripción fenomenológica de nuestra experiencia corporal inmediata: queremos acceder a nuestro cuerpo, a nuestra corporalidad, y llevar a cabo una hermenéutica de lo que implica para nosotros ser cuerpos, comprender cómo es nuestra existencia por el hecho de que nuestra subjetividad se despliegue extendida y expresada en un cuerpo.

Instintivamente consideramos que nuestro propio cuerpo es lo más inmediatamente conocido, con excepción evidente de nuestras mismas vivencias, que son lo primero que conocemos en el orden temporal y lógico. Presuponemos habitualmente que primero nos conocemos como sujetos, valga la redundancia, «subjetivos», esto es, como conciencias, y que acto seguido, casi como una implicación lógica, accedemos a nuestra corporalidad como una confirmación directa del «ser-cuerpo» de nuestra conciencia. El cuerpo es considerado comúnmente, desde esta perspectiva, como el *primer objeto del mundo externo* que conocemos, el objeto más próximo a nosotros y más completamente reconocido por nosotros; hasta el punto de que nos es completamente imposible separarnos de él, en la medida en que siempre viene con nosotros, siempre está co-dado como «objeto-cuerpo» en cada una de nuestras vivencias del mundo. Por este motivo, parece, al menos de entrada, absurdo sostener la necesidad de realizar una aproximación fenomenológica a nuestra corporalidad para poder conocer, precisamente, nuestra experiencia como sujetos corporales. Dicha experiencia, antes bien, está presente en todas y cada una de nuestras vivencias. De hecho es fácticamente imposible anular nuestra corporalidad sin que ello implique automáticamente anular nuestro ser conscientes²⁷¹.

Sin embargo, como deberemos analizar pormenorizadamente, justamente es esa presencia continuada e ininterrumpida del cuerpo propio en nuestras vivencias la que hace absolutamente necesaria una «metafísica del cuerpo propio» explícita y depurada. Pues, en la medida en que el conocimiento de nuestro cuerpo siempre está presente en cualquier actividad consciente que llevemos a cabo, dicho conocimiento, justamente por ese motivo, no puede consistir, ya desde su inicio, en un conocimiento objetivo, explícito, directamente tematizado y abiertamente formulable. Nuestro «saber que tenemos un cuerpo», nuestro conocimiento acerca de, por ejemplo, los múltiples movimientos que podemos ejecutar con nuestro brazo, no es un conocimiento lógicamente idéntico al conocimiento que tenemos acerca del comportamiento de los entes intramundanos. No es en absoluto equivalente conocer cómo se mueven los cuerpos graves, con qué aceleración son atraídos por la gravedad, y conocer cómo mis piernas se sincronizan entre sí y equilibran el punto de gravedad de mi cuerpo cada vez que recorro un camino. En el primer caso puedo *formular explícita y judicativamente* ese conocimiento, puedo objetivarlo y regularlo científicamente con leyes que calculan y predicen exactamente el comportamiento de los graves. En el segundo caso, por el contrario, no estamos tratando con un conocimiento que sea objetivable

²⁷¹ Incluso el ejercicio de mayor abstracción posible que podamos llevar a cabo para desprendernos del cuerpo y diluirnos enteramente en nuestra conciencia requiere de una propedéutica corporal que posibilite dicho comportamiento subjetivo; ya que es en realidad el propio cuerpo el que anula su autoconsciencia para poder ceder terreno a la consciencia subjetiva aislada (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.3.2).

conceptualmente y expresable mediante juicios científicos, sino con un conocimiento que *nos soporta*, que *nos constituye* a nosotros mismos como conciencias encarnadas.

En último término, mi saber acerca de mi cuerpo es idéntico, punto por punto, a mi «ser-cuerpo»: no sé qué movimientos musculares se ejecutan en mi mano cada vez que sostengo un bolígrafo y escribo, sino que tengo el *poder* de sostener un bolígrafo, es más, yo mismo soy ese poder²⁷². No objetivamos nuestro conocimiento acerca del cuerpo porque ese conocimiento *define* y *constituye* nuestra misma corporalidad, nuestra existencia como sujetos encarnados, en los términos de un «poder ser» de un modo u otro. Nuestro cuerpo nos soporta, somos nuestro cuerpo, y por lo tanto el conocimiento que tengamos acerca de él nunca puede ser lógica ni epistemológicamente equivalente al conocimiento que manejemos acerca de todo aquello que exteriorizamos desde nuestra conciencia como extraño y distinto de nosotros mismos.

El cuerpo, en definitiva, *no es un objeto más del mundo*. No nos comportamos con nuestro cuerpo como nos comportamos con los entes externos: no necesitamos desplazarnos desde ninguna parte para alcanzar el brazo que queremos mover, mientras que sí necesito desplazarme hasta la estantería para alcanzar el libro que quiero leer; y ese desplazamiento está posibilitado y ejecutado precisamente por el mismo cuerpo que quiero conocer. El cuerpo, en las vivencias de experiencias corporales, no es un *objeto ex-puesto*, no es una entidad enfrentada a mí y que yo conozca teóricamente: el cuerpo es sujeto, forma parte de mí mismo, está tan integrado en mi subjetividad como mi facultad de pensar o mis vivencias²⁷³. No se trata de una entidad extraña que, casualmente, se encuentre adherida a mi subjetividad de forma perenne e ininterrumpida, pero que bien pudiera ocurrir que en algún momento se separase de mí. Es imposible concebir una subjetividad descarnada, carente por completo de cuerpo, porque el cuerpo pertenece a la subjetividad, la constituye en su mismo ser y forma parte integrante de nuestro yo. Esto es justamente lo que hemos podido comprobar en nuestra investigación previa: en qué sentido la corporalidad es determinante para la maduración y constitución *activa* del sujeto como «síntesis activa».

Este hecho, la pertenencia interna del cuerpo a la subjetividad, es lo que provoca que, en nuestro desenvolvimiento cotidiano desde él con los entes intramundanos, el cuerpo nos pase completamente *desapercibido*; en verdad, tan desapercibido pasa el cuerpo como lo hacen las vivencias mismas que ejecutamos cuando interactuamos con los entes. El cuerpo, como sujeto activo, ejecuta las vivencias, no las padece ni es habitualmente objeto intencional de ellas, sino que se sitúa en el polo subjetivo de éstas como su agente²⁷⁴. Por ese motivo toda la serie de vivencias y experiencias inmediatas que configuran nuestro trato cotidiano, nuestra habitualidad, no se percatan en ningún momento de la corporalidad como objetividad a atender. Esto resulta fenomenológicamente imposible por el funcionamiento natural mismo de nuestras vivencias, como hemos podido comprobar en varias ocasiones. Cuando nuestras vivencias se proyectan intencionalmente hacia sus objetos, lo que colma nuestra atención y centra nuestra capacidad tematizante es la misma vivencia como una unidad

²⁷² Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.4.

²⁷³ “No puedo afirmar con verdad que mi propio cuerpo sea lo más cercano (en el sentido rigurosamente espacial del término) que tengo, pues no hay *cerca* ni *lejos*, sino *en relación con él*.” Illescas Nájera, María Dolores, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl!”, FCHC, págs. 18-19.

²⁷⁴ “El cuerpo trascendente que se convierte en tema del pensamiento para la interrogación filosófica que la fenomenología dirige a su objeto no es, en nuestra vida cotidiana, sino un fenómeno marginal cuya constitución tiene lugar «en la sombra». Ocuparse del cuerpo propio no es una actitud inmediata o habitual: en ésta, el cuerpo se ocupa del mundo, que es algo muy diferente.” FFC, IV, ps. 186-187 [IV, pág. 193].

completa, y no, entonces, sus elementos aisladamente, entre ellos el elemento agente de ésta en el que se da el cuerpo. Para poder alcanzar un conocimiento objetivo y explícito de las partes integrantes de esa vivencia, que nos permita conocerlas en sus características y analizarlas, es necesario ejecutar una segunda vivencia, de carácter reflexivo, que centre su atención en la primera vivencia natural y espontánea. Sólo así podemos atender adecuadamente a las características que presenta el elemento agente de nuestras vivencias: sólo así podemos, literalmente, conocernos a nosotros mismos.

En este sentido, la presencia inmediata e irrenunciable del propio cuerpo en nuestras vivencias no supone simplemente una característica accidental, pero salvable a fin de cuentas, del objeto de nuestra investigación. Más bien todo lo contrario: justamente por ser lo más inmediatamente conocido, el cuerpo es lo más desapercibido en nuestro trato cotidiano y natural con el mundo. El cuerpo funciona como sujeto de conocimiento *a fuerza de quedar desatendido* en todas y cada una de las vivencias en las que se muestra como tal; exactamente del mismo modo que lo hace el yo de la conciencia (no podía ser de otro modo desde nuestra defensa de la unión inseparable de ambos). Por este motivo resulta determinante darnos cuenta de que el cuerpo no está continua y repetidamente presente en nuestras vivencias como un objeto externo necesariamente vinculado a nuestra subjetividad pero separable de ella. Antes bien, si el cuerpo está presente en todas y cada una de nuestras vivencias, sin excepción, sean éstas del tipo que sean, y remitan o no al mundo externo al que supuestamente ese cuerpo debería pertenecer como un ente intramundano más, ello es así porque el cuerpo, finalmente, no es un objeto más, sino una parte constitutiva de nuestra subjetividad, tan integrante de nuestro ser como las vivencias en las que se presenta.

Desde esta perspectiva, exactamente del mismo modo que es necesario un estudio fenomenológico depurado y radicado en la inmediatez de nuestras vivencias para poder conocer la naturaleza de nuestra subjetividad, por el mismo motivo un estudio metafísico del cuerpo propio debe realizarse desde una metodología depurada que nos permita acceder a las características ontológicas y dinámicas que el cuerpo propio manifieste fenomenológicamente en nuestras vivencias en las que él aparece como objeto y como sujeto, sin traicionar estas vivencias con presupuestos y prejuicios vinculados a su constitución, o, por eliminación, de la nuestra allí donde se concibe que el cuerpo no pertenece a ésta, sino respetando en todo momento la información epistémica que esas mismas vivencias revelan fenomenológicamente del ser del cuerpo y de nuestro «ser-cuerpo». Así entendido, un estudio fenomenológico del cuerpo constituye, en sentido estricto, una reducción fenomenológica de nuestras vivencias corporales, pues implica la obligación de extraer de la experiencia cotidiana e inmediata los elementos estructurales de la pasividad que ésta oculta por necesidad para su propio funcionamiento espontáneo, lo que en ella se muestra ocultándose y manteniéndose en el nivel de la estructura de funcionamiento pasiva implícita, para así poder evidenciar explícitamente esos elementos fenomenológicos y poder elaborar un conocimiento científico acerca de ellos.

Esta reducción fenomenológica es la que nos posibilitará, en último término, llevar a cabo la institución misma del cuerpo como entidad ontológica, es decir, es la que nos permitirá conocer la naturaleza ontológica del cuerpo en su misma constitución entitativa y dinámica²⁷⁵. Es a través de esa depuración de nuestra experiencia corporal, en la que no pongamos nada ni tampoco quitemos nada de ella, como llegaremos a ser conscientes de las implicaciones y consecuencias que conlleva para la constitución de

²⁷⁵ “Este problema de nuestro saber primordial del cuerpo es a la vez el problema de la naturaleza ontológica del cuerpo, puesto que en una ontología fenomenológica el ser está únicamente determinado por el modo en que éste se nos da.” FFC, II, p. 79 [II, pág. 94].

nuestra subjetividad el hecho de ser «sujetos-cuerpos».

Desde esta perspectiva, de la misma manera que en el capítulo anterior hemos podido comprobar cómo nuestra subjetividad se constituye como «síntesis activa» gracias a la intervención de la experiencia corporal táctil, en este capítulo, mediante el mismo corte genético de nuestros análisis, deberemos analizar cómo esa subjetividad activa sigue madurando y constituyéndose en la conciencia adulta que actualmente somos en virtud del modo como esa experiencia corporal nos determine a ser.

De modo que esta metafísica del cuerpo propio que vamos a desplegar no supone un elemento investigativo aislado de la metafísica de nuestra subjetividad que iniciamos en el capítulo anterior. Nunca podría, de hecho, serlo, si toda nuestra investigación está fundamentada en el principio de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad, y, como efecto de ésta, en la necesidad de sostener un realismo epistemológico desde una posición metafísica idealista. Cualquier estudio acerca de cualesquiera entidades presentes en el vasto universo que queremos conocer forma parte integrante, como hemos podido confirmar, de nuestra conciencia idealista, es contenido inmanente de ésta, y, por lo tanto, cualquier estudio metafísico acerca de todos y cada uno de esos entes intramundanos, del ser mismo del que proceden y del mundo al que pertenecen, no puede nunca dejar de ser parte del estudio metafísico global de la subjetividad a la que pertenecen.

Ahora bien, es importante señalar que en el estudio metafísico del cuerpo propio se presenta una cierta peculiaridad investigadora, que ya estaba igualmente presente en el estudio de nuestras vivencias inmediatas, pero que en el caso del cuerpo parece resultar más paradójica, o incluso problemática. Pues en este caso se da la paradoja de que nuestro estudio metafísico del cuerpo propio, que pretende desentrañar el ser mismo de nuestro cuerpo y de nuestro «ser-cuerpo» para que podamos conocerlo, se levanta necesariamente sobre nuestro «saber ya qué es nuestro cuerpo» y «cómo somos cuerpo». En efecto, la fenomenología genética del cuerpo explicita su institución entitativa, pero ello sólo en tanto que dicha institución es posible mediante la reflexión posterior a la experiencia inmediata. Lo que implica que, necesariamente, primero debe darse esa experiencia sobre la que centrar la atención de la reflexión. El saber del cuerpo es previo a la conciencia entitativa del mismo en la medida en que esta última sólo es posible en el seno dinámico de la experiencia interna trascendental del primero.

Es innegable la *inmediatez* de nuestro «ser-cuerpo». Desde el mismo momento en que somos, somos cuerpo. Mientras escriba las futuras líneas de esta investigación, en las que me centraré en estudiar y entender el modo como ejecuto los movimientos de mis brazos mientras escribo, o el modo como ante mí se despliega el espacio que ocupan los entes con los que me relaciono, de forma previa a ese estudio ya estaré ejecutando, como agente corporal, un cierto conocimiento implícito o lógicamente pasivo acerca del movimiento de mis manos y del espacio dinámico que me rodea. Y gracias a eso podré llevar a cabo la explicitación que supone la reducción fenomenológica en que consiste esta metafísica del cuerpo propio, y que precisamente aportará como producto el conocimiento explícito de la naturaleza de mi «poder mover mis brazos» y del espacio que éstos recorren.

Se entiende así la paradoja: la investigación debe obtener como resultado aquello que *ya estaba al principio*, y que precisamente la hace posible. En último término, no habría conocimiento explicitado si éste no estuviera ya antes de forma implícita presente en mis vivencias. Soy cuerpo *antes* de saberme cuerpo; aunque sólo sé que lo soy una vez me sé cuerpo. Soy capaz de manejar mi cuerpo y de comportarme con él, así como de interactuar con mi mundo en todos aquellos aspectos que suponen de un modo u otro mi corporalidad (si es que hay alguno que no lo haga), pero sólo soy consciente de

todo ello y puedo entenderlo adecuadamente, de forma explícita y conceptualmente formulable, *después*, cuando reflexiono sobre mis vivencias y procuro analizar lo fenoménicamente dado en ellas.

Dicho de otro modo: allí donde el estudio fenomenológico del cuerpo propio es posterior en el tiempo, ya que requiere el ejercicio de una detención de mi «actitud natural» corporal para poder ejecutar la vivencia reflexiva capaz de extraer de ella la información epistémica relativa a mi constitución corporal y mi «ser-cuerpo», eso que resultará explicitado en dicho estudio fenomenológico es, a la vez, anterior lógicamente, ya que condiciona la posibilidad de nuestro estudio metafísico. En la investigación que vamos a llevar a cabo de la naturaleza de nuestra corporalidad no vamos a encontrar nada que no esté ya dado en todas y cada una de las vivencias inmediatas que constituyen nuestro desenvolvimiento natural como sujetos encarnados; y sin embargo es absolutamente necesaria esa explicitación atenta, por vía de una reducción fenomenológica, para poder ser plenamente conscientes de eso que ya estaba presente en nuestras vivencias.

Lo cual desvela, como en todas las ocasiones anteriores en las que nos hemos encontrado con esta misma anterioridad posterior y posterioridad anterior, la presencia de un elemento de carácter trascendental de nuestras vivencias. El cual es, obviamente, nuestro *propio cuerpo*, como elemento constitutivo de nuestra subjetividad: el cuerpo es, en último término, el constituyente de nuestra pasividad, es la superestructura trascendental que reúne a todas las otras estructuras transcendentales del funcionamiento de nuestra subjetividad. Por este motivo, como ocurría con el estudio metafísico de nuestra subjetividad del capítulo anterior, nuestra metafísica del cuerpo propio es en realidad una *investigación trascendental* dirigida a explicitar genéticamente el modo como biográficamente hemos adquirido las condiciones transcendentales de posibilidad de nuestra experiencia madura como seres corporales, cómo esa adquisición *a posteriori* ha quedado depositada como pasividad de la subjetividad. Se trata de encontrar, en la misma experiencia de nuestro «ser-cuerpo», las condiciones que hacen posible dicha experiencia, en un proceso genético que despliegue y evidencie el modo como esa experiencia llega a constituirse tal y como se ejecuta en seres maduros como nosotros. Estamos, por tanto, en el siguiente estadio de la historia genética de nuestra subjetividad que iniciamos en el capítulo anterior de nuestra investigación.

La constatación de esta circularidad va a determinar el primer paso de nuestros análisis posteriores, consistente precisamente en delimitar correctamente ese conocimiento previo y estructural de nuestro cuerpo, distinguiéndolo de un conocimiento entitativo y objetivo del mismo. Nos adentraremos, así, en primer lugar, en la tradicional distinción entre «cuerpo objeto» y «cuerpo vivido» (distinción consecuente y derivada del dualismo metafísico general «mente-cuerpo»), para poder comprender correctamente en qué consiste dicha distinción, cuáles son sus características, qué diferencia al cuerpo objeto del vivido, qué los define a cada uno de ellos, y por qué esa distinción es necesaria.

Como comprobaremos en nuestros análisis genéticos, esta distinción entre cuerpo objeto y cuerpo vivido es una distinción conceptual necesaria que surge en una etapa concreta de maduración de la subjetividad como producto dinámico de la propia experiencia corporal, a partir de la aplicación sistemática pero claramente diferenciada de dos modalidades distintas de resistencias: las que denominamos resistencias *internas*, experimentables en el trato del cuerpo propio consigo mismo, y las que designamos como resistencias *externas*, que se manifiestan fenomenológicamente allí donde el cuerpo propio no se ocupa ya de sí mismo, sino que despliega su actividad operante hacia lo «otro-de-sí». En este sentido, la distinción entre cuerpo objeto y cuerpo vivido

supone una distinción conceptualmente pertinente que surge de forma «bilógica» y necesariamente dual en la comprensión de la relación presente entre la inmanencia pura de nuestra subjetividad, es decir, aquel campo de contenidos de conciencia que podemos reconocer como constituyéndonos a nosotros mismos, y la trascendencia, esto es, todos aquellos contenidos de conciencia que, en función de esas resistencias externas, son proyectados «extensivamente» hacia el mundo externo de la conciencia y considerados como diferentes de ella. A través de esta dilucidación, el cuerpo objeto quedará evidenciado como siendo algo distinto a los objetos del mundo externo: el cuerpo objeto, a pesar de la literalidad propia del término, no es un objeto más del mundo, sino que supone el conocimiento *externo y objetivo* que tenemos del cuerpo que somos, de la vivencia corporal internamente experimentada, vinculado por hábito hermenéutico a las vivencias subjetivas del cuerpo del mismo modo que adquirimos el hábito de exteriorizar ciertos contenidos de conciencia. El cuerpo objeto será definido, entonces, en nuestra investigación como la superficie objetiva y externamente constatable de las vivencias corporales subjetivas, de lo que denominaremos como *corporalidad*.

Esta posible confusión terminológica incorporada en el mismo concepto de «cuerpo objeto» nos señala ya una de las dificultades presentes en el estudio del cuerpo propio que pretendemos desarrollar. Pues, efectivamente, resultando pertinente la distinción conceptual entre cuerpo objeto y cuerpo vivido, en la medida en que es fenomenológicamente constatable en el proceso de maduración de nuestra subjetividad, sin embargo es necesario comprender adecuadamente los límites fenomenológicos de esta distinción; es decir, es necesario llevar a cabo una depuración fenomenológica de los conceptos implicados en ella para que el sentido de estos no se vea corrompido por teorías metafísicas ajenas a la experiencia inmediata y original del cuerpo. Así es como hemos venido comportándonos en todas las etapas previas de nuestra investigación, aplicando este método de inocencia investigadora que se atiende única y exclusivamente a lo que podemos comprobar fenomenológicamente en la experiencia inmediata, y tal y como ésta se experimenta originariamente. Pero probablemente en este apartado de nuestra investigación sea donde más necesario resulte este proceso de depuración conceptual, debido a la misma naturaleza metafísica del objeto del que nos ocupamos. El simple término de «cuerpo objeto» acaba de evidenciarse como engañoso o tendente a la confusión en la literalidad del concepto, ya que, siendo denominado como «objeto», lo más inmediatamente intuitivo es entenderlo, efectivamente, como un verdadero objeto mundano; y, sin embargo, nuestro estudio desvelará en qué sentido nuestro cuerpo, no sólo no es nunca experimentado como tal objeto del mundo en ninguna de las vivencias en las que dicho cuerpo objeto se ve involucrado, sino que, en un sentido esencial, jamás puede serlo. Por lo tanto, ésta es una buena prueba y señal de la necesidad de mantener la prudencia investigadora oportuna a la hora de adentrarnos en un terreno tan poco atendido correctamente a lo largo de la historia de la filosofía.

En verdad, uno de nuestros objetivos a la hora de desarrollar esta «metafísica del cuerpo propio» es el de llevar a cabo una *depuración y desmistificación* de las concepciones metafísicas tradicionales acerca del cuerpo, pues éstas son las que han introducido paulatinamente en los conceptos involucrados en esa metafísica del cuerpo propio toda una serie de desviaciones, corrupciones, mistificaciones y errores que lastran el conocimiento puro que podemos tener de nuestro «ser-cuerpo». Si bien desde el inicio nuestro proyecto de investigación metafísica ha pretendido dejar a un lado deliberadamente cualquier confrontación directa con ciertas tesis o posiciones teóricas tradicionales, para así poder facilitar la comprensión directa de lo expuesto en nuestros argumentos, sin perjudicar esa exposición con desviaciones históricas o alusiones indirectas, finalmente es inevitable en este punto el enfrentamiento, más o menos

directo, con teorías asentadas a lo largo de la historia de la filosofía. Procuraremos, en todo caso, que esos enfrentamientos conflictivos permanezcan, en la medida de lo posible, en un segundo plano, casi de forma accesoria, desde el presupuesto de que en un proyecto de investigación como el que estamos desarrollando lo importante es hacer frente a «la cosa misma», atender al problema en cuestión tratado en cada caso, y procurar responder a las preguntas que él mismo nos plantea de modo directo, sin tergiversaciones, ni alusiones externas, ni desplazamientos. Preferimos aproximarnos con inocencia y esfuerzo a la pregunta misma, y responder depuradamente ante ella sin prejuicios ni ideas preconcebidas, antes que enarbolar un gran abanico de posibles respuestas a la misma pregunta, cuya exposición, en último término, no serviría más que para complicar la comprensión pura de la cuestión a resolver.

Con todo, es indudable la existencia histórica de un gran pasado teórico, de una carga inconmensurable de trabajo sobre los mismos problemas a los que atenderemos nosotros mismos, que pueden redirigir insensiblemente, si no nuestra argumentación, al menos sí la interpretación del lector. Ése, en concreto, es el punto que nos ha obligado, en todas las ocasiones en que lo hemos hecho, a plantear indirecta y accesoriamente las relaciones históricas entre lo expuesto en nuestros razonamientos y lo afirmado por otros autores.

El caso que nos ocupa ahora, la metafísica del cuerpo propio, es uno de los campos más conflictivos de nuestra investigación a este respecto. Como indicamos al inicio del anterior capítulo, en la historia occidental de la filosofía puede comprobarse sin mucha dificultad la grave carencia que supone el olvido teórico sistemático del cuerpo: el cuerpo ha sido un fantasma, el gran ausente, dentro de la corriente de pensamiento occidental. Por motivos culturales, religiosos, intelectuales, o del orden que fuere, no es posible negar que a lo largo de la historia los grandes pensadores occidentales, generalmente, han rehuído el trato teórico con el cuerpo propio, si no rechazado directamente la importancia de ese trato, o bien han mistificado deliberadamente nuestra experiencia corporal, atribuyéndole al cuerpo propiedades y efectos que le son completamente ajenos, con el propósito de subrayar, en contraposición, ciertos caracteres propios de la conciencia descarnada espiritual, a menudo también ellos falsos debido al origen reactivo de su formulación.

En último término, podemos resumir todas las desviaciones y corrupciones que históricamente ha sufrido el estudio metafísico del cuerpo propio en una única particularidad teórica presente en todos los estudios que han adolecido de estas carencias, a saber: todos ellos han partido de considerar al cuerpo como una entidad *ontológicamente distinta y separable del sujeto*, fuera éste concebido como fuese. En efecto, todos los errores presentes en la historia de la filosofía en la concepción metafísica del cuerpo proceden del hecho de que los diferentes filósofos se han aproximado a él desde una *perspectiva objetivante*, convirtiendo al cuerpo, no en una dimensión propia del sujeto que investiga, sino en un objeto más a investigar, completamente distinto de la conciencia que lo atiende. Tradicionalmente, el cuerpo siempre ha sido un objeto a investigar, pero nunca ha sido considerado como el sujeto que lleva a cabo esa investigación. Esta preconcepción del cuerpo como un ente más del mundo, como algo externo al sujeto y no perteneciente a él, ha sido la que ha dirigido todos, o prácticamente todos, los estudios metafísicos del cuerpo, y la que ha provocado, por ello, una desviación fundamental en la misma base de esos estudios, que ha impedido la correcta comprensión de lo estudiado²⁷⁶.

²⁷⁶ A partir de lo dicho aquí, puede comprenderse que no es azaroso el motivo por el que hemos adelantado ya aquí la incorrección presente en el mismo término de «cuerpo objeto» relativa al carácter objetivo de dicho cuerpo.

Partiendo de un pasado histórico como éste, resultaría excesivamente ingenuo por nuestra parte pretender una exposición inocente de las características fenomenológicamente reconocibles en nuestra experiencia del cuerpo. Tarde o temprano llegarían las explosiones teóricas internas, las contradicciones interpretativas, los sinsentidos lógicos derivados de una comprensión ya predirigida. ¿Cómo crear prácticamente desde cero una interpretación conceptual de un fenómeno de nuestra existencia evitando por completo que nuestra precomprensión afecte a esa exposición pretendidamente original? De una u otra manera, tanto por el lado del autor como por el del lector, existe siempre el riesgo de que todos los presupuestos teóricos asentados a lo largo de la historia occidental *en contra de* la metafísica del cuerpo propio tal y como nosotros la vamos a formular terminen por entrar en juego, complicando sobremanera la aproximación inocente y depurada a nuestras argumentaciones. Con lo cual quedaría anulado por violación el presupuesto metodológico primero que nos impusimos a nosotros mismos desde el inicio de nuestra investigación, y que nos obligaba a atender a «la cosa misma» desde ella misma, dentro de los límites en que ésta se presenta fenomenológicamente, sin trascender esos límites, y sin introducir en ellos nada que le sea ajeno a la cosa en cuestión.

Como es de sobra conocido, para nosotros, modernos, el gran precursor de toda concepción metafísica del cuerpo, que supone la base teórica desde la que todos los demás autores han elaborado sus propias investigaciones, ya sea para apoyar dicha base o para negarla, es Descartes. Efectivamente, es Descartes quien formula los principios teóricos fundamentales del *dualismo metafísico* que atraviesa toda la filosofía moderna, y que aún en nuestros días sigue afectando a los estudios, tanto filosóficos como propios de otras ramas científicas menos especulativas y más experimentales, que se elaboran acerca del estatuto ontológico, el funcionamiento y la constitución del cuerpo. Desde este dualismo cartesiano queda firmemente establecida para la posteridad científica el presupuesto que nosotros hemos localizado previamente como la circunstancia que supone la causa del error de todas las aproximaciones metafísicas al cuerpo, pues es este dualismo el que fija los conceptos metafísicos de cuerpo (*res extensa*) y mente, espíritu, conciencia o alma (*res cogitans*) como estando infinitamente separados entre sí al pertenecer a categorías metafísicas inconmensurables.

De este modo es como el dualismo cartesiano generó por sí mismo el conocido como «problema de la comunicación de las sustancias», que, en el caso concreto del ser humano, se traduce como el «problema de la relación mente-cuerpo»; problema que, obviamente, atraviesa directamente la cuestión del estudio metafísico del cuerpo en la medida en que su origen se encuentra en la concepción metafísica dualista del cuerpo y de la conciencia formulada por Descartes. En efecto, una concepción cartesiana de la relación entre el cuerpo y la conciencia presenta serios vacíos explicativos derivados de la imposible comunicación metafísica entre ellos. Dado el enfoque eminentemente dinámico que nosotros hemos adoptado en nuestra investigación metafísica, resulta interesante y revelador localizar específicamente algunos de los vacíos explicativos que el dualismo metafísico presenta a la hora de describir, por ejemplo, la capacidad que el propio cuerpo posee de ejecutar acciones y, en general, de experimentar vivencias.

Así, en el ámbito de la filosofía cartesiana el cuerpo, aunque sea concebido como «mi cuerpo», esto es, como relativo a una conciencia subjetiva, cuya constitución ontológica esencial viene determinada, en tanto que *res cogitans*, por su capacidad de experimentar actos de conciencia o vivencias, se define, sin embargo, como el resto de los entes materiales, como pura *extensión pasiva*, sin capacidad alguna para experimentar sensaciones. No es, en este sentido, mi mano, órgano de mi cuerpo, la que vivencia las sensaciones táctiles de la hoja sobre la que escribo. Ella, por sí misma, es

incapaz, en cuanto pura extensión material, de experimentar sensaciones; sus potencias a ese respecto se limitan a la capacidad pasiva de ser afectada mecánicamente desde el exterior por el resto de cuerpos, según procesos cuantificables de movimientos mecánicos de *partes extra partes* que en absoluto pueden identificarse con la cualidad pura que constituye una sensación táctil. En este caso concreto, lo único predicable de mi mano que resulta pertinente a la hora de comprender la percepción de las sensaciones táctiles de esta hoja de papel es el hecho de que ella, mi mano, se está viendo sometida físicamente a los choques materiales entre sus partes extensas y las de la hoja de papel. Pero, desde esta perspectiva dualista, resulta teóricamente imposible afirmar que las sensaciones se experimenten en órganos sensibles del cuerpo como mi mano, sino que es la conciencia la que vivencia esas sensaciones. Ya que ella sí es, por su constitución metafísica, capaz de hacerlo.

Ahora bien, la única manera de que la conciencia pueda ejecutar esas vivencias de percepción sensible consiste en que dicha conciencia, a pesar de ser por definición inextensa y no ocupar, por ello, absolutamente ningún espacio, se encuentre, con todo, *diluida y repartida* a lo largo de todas y cada una de las partes potencialmente sensitivas del cuerpo, para que así pueda ser ella misma la que inmediatamente entre en contacto con el mundo y experimente dichas sensaciones. En el ejemplo propuesto, si mi mano no es la que percibe las propiedades táctiles de esta hoja de papel, sino que es mi conciencia, mi subjetividad, la que vivencia esa percepción, y ésta está, según toda evidencia fenomenológica, originada en el choque entre mi mano y la hoja de papel, entonces es necesario que mi conciencia, de uno u otro modo, *se encuentre en mi mano* (ya sea directamente o conectada a través de ella por vías espirituales), para que así ella pueda percibir inmediatamente las sensaciones propias de las propiedades táctiles del papel²⁷⁷.

Este análisis simple de una experiencia cotidiana, como es el acto de tocar una hoja de papel y sentirla fría o caliente, suave o rugosa, presenta ya, sólo en esta breve formulación, dos graves problemas para el dualismo cartesiano como teoría que explica la relación «mente-cuerpo». En primer lugar, como es de sobra conocido, la afirmación de que la conciencia debe encontrarse, inmediata o mediatamente, en la mano que toca para poder así percibir lo que ella toca contradice rotundamente la definición de *res cogitans* sostenida por el dualismo cartesiano. Pues una de las notas esenciales de dicha *res cogitans* es, precisamente, su naturaleza inextensa; que implica, como señalábamos anteriormente, que no se encuentra ni puede encontrarse en ningún lugar, sea de modo inmediato o mediatamente conectado con él. Directamente, la conciencia, por su naturaleza metafísica, no puede ocupar espacio alguno, está absolutamente alejada de toda naturaleza extensa y ocupa una dimensión metafísica infinitamente separada de cualquier entidad espacial. Sin embargo, a pesar de esta característica esencial de la *res cogitans*, son las propias condiciones teóricas del dualismo metafísico que establecen la naturaleza esencialmente agente de la conciencia y esencialmente pasiva del cuerpo las que obligan a sostener que ésta ejecuta esa imposible acción espiritual de localización

²⁷⁷ “El cuerpo, aprehendido como cuerpo, posee su estrato donde se localizan las ubiestesias táctiles, pero nosotros palpamos esta *cosa*, “sentimos” el contacto de los vestidos, etcétera. De ahí la ambigüedad de “sentir”. El cuerpo siente: ello se refiere a algo localizado; a través de él “sentimos *cosas*”: “sentir” es entonces el percibir *cosas* espaciales y *nosotros somos* quienes en el percibir mantenemos la *mirada espiritual* dirigida a la *cosa*, y este cuerpo es nuestro cuerpo.” Husserl, Edmund, *Husserliana. Band V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, I, §3, St. 10 [Edición española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro III: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, trad. Luis E. González, I, §3, pág. 20].

en un cuerpo para poder explicar cómo es posible un acto tan simple y cotidiano como es la percepción táctil.

Por su parte, en segundo lugar, y de un modo mucho más relevante para nuestro estudio, cualquier análisis sencillo y directo de una experiencia de percepción táctil, como la que hemos propuesto como ejemplo, que no se rija por conceptos teóricos previos a dicha experiencia, sino que atienda pura e inocentemente a lo que fenomenológicamente se vivencia en ella, desmiente por completo la explicación cartesiana de procesos perceptivos de ese tipo. Así, en el momento de experimentar una percepción táctil como la que hemos propuesto a modo de ejemplo, en el momento de percibir las propiedades táctiles de la hoja que toco resulta completamente incorrecto sostener que el agente de dicha percepción es una conciencia inextensa y separada absolutamente del cuerpo propio. Antes bien, ocurre todo lo contrario: en la misma vivencia de tocar la hoja de papel experimento directamente que es la misma mano que toca la que percibe las propiedades táctiles de esa hoja. No ocurre que yo me experimente a mí mismo como una conciencia que, de un modo u otro, me proyecte hacia una mano extensa que está tocando una hoja de papel para reconocer, en ese proceso puramente mecánico, la existencia de propiedades sensibles que trascienden la simple materialidad extensa por poseer una naturaleza metafísica idealista. Por el contrario, *es la mano misma* la que se evidencia como *sujeto de la percepción*, una percepción que es mía porque yo me identifico con mi mano, y que se globaliza en mi conciencia como elemento constituyente de un fenómeno más general de percepción global gracias a procesos sinérgicos²⁷⁸. Lo importante, entonces, es que vivencias perceptivas de este tipo no son experimentadas jamás por nosotros como siendo actos puros de conciencia completamente desvinculados del cuerpo, sino todo lo contrario: son vividos por nosotros como ejecutándose directa y originariamente en el mismo cuerpo propio que se ve envuelto materialmente en el fenómeno de esas percepciones: en las vivencias perceptivas somos plenamente conscientes de que es el cuerpo propio el sujeto agente de la percepción; y es después, mediante teorías dualistas originadas en el análisis de problemas completamente diferentes al de la comprensión inmediata y fenomenológica de las vivencias corporales naturales, como venimos a mistificarlas y a malinterpretarlas, proyectando en ellas experiencias que fenomenológicamente, simple y llanamente, no son contrastables²⁷⁹.

Estas últimas consideraciones evidencian cuál es, entonces, el gran defecto de las aproximaciones metafísicas tradicionales al estudio del cuerpo propio, y cuál es, por consiguiente, la vía correcta a seguir. En efecto, como hemos indicado, un sencillo análisis fenomenológico de nuestras vivencias corporales, y su contraste con las explicaciones metafísicas tradicionales que pretenden conceptualizar lo en ellas vivido, muestra suficientemente que son los planteamientos metafísicos de base de esas explicaciones los que anulan la verdad de sus descripciones²⁸⁰, en la medida en que introducen en la experiencia de la corporalidad una *distancia* entre el cuerpo ejecutante de la percepción y la conciencia cognoscente de ella que no puede ser reconocida fenomenológicamente en las vivencias inmediatas y originales. En este sentido, aquella circunstancia que hemos señalado como la principal causa de todos los errores teóricos

²⁷⁸ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.3.2.

²⁷⁹ “El cuerpo como ser de dos hojas o de dos caras, no es sólo una realidad fisiológica, sino que es conciencia. Los dualismos clásicos se han quedado en dualismos de niveles de significación, o en el derecho y el envés de la realidad concreta e histórica del hombre.” ECC, pág. 276.

²⁸⁰ “La pseudosolución que le da el cartesianismo [al problema de la conciencia sobre el cuerpo] con la teoría de la unión sustancial sólo tiene como resultado poner al descubierto el carácter ontológicamente inapropiado del horizonte filosófico en que este problema fue planteado por Descartes, como igualmente lo sería por sus sucesores.” FFC, V, pp. 203-204 [V, pág. 208].

y hermenéuticos a la hora de comprender el estatuto metafísico del cuerpo propio, a saber, la separación dualista entre el cuerpo propio y el sujeto cognoscente, que implica no reconocer al cuerpo como elemento constituyente del sujeto, de la subjetividad, se evidencia, por esta vía, no como un simple error argumentativo o de razonamiento, no como una simple desviación conceptual de la descripción metafísica, sino, más profundamente, como un error estructural, lógico, de toda teoría metafísica desde la cual se elaboren esas explicaciones. No es un error de superficie, fácilmente corregible por análisis más detenidos y escrupulosos, sino un error de base: es uno de los pilares centrales de la teoría metafísica dualista cartesiana el que genera la distorsión y corrupción de todo el edificio.

Por ese motivo resulta determinante localizar ese error para poder evitarlo y solucionarlo suficientemente. Y como ese error ha quedado revelado como localizándose precisamente en el distanciamiento entre cuerpo y conciencia que fundamenta tal dualismo, en la medida en que la experiencia inmediata no presenta tal distancia entre ambos, nuestra investigación, fiel a ésta misma antes que a conceptos teóricos previos, aceptará desde el principio la *síntesis e identidad* entre los dos elementos implicados, más que su separación conceptual y metafísica. De modo que allí donde la tradición ha formulado repetidamente el problema de la relación entre el cuerpo y la conciencia, entendiéndolo desde una diferencia sustancial entre ambos fundamentada en el dualismo cartesiano, nosotros ahondaremos en el concepto opuesto, esto es, en una concepción de la subjetividad corporeizada que unifique ambas dimensiones de nuestra existencia en una única entidad metafísica compleja. En último término, si aceptamos, desde un análisis puro de la experiencia inmediata, una concepción de la percepción que implique una unidad intersignificativa entre los procesos corporales y su conciencia subjetiva, entonces estamos abocados a rechazar todo planteamiento dualista de la relación mente-cuerpo y a aceptar una noción del cuerpo que se defina, precisamente, como «cuerpo-conciencia». Una noción como ésta, que no distancia a los miembros de la relación sino que los unifica en una identidad intersignificativa y compleja, no presenta al cuerpo como punto de localización de la conciencia o como órgano de expresión del yo, sino que concibe que es la misma conciencia la que está corporeizada, la que se expande hacia el mundo desde una dimensión corporal que, lejos de serle ajena, le es constitutivamente propia.

Desde esta perspectiva, la verdad del modo como nos sentimos cuerpo y nos sabemos conciencia no queda adecuadamente reflejada en el par «mente-cuerpo», sino que el término correcto para formular nuestro ser cuerpo es el de «*ego corpus*»²⁸¹. El cuerpo nunca ha sido mío, porque yo nunca he sido nada más allá del cuerpo, nunca he sido nada antes o después del cuerpo: *soy cuerpo*. En todo caso, si sostengo que soy mi cuerpo, ese “mi” sólo marca la propia reflexividad del cuerpo que se reconoce a sí mismo al tocarse y se siente presente allí donde cree estar. Finalmente, se precisa una nueva concepción del cuerpo como «*ego corpus*», un concepto de «cuerpo» que lo reconozca como elemento integrante de la subjetividad sin dejar de ser cuerpo, como parte del yo sin dejar de ser «ob-jeto». Se ha pretendido escindir la subjetividad en su mismo seno, separando de una parte un lado objetivo, la el cuerpo físico, la extensión, y de otra un lado subjetivo, la conciencia, la inmediatez «intensiva». Sin embargo, ambas son sólo dos caras de una misma entidad idéntica que se muestra fenomenológicamente en cada una de nuestras vivencias como siendo siempre la misma. Por lo tanto, es necesario configurar un nuevo concepto de «subjetividad», así como un nuevo concepto de «cuerpo», que no los entienda ya nunca más como quedando radicalmente alejados

²⁸¹ Cfr. Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Métaillé, Paris, 2000 [Edición española: *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003, trad. Patricio Bulnes].

entre sí, sino, al contrario, que los sintetice en un mismo núcleo dinámico y funcionalmente complejo, capaz de dar cuenta de todos los fenómenos de nuestra existencia, tanto de los corporales como de los subjetivos, sin necesidad de traicionar ciertas dimensiones de ellos fenomenológicamente evidentes por necesidades conceptuales previas. Por eso, asumir la identidad entre cuerpo y conciencia implica tomarse en serio la resignificación de los conceptos de la metafísica tradicional acerca de la corporalidad y de la subjetividad que tal identidad implica, en la medida en que, por motivos evidentes, “cuerpo” y “conciencia” nunca más pueden significar lo mismo en un planteamiento sinérgico identitario de este tipo y en una formulación dualista de corte cartesiana.

Ahora bien, una investigación metafísica acerca del cuerpo propio que obtenga como resultado esta identidad entre cuerpo y conciencia que estamos formulando como conceptualización fiel de lo vivido inmediatamente en el cuerpo debe igualmente prevenirse ante el grave riesgo que presenta una identificación de este tipo de desviarse de un dualismo metafísico erróneo para caer en un *monismo metafísico* igualmente incorrecto. En efecto, el planteamiento de una identificación entre el cuerpo y la conciencia puede ser malinterpretado como la formulación de un monismo metafísico que, en su despliegue, pueda cometer los mismos errores del dualismo tradicional en la medida en que constituya un monismo tal a fuerza de *exaltar uno* de los dos términos de la relación metafísica reconocida por el dualismo *en perjuicio del otro*. Lo cual ya no puede ser concebido simplemente como un monismo metafísico, esto es, como la afirmación de la existencia de una única categoría metafísica compleja del ser, sino que debe ser reconocido, estrictamente, como un *reduccionismo metafísico*; pues, realmente, no sintetiza dos dimensiones fenomenológica y conceptualmente diferenciables en una única naturaleza metafísica, sino que reduce una de ellas a la otra.

Efectivamente, la gran mayoría de las soluciones ofrecidas al problema mente-cuerpo introducido por el dualismo cartesiano que han intentado escapar a las dificultades conceptuales y a los conflictos teóricos generados por ese dualismo han caído en último término, de un modo u otro, en un reduccionismo, pues han procurado salvar el escollo de la imposibilidad de la comunicación de las sustancias defendiendo la *inexistencia de la bidimensionalidad del ser humano*²⁸². Lo cual, como es fácil de comprender, sólo supone una solución al problema de esa bidimensionalidad fenomenológicamente reconocible en el ser humano a fuerza de negarla teóricamente, y, con ello, de traicionar la experiencia inmediata. Puede que por esta vía se consiga, finalmente, superar los problemas introducidos por el cartesianismo relativos a la comunicación directa entre una subjetividad inextensa y un cuerpo físico extenso, o a la capacidad cognoscitiva que podemos reconocer en una entidad corporal que, por su esencia metafísica, no tiene poder para tales aptitudes; pero, consiguiendo tal solución, se introducen, sin embargo, de forma colateral, otros tantos problemas que demandan igualmente una solución, y que en el curso de la investigación pueden mostrarse trágicamente como irresolubles desde la misma perspectiva teórica que los ha generado al querer evitar el dualismo.

Esto evidencia que la verdadera explicación y concepción metafísica de nuestra existencia no puede elaborarse mediante la anulación de alguna de las dimensiones fenomenológicamente reconocibles en el ser humano, sino todo lo contrario: encontrando una descripción y explicación metafísica lo suficientemente rica y potente

²⁸² “La mayor parte de las soluciones intentadas al problema mente-cuerpo concluyen negando la existencia de, o degradando de algún modo el estatus de, uno u otro de estos tipos de cosas.” Searle, John, *Mind, brains and science*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, p. 13 [Edición española: Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 2001, trad. Luis Valdés, pág. 19].

en todos sus matices y en todas sus consecuencias como para dar cabida a *todas* las dimensiones fenomenológicamente constatables en las vivencias humanas sin necesidad de llevar a cabo una reducción ilegítima que elimine algunas de ellas ni desembocar en posiciones metafísicas que concluyan en tesis contradictorias con sus propios puntos de partida. Por lo tanto, la solución no es oponer al dualismo simplemente un monismo metafísico, sino eliminar directamente la misma condición lógica de la distinción metafísica que obliga a los términos relacionados a estar absoluta y sustancialmente distanciados. Si el monismo reduccionista es insuficiente como respuesta al dualismo es precisamente porque la solución a éste se encuentra en una posición que, siendo monista, incluya la misma distinción dualista sin eliminarla.

Como ejemplo de este tipo de teorías reduccionistas que debemos evitar a toda costa podemos atender momentáneamente al modo como John Searle concibe esta problemática cuestión de la comunicación y coexistencia entre mente y cuerpo. En efecto, a la hora de describir y justificar la existencia de hechos o actos mentales en el ser humano que «emanan» de una constitución física de una naturaleza completamente diferente Searle se sirve de la paridad «micro-macro sistema», en la medida en que dicha dualidad, desde su perspectiva, puede explicar en qué sentido nuestra existencia física y material puede generar efectos de superficie de una naturaleza distinta a la de los elementos constituyentes que los causan. Para ilustrar esto ofrece como ejemplo la capacidad física del agua de ser líquida: las moléculas de agua no son en sí mismas líquidas, no poseen en su constitución tal característica o estado, y sin embargo combinándose y ejecutando efectos puramente mecánicos generan el efecto de superficie de la liquidez. Esto demuestra, según Searle, que un mismo componente físico puede generar fenómenos metafísicos distintos según nos movamos en un nivel micro o macro de la descripción. A partir de aquí, de la misma manera que en el agua la distinción «micro-macro» puede explicar cómo unos componentes no-líquidos pueden generar un estado líquido, en nuestro cerebro esa misma perspectiva es la que da cuenta del modo como componentes físicos, como son las neuronas, generan, por procesos igualmente físicos, un efecto de superficie al nivel macro que se diferencia de su causa en su naturaleza metafísica, ya que supone un fenómeno psíquico o mental²⁸³.

Si Searle tiene razón, y en todo sistema físico se cumple esa distinción entre la composición modular a nivel micro de los diferentes cuerpos físicos y los efectos de superficie a nivel macro, entonces efectivamente esa paridad «micro-macro» podría resultar útil para dar cuenta de la distinción metafísica entre el cuerpo y la mente. La mente consistiría en tal caso en un efecto de superficie generado por una constitución física de base que no tendría por qué coincidir en su naturaleza metafísica con la de aquello que genera. Ahora bien, el mismo ejemplo de la liquidez del agua evidencia que Searle, queriendo solucionar el problema presente en el dualismo metafísico del hombre, ha ofrecido una solución que sólo funciona como tal desviando la atención del núcleo del problema a resolver y dirigiéndola a una de sus múltiples consecuencias. Lo

²⁸³ “Me parece que no hay dificultad en dar cuenta de las relaciones de la mente con el cerebro en términos del funcionamiento del cerebro para causar estados mentales. Lo mismo que la liquidez del agua es causada por la conducta de elementos del micronivel y, con todo, es al mismo tiempo un rasgo realizado en el sistema de microelementos, así exactamente en ese sentido de ‘causado por’ y ‘realizado en’, los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el cerebro en el nivel neuronal o modular, y al mismo tiempo se realizan en el sistema mismo que consta de neuronas. Y lo mismo que necesitamos la distinción micro-macro para cualquier sistema físico, así también, por las mismas razones, necesitamos la distinción micro-macro para el cerebro. (...) Nada hay más común en la naturaleza que el que rasgos superficiales de un fenómeno sean a la vez causados por y realizados en una microestructura, y éstas son exactamente las relaciones que se exhiben en la relación de la mente con el cerebro.” *Ibidem*, ps. 20-21 [pág. 27].

que significa, obviamente, que el problema central no ha sido realmente resuelto, sino que, como mucho, se ha conseguido ocultarlo bajo la apariencia de una pseudosolución que sólo funciona como tal mientras la atención permanezca desviada de la cuestión que quería resolverse.

La descripción física de la realidad desde la paridad «micro-macro» presenta un grave defecto como método de descripción fenomenológica de una dualidad metafísica en la medida en que en la realidad física tal paridad «micro-macro» no describe, en último término, naturalezas metafísicas distintas, sino simplemente diferentes niveles fenomenológicos *de una misma naturaleza física*. La liquidez del agua, finalmente, sigue siendo un fenómeno físico, de la misma naturaleza que las moléculas que lo generan a nivel modular. Lo que diferencia a los fenómenos físicos de la liquidez del agua y de sus moléculas no es la naturaleza metafísica de ambas entidades, sino la perspectiva contemplativo-descriptiva desde la que nos aproximamos a ellas. Pero, al final, son igualmente entidades físicas, y, como tales, objetivamente observables y mensurables según los mismos patrones. Por eso la paridad «micro-macro» tiene necesariamente que fallar allí donde quiere aplicarse a la comprensión y descripción de la naturaleza metafísica de acontecimientos que evidencian un *salto de naturaleza* entre el micronivel y el macronivel. Ya que en tales casos esa distinción en los fenómenos observables ya no supone simplemente una distinción de perspectiva, sino una ruptura metafísica.

En el caso del ser humano, los fenómenos mentales nunca jamás pueden ser considerados como efectos de superficie de una constitución modular física con la que, en ese sentido, compartirían naturaleza metafísica, ya que fenomenológicamente hablando presentan esencias distintas. Utilizando esa paridad «micro-macro» podemos intentar explicar por ejemplo el modo como la refracción de la luz en la retina genera el efecto de superficie de la sensación del color rojo. La ciencia neurológica es capaz efectivamente de analizar, detallar y sistematizar todos los procesos físicos que acontecen a nivel micro en el ojo, en el cerebro y en las conexiones nerviosas entre ambos, de tal manera que puede identificar con exactitud los procesos físicos modulares que se dan en ellos cuando se genera el efecto macro de superficie de la sensación del rojo. Pero el hecho de que una explicación física como ésta sea científicamente eficiente *causalmente* no quiere decir que sea suficiente *descriptivamente*, pues entre los impulsos nerviosos presentes en el cerebro y la sensación mental del color rojo hay una *diferencia metafísica*, y no *de grado*²⁸⁴. La explicación causal aporta un conocimiento regular prescriptivo, pero deja completamente de lado la obligación de definir la entidad de los elementos que entran en juego en la relación causal. La sensación del color rojo es una cualidad «intensional», y por ello inextensa, que no comparte ningún tipo de característica metafísica con los componentes modulares que pretendidamente la generan según una explicación neurológica de este tipo. De este modo, el intento de reducir una vivencia «intensional» que es pura cualidad a un elemento físico cuantitativamente mensurable corrompe el mismo fenómeno de la vivencia que queremos explicar con esa reducción²⁸⁵.

²⁸⁴ “El problema queda reducido al impacto del estímulo físico-químico sobre la terminación nerviosa. Es cierto que todos estos análisis han enriquecido nuestros conocimientos. Pero ¿dónde queda la sensación? ¿Cuándo aquel impacto ondulatorio se convierte en esa cualidad que llamamos rojo?” CC, I, pág. 20.

²⁸⁵ El propio Searle, a quien hemos tomado como ejemplo del reduccionismo que suponen explicaciones metafísicas de este tipo, evidencia en qué sentido su pretendida superación del dualismo no hace más que desviar el problema hacia un monismo injustificable fenomenológica y metafísicamente: “Resumamos: según mi punto de vista, la mente y el cuerpo interactúan, pero no son dos cosas diferentes, puesto que los fenómenos mentales *son solamente rasgos del cerebro*.” Searle, John, *op. cit.*, p. 24 [pág. 31]. El subrayado es nuestro. El reduccionismo de Searle es claro: todo el argumento del par «micro-macro

De esta forma, una explicación metafísica que pretendía superar las limitaciones del dualismo cartesiano justificando la existencia de una de las dimensiones metafísicas sobre la existencia de la otra termina ejecutando un reduccionismo monista que, en su empeño por evitar el dualismo, lo evidencia aún más. El grave problema de los monismos que se evidencian últimamente como reduccionismos consiste en que, queriendo sintetizar dos dimensiones metafísicas diferentes, al final producen la anulación de una de ellas al *exigirle traducirse* en los términos de la otra. Ello explica que sea en todos los intentos de descripción en los que un fenómeno pretende ser reducido a una naturaleza metafísica que no coincide con la suya donde más quedan subrayadas las características propias de su naturaleza metafísica discordante, y donde más se evidencia, por tanto, la necesidad de conservar ambas esencias diferentes y divergentes. Esto significa que el reduccionismo, finalmente, sigue manteniendo la perspectiva conceptual del dualismo que pretende superar, porque sigue sosteniendo la diferencia metafísica de ambas dimensiones, afirmando sin embargo a su vez la imposibilidad de conservar una de ellas.

Por este motivo, la solución monista al problema del dualismo cartesiano que ha corrompido el estudio metafísico del cuerpo propio no debe consistir en un reduccionismo metafísico, sino en una *complicación interna del propio monismo*, de tal manera que la naturaleza metafísica que se describa en él posea la complejidad suficiente como para dar cuenta de todos y cada uno de los fenómenos reconocibles en la existencia humana, sin prescindir de ninguno de ellos por motivos teóricos y sin introducir imposibilidades teóricas de comunicación o de ejecución de acontecimientos que queden negadas en la pura e inmediata experiencia.

En este sentido, la solución monista a los problemas del dualismo pasa necesariamente por una *reformulación sistemática* de los conceptos de «cuerpo» y de «subjetividad», así como de los conceptos de «cuerpo objeto» y «cuerpo vivido» incorporados en el primer elemento de ese par. Es necesario partir de cero de nuevo a la hora de atender y de describir nuestro inmediato ser, nuestra presencia, para poder generar conceptos metafísicos nuevos que den justa cuenta del modo como nuestra naturaleza metafísica dual se manifiesta y expresa en cada una de nuestras vivencias. Como señalábamos antes, si el problema de las descripciones metafísicas tradicionales reside en la base conceptual de la que parten, en tanto que son los conceptos centrales de cuerpo y de subjetividad, tal y como son concebidos en el dualismo cartesiano, los que imponen el dualismo metafísico en unas condiciones en las que resulta insuperable su coexistencia y comunicación, entonces sólo una reformulación adecuada de esos dos conceptos centrales puede cumplir el propósito de respetar su distinción metafísica y a la vez hacer posible su combinación.

Como hemos adelantado, esta reformulación de los conceptos de «cuerpo» y de «subjetividad» pasa necesariamente por la inclusión del cuerpo en el ámbito de la identidad subjetiva, esto es, por considerar al cuerpo, no como un objeto más del mundo, sino como elemento constituyente de la «unidad-hombre» que nos define. Evidentemente, tal interiorización y recuperación del cuerpo propio por parte de la subjetividad conllevará necesariamente la incorporación (literal) de multitud de procesos gnoseológicos que antes le estaban vedados, y que ahora deberán ser

sistemas» está dirigido a negar que exista una diferencia de naturaleza metafísica entre el cuerpo (cerebro) y la conciencia. Por lo tanto, no se trata de un monismo metafísico válido, que conserve ambas dimensiones humanas en una nueva concepción metafísica de nuestro ser, sino de un verdadero reduccionismo que excluye uno de los dos términos. Por ello, cualquier consideración metafísica que parta de la constatación fenomenológicamente evidente de esa dualidad supone, por sí misma, una refutación suficiente de la posición de Searle.

reconocidos como propiedad suya²⁸⁶. En este sentido, el cuerpo pasará de ser un cuerpo objeto, esto es, una entidad física más, simple y exclusivamente material, a constituir un cuerpo vivido en el que fenomenológicamente sean reconocibles aptitudes y capacidades que tradicionalmente se atribuían únicamente a la conciencia y eran propiedad exclusiva de ella. En este proceso, entonces, el cuerpo experimentará una redefinición metafísica, y así mismo la propia subjetividad, de modo que la naturaleza metafísica que podamos reconocerles a ambos, siendo diferente, será sin embargo predicada de *una única y misma entidad* que posee los rasgos de las dos, en una combinación compleja que justifique nuestra unidad fenomenológica. En términos de Merleau-Ponty, pasaremos de la dualidad del cuerpo y la conciencia a la unidad monista de un «cuerpo-conciencia»: «*ego corpus*».

Con este objetivo en mente, y manteniendo en todo momento el requisito metodológico de investigación fenomenológica pura e inocente que hemos mantenido a lo largo de toda nuestra investigación, debemos ahora imponernos de nuevo, con más fuerza si cabe que antes, la obligación de atender única y exclusivamente a la experiencia corporal de nuestro ser, a nuestra corporalidad, tal y como ésta es fenomenológicamente experimentada, sin incorporar en ella ningún concepto previo relativo a nuestra subjetividad que no haya sido ya adecuadamente fundamentado por nosotros en nuestros análisis previos, ni trascender los límites de la experiencia corporal en un pretendido enfrentamiento con otras posiciones teóricas. Simple y llanamente, queremos elaborar una *hermenéutica fenomenológica de nuestra existencia*, habida cuenta de que hasta este punto, en la recopilación genética de nuestra biografía, la subjetividad se ha explicitado a sí misma como desplegada y autoconocida en tanto que cuerpo (y no en tanto que conciencia descarnada). Por eso, nuestro objetivo en este capítulo, dedicado exclusivamente a la «metafísica del cuerpo propio», será el de procurar exponer depuradamente los elementos propios de nuestra experiencia corporal, conceptualizando esa experiencia en cada caso mediante conceptos que no incorporen en sí mismos ninguna preconcepción anterior que pudiera corromper internamente al fenómeno corporal mismo, y manteniendo en todo momento una exposición lo más clara, nítida e inocente posible. De esta manera, la desmistificación de la concepción histórica del cuerpo que nos planteamos será llevada a cabo, casi en un segundo plano, por la misma exposición adecuada de la experiencia del cuerpo, en tanto que ella será la encargada de desbancar o confirmar las teorías precedentes. Sin necesidad, por tanto, de explicitar todos los conflictos directos, sino ejecutando los enfrentamientos teóricos con posiciones contrarias a la nuestra en los subterráneos de nuestra exposición, como una consecuencia colateral de la preocupación por «la cosa misma».

²⁸⁶ “La filosofía ha pasado de pensar el cuerpo como algo que se *tiene* a pensarlo como algo que se *es*: más que *tener mi cuerpo, soy mi cuerpo*. En otras palabras, el cuerpo ha dejado de ser un extraño, aunque fuera sólo un extraño relativo, a nuestra yoidad y a nuestro ser. Lo que acabamos de decir se convierte en exigencia de remodelación en el modo de plantear y de explicar muchos de nuestros procesos cognoscitivos e incluso, sobre todo, obliga a una profunda revisión del concepto de sujeto de conocimiento.” ECC, pág. 252.

II – Sinergia y esquema corporal: la unidad del cuerpo como unidad del sujeto.

Las investigaciones genéticas realizadas en el capítulo precedente han desembocado en el «momento» biográfico de formación de la subjetividad en el que surge la trascendencia como una proyección «extensiva» de ciertos contenidos de conciencia. Como pudimos comprobar, el mundo surge para nuestra subjetividad a partir del momento en el que ésta, quebrada internamente por la modalidad diferencial introducida por la resistencia táctil, dividía en dos el flujo inmanente de vivencias, estableciendo hermenéuticamente una distinción crucial entre los contenidos de conciencia que, siendo inmanentes, debían sin embargo ser extrapolados a un mundo extraño a sí mismo, y los contenidos de conciencia que, inmanentes por naturaleza, se identificaban con nuestro centro subjetivo y constituían nuestra identidad. De este modo, a partir de la comprobación de esta génesis trascendental del bilogio «yo/no-yo» y de la autoconciencia que éste hace posible es como nuestra subjetividad, solipsista y holista por su esencia idealista, reinterpreta sus propias fronteras y convierte lo íntimo en extraño, abriendo así la posibilidad a un trato con la alteridad que pueda definirse como un proceso de conocimiento de lo otro.

Ahora bien, que la conciencia se abra a lo otro, y que «eso-otro» haga acto de presencia fenoménica en ella como «otro-de-sí», no significa en absoluto que una subjetividad proyectada a la trascendencia de ese modo tenga automáticamente por ello *consciencia de lo otro*, de su constitución y características, de los límites de los entes y del espacio que pueblan, y, entre ellos, del cuerpo en el que está encarnada y localizada. Por el contrario, desde el principio hemos sostenido una tesis epistemológica fundamental según la cual la presencia fenomenológica de un contenido de conciencia en una vivencia no es suficiente *per se* para su adecuado conocimiento: es necesario un aprendizaje paulatino y progresivo, generado empíricamente por la propia dinámica de nuestras vivencias, que conforme en su desarrollo a nuestras mismas capacidades cognoscitivas, para poder atender a toda la información epistémica de determinados contenidos de conciencia²⁸⁷.

En este capítulo realizaremos el análisis genético del modo como en nuestra subjetividad se genera la consciencia de la entidad constitutiva de los entes intramundanos que pueblan nuestro mundo entorno, así como de la entidad constitutiva de nuestro propio ser como unidad simbiótica entre nuestro cuerpo y nuestra conciencia. Veremos en qué medida el ser de los entes intramundanos es dependiente del modo funcional y dinámico como los conocemos y constituimos en cuanto entes, hasta el punto de que la propia definición de «ente» y de «ser» quedará perfilada por la dinámica que sigue su institución en nuestra subjetividad. Del mismo modo, estudiaremos cómo somos conscientes de que poseemos un cuerpo, qué procesos subjetivos son necesarios para su institución en tanto que cuerpo propio, y no simplemente en tanto que cuerpo

²⁸⁷ Éste es un error crucial presente en la interpretación que Michel Henry sostiene del modo como somos conscientes de nuestros contenidos de conciencia y de nuestro propio cuerpo. En su obra *Filosofía y fenomenología del cuerpo* sostiene como pilar fundacional de todos los procesos subjetivos una *inmanencia absoluta inmediatamente autoconsciente*, lo cual le incapacita para atender genéticamente a la constitución de la conciencia de nuestro ser; a pesar, y eso es lo grave, de haber localizado correctamente que dicha consciencia de nuestro ser, así como la del mundo entorno, sólo puede surgir en su enfrentamiento en la inmanencia de la subjetividad, y no en una trascendencia real. Al partir siempre del autoconocimiento como *experiencia interna trascendental originaria* no se permite plantear la posibilidad de que esa experiencia haya sido inconsciente de sí en algún momento biográfico. Un estudio genético de la subjetividad, movido por el despliegue lógico en el tiempo de la constitución ontológica de nuestras vivencias, evidencia en cambio hasta qué punto Henry está equivocado al presuponer que la experiencia interna trascendental, por ser inmediata, es automáticamente consciente de sí.

«objeto-del-mundo», y qué consecuencias tiene para la constitución de nuestra subjetividad el descubrimiento funcional de las potencialidades pragmático-operantes que poseemos en función de nuestra encarnación corporal.

Es menester, no obstante, antes de empezar ese análisis, recalcar de nuevo la gran dificultad, incluso paradójica, que implica para nuestra investigación, por el método adoptado en ella, el hecho de *tener que descubrir* que somos cuerpo. En efecto, en la medida en que nuestra metodología de estudio ha respetado en todo momento la inmediatez pura e inocente de la experiencia para poder conservar sin corrupción alguna la pureza de lo fenomenológicamente constatable en nuestras vivencias, la evidencia de nuestro «ser-conciencia» se ha hecho patente desde el mismo momento en el que ponemos en juego esa misma metodología. Pues es la propia vivencia la que, en su manifestarse, nos arrastra como existentes en su polo agente: la misma patencia innegable de toda vivencia subjetiva es la prueba definitiva de la verdad metafísica del *cogito*²⁸⁸. No es necesario, entonces, respecto de nuestra dimensión subjetiva, llevar a cabo investigación o análisis alguno, pues ella misma está autoafirmada desde el primer momento en el que se genera actividad subjetiva.

Pero, ¿qué ocurre con nuestro cuerpo? Formulada la idea anterior en términos no exactos pero sí esclarecedores, podemos decir, metafóricamente, que el yo nunca necesita decirse *mío*, nunca necesita preguntarse por su yoicidad. Reconocemos inmediatamente nuestro propio ser subjetivo en cada uno de los actos subjetivos que vivenciamos. ¿Por qué no ocurre lo mismo con el cuerpo, si yo soy tan cuerpo como soy yo subjetivo? ¿Dónde puede producirse el extrañamiento con el cuerpo que genera la necesidad de su confirmación como parte de mí, si ambos constituimos una única y misma entidad? ¿Por qué me distancio del cuerpo lo suficiente como para tener que reclamarlo para mí, si nunca me he sentido alejado de él?²⁸⁹ Señalamos anteriormente que el error presente en todos los planteamientos metafísicos tradicionales acerca del ser del cuerpo propio residía en el extrañamiento que introducían en la unidad del ser humano respecto de nuestro cuerpo en la medida en que no lo reconocían como elemento constitutivo de la identidad subjetiva: el cuerpo era «algo-otro», el primer objeto del mundo externo, un objeto que, a pesar de estar siempre próximo a mí y de servirme directa e inmediatamente, no perdía empero nunca su entidad objetiva y, por ello, distinta de mí, que soy conciencia. ¿Cómo es posible, por tanto, esta objetivación de nuestro propio cuerpo? ¿Qué características fenomenológicamente reconocibles en él sirven de causa y pretexto para un distanciamiento como éste?

Debe existir algo en el cuerpo, en sus características ontológicas o en los fenómenos y acontecimientos que se despliegan de ellas, que genere la posibilidad de que sea considerado como una entidad más del mundo, y no como algo yoico o perteneciente a mí, que soy en él. Por supuesto, se trata, como es fácilmente comprensible, del carácter físico y objetivo que presenta el cuerpo propio, y que justifica la denominación tradicional de «cuerpo objeto»: el cuerpo, en ocasiones, se me da frente a mí (no otra cosa quiere decir “objeto”, objeto, proyectado frente a o fuera de mis límites), incluso se me opone y ejerce ciertas resistencias a mis propósitos. Y eso es algo completamente imposible para mi identidad subjetiva pura, pues yo nunca puedo encontrarme como opuesto a mí mismo, sino siempre e indefectiblemente como el elemento agente de todas nuestras vivencias. Yo siempre estoy en mí, siempre soy

²⁸⁸ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartados 2.3.2 y 2.3.4.

²⁸⁹ “¿Habrá que interrogar cómo se *tiene* un cuerpo? ¿Cómo se piensa esta tenencia del cuerpo sin que sea uno proclive a los interiores y afueras, a lo temible de su lejanía o a la complicidad de su cercanía hedónica? Mejor todavía: ¿cómo *se* es un cuerpo, este cuerpo?” Aguirre Moreno, Arturo, “Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamento”; FCHC, pág. 210.

conmigo y nunca soy capaz de experimentarme ni de reconocermé fenomenológicamente como fuera o distinto de mí; mi cuerpo, en cambio, presenta en ocasiones el mismo carácter de «algo-otro» que presentan los contenidos de conciencia que proyecto extensivamente fuera de mí como entidades del mundo externo, y por eso mismo puedo llegar a sentirlo como extraño y externo a mí. Sin embargo, en otras ocasiones, probablemente en la mayor parte de ellas, el cuerpo manifiesta una inmediatez inmanente semejante a la de mi propia identidad subjetiva, no ejecuta la resistencia que genera su exteriorización y se convierte innegablemente en parte constitutiva de mi ser.

Podemos reconocer aquí una cierta paradoja relativa a la constitución ambivalente de nuestro propio cuerpo. Hay potencias en mi cuerpo que yo no soy capaz de actualizar, hay poderes en él que yo difícilmente reconozco como míos y que incluso no podría conscientemente poner en marcha: los reflejos musculares, la regulación térmica, la ordenación homeostática de los componentes sanguíneos, los procesos digestivos, respiratorios, cardiovasculares, la sincronización de la información epistémica de todos mis sentidos... Indudablemente, como decía Spinoza, desconocemos en gran medida todo lo que puede un cuerpo²⁹⁰. Y ello, paradójicamente, a pesar de que del cuerpo del que estoy hablando sea *mi cuerpo*, esto es, a pesar de que yo siga considerándome, según la terminología clásica, el comandante de esta nave bien regulada. El reconocimiento de esos hechos me empuja, al menos de entrada, a considerarme como algo aparte y distinto del cuerpo, y a aceptar que el cuerpo tiene zonas y funciones que no me pertenecen. Si esto es así, entonces mi cuerpo no sería, estrictamente considerado, todo él mío, sino que una parte de él permanecería completamente extraña a mí e irreclamable por mí como su sujeto; a pesar de que la frontera entre ambas secciones de mi cuerpo sea tan imposible de localizar como irreconocibles son esos poderes que generan su concepto.

En realidad, el mismo lenguaje con el que usualmente nos expresamos acerca de nuestra experiencia del cuerpo traiciona la identidad de la «unidad-hombre» que pretendemos defender²⁹¹. Efectivamente, nos referimos habitualmente al cuerpo con expresiones que semánticamente proyectan en él el carácter de un objeto con el que me relaciono, pero con el que, por ello mismo, no me identifico. “Me duele la mano”, “muevo mi pierna”, “tengo el pelo seco”... Existen multitud de ejemplos de este tipo en nuestro lenguaje cotidiano que incorporan cierto extrañamiento de nuestro ser yoico, del núcleo de nuestra identidad subjetiva, respecto de nuestro cuerpo: si la mano me duele, eso significa que yo no soy dolor, sino que es la mano la que duele, ella que, siendo así, no forma parte de mí; muevo mi pierna, pero, al moverla, no me muevo yo mismo, sino que yo soy el motor de ese movimiento, y no el móvil; tengo el pelo seco, y, como propiedad que es, no se traduce en un estado que me defina a mí mismo, sino que se mantiene externamente a mí como propiedad contingente y accesoria que no me constituye.

Con todo, a pesar de esos alejamientos fenomenológicamente reconocibles, es necesario igualmente reconocer la dirección inversa de la paradoja que supone el hecho de que me reconozco a mí mismo incluso en esos poderes y funciones de mi cuerpo que no soy capaz de dominar. Yo soy el núcleo de mi subjetividad, sujeto agente de mis

²⁹⁰ Cfr., Spinoza, Baruch, *op. cit.*, III, II, Escolio.

²⁹¹ “El dualismo es algo profundamente entrañado en toda la cultura, ha cristalizado en el lenguaje, es –y se hace forzoso reconocerlo– el modo habitual de hablar de nosotros mismos. (...) Las teorías que se enfrenten con este hecho necesitarán crear un lenguaje y una semántica nueva, y un nuevo aparato conceptual y, por supuesto, una ascética de cautela frente a las trampas que inevitablemente les tiende el modo habitual de expresarnos en estos campos.” ECC, págs. 145-146.

vivencias más immanentes, pero también me identifico en las zonas y poderes de mi cuerpo que no soy capaz de controlar. No sé cómo mi cuerpo ejecuta continuamente el bombeo incesante del sistema sanguíneo, pero sé que este sistema sanguíneo que alimenta a mi cuerpo no es equidistante a cualquier otro y, por ello, intercambiable. Éste es *mí* sistema sanguíneo, me identifico en él y lo considero parte de mí, por mucho que no me reconozca a mí mismo como su causa agente. Los poderes incontrolables de mi cuerpo me definen tanto como los controlables y volitivamente ejecutables, hasta el punto de que me sentiría mutilado si se me indicase que yo no soy en ellos, que no son poderes míos. No sé cómo hacer para que la sangre fluya por mi brazo, o cómo hacer para que esa sangre coagule y cicatrice un corte en el dedo; pero sí, apelando a ese descontrol y extrañamiento, me cortasen el dedo en cuestión, o sostuvieran que esa sangre no es mía, alegando que no me pertenece en la medida en que yo no tengo control inmediato sobre ella, no dudaría en defender mi posesión ante la amenaza de una mutilación tal de lo que soy.

Expresiones lingüísticas del tipo “soy mano dolorida”, “me muevo en la pierna” o “me he secado en el pelo”, como contrapuntos de los ejemplos anteriormente aducidos, resultan completamente inaceptables y extrañas, incluso podrían llegar a ser consideradas como sinsentidos. Sin embargo, atendiendo a lo que acabamos de afirmar, sólo expresiones lingüísticas como éstas reflejarían de modo adecuado la forma como experimentamos nuestra corporalidad, la manera en la que nos sentimos y sabemos cuerpo y en nuestro cuerpo. En último término, todas las expresiones lingüísticas, y los pensamientos que las causan, que remitan a una concepción de la corporalidad que pueda traducirse en términos de “tener un cuerpo” resultan insuficientes: *tenemos*, sí, un cuerpo, pero gracias a que lo tenemos podemos *ser* cuerpo, ya que sabemos de nuestro «ser-cuerpo» a través de las vivencias de ese cuerpo objeto que tenemos. Por muy posible que sea el extrañamiento corporal en función de determinados fenómenos y acontecimientos corporales potencialmente objetivables, todo ello no niega que nosotros no nos experimentamos nunca jamás como un núcleo fuerte subjetivo que se irradia hacia el cuerpo como si se relacionase con «algo-otro-de-sí». Más bien nos sentimos como un *excedente lateral* de todas las vivencias corporales²⁹²: los fenómenos corporales son de carácter corporal, material, y sin embargo todos los fenómenos corporales que atañen al cuerpo propio incorporan un *excedente de sentido*, una *transversalidad epistémica*, que los convierte en algo *demasiado subjetivo* para ser solamente material. Somos cuerpo, y lo somos siempre y a la vez por ser el cuerpo y a pesar de ser cuerpo. Lo que implica, finalmente, que no tenemos ningún cuerpo objeto, que el cuerpo objeto no es nada real en sentido entitativo, que sólo es una *categoría conceptual* para poder aprehender hermenéuticamente una de las dimensiones concernientes a nuestra experiencia corporal.

2.1 – La relación «mente-cuerpo»: la cuestión de “tener un cuerpo que soy” y el extrañamiento objetivante.

La clave para entender esta paradoja de nuestra relación con una parte de nosotros mismos que, a pesar de ello, es potencialmente objetivable como algo externo y «otro-de-sí» reside en la comprensión del proceso como somos conscientes de nuestro «tener-ser» cuerpo. En este proceso el cuerpo manifiesta una resistencia dual que exigirá una especial hermenéutica doble. En efecto, durante el proceso de maduración

²⁹² “La *chair* [en Merleau-Ponty] no denota un objeto, sino que indica eso que excede al pensamiento conceptual.” López, Sáenz, María del Carmen, “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”; FCHC, pág. 60.

de la autoconsciencia el cuerpo muestra fenomenológicamente de forma paralela *dos tipos de resistencias*, una *interna* y una *externa*, de tal manera que en el seno mismo del cuerpo propio podremos reconocer una quiebra semejante a la que hemos reconocido en la corriente de vivencias que constituye nuestra subjetividad. Por este motivo surgirán, originariamente, dos conceptos de «cuerpo propio», cada uno de ellos alimentado por uno de los dos tipos de resistencia: aquellas vivencias en las que los fenómenos corporales se manifiesten acompañados de lo que hemos denominado resistencias externas constituirán al cuerpo objetivamente, como un «ser-otro» extraño; por su parte, las vivencias en las que los fenómenos corporales manifiesten colateralmente un tipo de resistencia que por sus propias características denominaremos interna serán reconocidas como vivencias, verbigracia, internas, esto es, propias, puramente inmanentes, y el cuerpo que resulte de ellas será concebido como enteramente mío y en absoluto distinto de mí. Al primero de esos dos conceptos de cuerpo se le ha denominado, tradicionalmente, «cuerpo objeto»; el segundo, por su misma naturaleza fenomenológica, ha recibido tradicionalmente el nombre de «cuerpo vivido». Por motivos de precisión terminológica, incluiremos igualmente un segundo término para referirnos a este segundo tipo de experiencias corporales; así, cuando hablemos de nuestro «ser-cuerpo» en relación a todas aquellas vivencias en las que el cuerpo se manifiesta como sujeto, como íntimo y propio en sentido puro, hablaremos de nuestro «ser-cuerpo» con el término de “corporalidad”, de tal manera que siempre que utilicemos ese término resultará evidente a qué tipo de experiencias estaremos remitiendo.

Debemos ahora, para avanzar en nuestra investigación, estudiar el modo como ambos conceptos de «cuerpo» surgen instintivamente en nuestra conciencia, para poder entender la relación metafísica presente entre ellos y, en último término, si efectivamente poseen una dualidad tal. Como hemos indicado anteriormente, el origen de esta dualidad conceptual acerca del cuerpo se encuentra en la experiencia fenomenológicamente constatable de dos dimensiones bien diferenciadas en él. Efectivamente, nuestro cuerpo puede ser aprehendido, por una parte, como un *objeto físico* más de nuestro mundo entorno, como un enfrentante más ante nuestra subjetividad. En este sentido, el cuerpo se concibe como un ser material más, como otro de los cuerpos físicos que encontramos en nuestro entorno y que cumplen los principios mecánicos de la física: no tienen principio interno de movimiento, están sujetos a determinación causal tanto en su existencia como en los avatares que experimenten en ésta, y son absolutamente incapaces de modificar su *status quo* por sí mismos ni de iniciar ningún tipo de actividad de forma, verbigracia, activa, sino siempre por reacción a una fuerza ejercida desde su exterior. Contando al cuerpo propio, desde esta perspectiva, como un objeto más del mundo externo debemos reconocer, entonces, en él todos estos mismos atributos, afirmando que el cuerpo propio no puede moverse por sí mismo, está sujeto a causalidad mecánica, y sólo reacciona a estímulos externos a él.

Pero *a la vez*, y como contrapunto y contraste de las experiencias corporales de este tipo, también podemos reconocer fenomenológicamente, por otra parte, una dimensión subjetiva de la corporalidad que distancia por completo al cuerpo de todos los objetos físicos de nuestro entorno, y del campo de la determinación causal mecánica en general, en la medida en que en esas experiencias el cuerpo no es de ningún modo experimentado como objeto, sino todo lo contrario: en ellas es experimentado puramente como *sujeto de acciones*. En este tipo de vivencias corporales, el cuerpo presenta la característica peculiar de ser el medio y órgano de toda percepción del mundo externo, de tal manera que nuestro existencial «ser-en-el-mundo» se encuentra atravesado y completamente mediatizado por nuestro «ser-cuerpo». Es el propio cuerpo,

en estas experiencias, el que se evidencia como sujeto de las percepciones y como expresión directa de nuestra voluntad, eludiendo así el orden causal presente en el mundo entorno al ser capaz de introducir por sí mismo un nuevo curso de acción, un inicio, un origen en términos de Hannah Arendt²⁹³. Husserl habla, en este sentido, del cuerpo como el *aquí y ahora* de la subjetividad, el punto de *localización* de nuestra conciencia en un mundo que posee una naturaleza metafísica completamente diferente e inconmensurable a ella. Gracias a esta localización en el cuerpo nosotros somos capaces de interactuar con él, esto es, gracias a nuestra corporalidad, a nuestro «ser-cuerpo», podemos tener directamente un mundo con el que interactuar y en el que ser sujetos de él²⁹⁴.

Esta distinción entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido presenta, de entrada, dos serios problemas a los que deberemos atender en el desarrollo de nuestra investigación metafísica allí donde dicha distinción es entendida en sentido fuerte, es decir, en sentido metafísico como una distinción de *dos entes realmente diferenciados y separables*. Así, en primer lugar, es importante reconocer que ambas consideraciones de nuestro propio cuerpo no se encuentran al mismo nivel respecto del valor epistemológico que presentan tradicionalmente de cara a su estudio científico; lo cual ha lastrado sistemáticamente a lo largo de la historia el estudio de la dimensión considerada como menos productiva científicamente en beneficio de la dimensión que ha permitido un análisis y escrutinio más exhaustivo y eficiente²⁹⁵. Evidentemente, en un medio cultural dominado por un cientificismo empirista, según el cual sólo tienen valor científico aquellos datos objetivamente constatables y mensurables, entendiendo por “objetividad” del conocimiento la intersubjetividad, y no la pura e inmediata objetividad fáctica y fenomenológicamente constatable, sólo las entidades intramundanas que poseen una naturaleza metafísica susceptible de ser aprehendidas de este modo podían ser consideradas como verdaderos objetos de estudio científico; mientras que todo aquello que, por muy empírico que sea, sólo permite una aprehensión en términos de un acceso inmediato y vivencial, problemáticamente íntimo al fin y al cabo, quedaba condenado a un ostracismo científico por culpa de no poder ser medido, proyectado, predicho y calculado en términos científicamente objetivos. De este modo, la presuposición de orden gnoseológico de que sólo lo objetivo-trascendente puede ser conocido científicamente, en tanto que es lo único intersubjetivamente accesible y experimentable, ha mutilado tradicionalmente la posibilidad de atender al conocimiento inmanente de nuestro propio ser, criticando un acceso cognoscitivo de este tipo por considerarlo privado y excesivamente relativo a un sujeto concreto, y ha beneficiado y potenciado, en cambio, los estudios del cuerpo propio elaborados desde perspectivas físicas científicas que buscan definir como cuerpo objetivo y, en sentido estricto, real sólo aquello que de él pueda ser intersubjetivamente constatable.

Evidentemente, sólo una de las dos dimensiones corporales que hemos reconocido puede ser conocida y estudiada según esos criterios. Del par «cuerpo objeto-cuerpo vivido» sólo el cuerpo objeto es públicamente accesible y cognoscible, sólo el

²⁹³ Cfr. Arendt, Hannah, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, V [Edición española: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2016, trad. Ramón Gil Morales, V].

²⁹⁴ Tendremos más adelante que redefinir este concepto de «localización» para ajustarlo a la redefinición paralela de la relación entre cuerpo objeto y cuerpo vivido (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.1.1).

²⁹⁵ “*En lo concerniente a la teoría del cuerpo, el monismo ontológico ha tenido la consecuencia decisiva de impedir constantemente a la reflexión filosófica elevarse hasta la idea de cuerpo subjetivo*. El cuerpo, elemento real en la efectividad del ser, sólo podía pertenecer al medio ontológico del ser en general, había de ser necesariamente algo trascendente. Reducido así a su manifestación objetiva, el cuerpo quedaba mutilado de aquello que constituye su ser esencial, a saber, el cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir.” FFC, Conclusion, p. 261 [Conclusión, pág. 260].

cuerpo en tanto que objeto sujeto a causalidad mecánica y a determinismo físico presenta la suficiente sistematicidad y objetividad científica, según los criterios del cientificismo físico, como para ser considerado objeto de estudio de la ciencia. Por el contrario, el cuerpo como cuerpo propio y vivido, como nuestro «ser-cuerpo», es siempre experimentado en una modalidad cognoscitiva que desde el cientificismo objetivista sólo puede ser considerada, lógica y axiológicamente, como *negativa*²⁹⁶. El cuerpo vivido, en estado sano, nunca es *objeto intencional de vivencia alguna inmediata*, como nunca nosotros lo somos de nosotros mismos; para devenir objeto tiene que generarse el extrañamiento y distanciamiento que analizamos en el capítulo precedente, y que convierte a una parte de nuestro ser en «algo-otro», en algo que no identificamos, aunque sea momentáneamente, como parte de nosotros mismos. Incluso en esos casos de distanciamiento respecto del cuerpo, en los que, por ejemplo, reconozco mi ser localizado en él, o, dicho de otro modo, encuentro en él esas pretensiones subjetivas que calificamos anteriormente como un exceso, no puedo más que seguir diferenciando al cuerpo del resto del horizonte subjetivo que contemplo debido a su especial constitución física inacabada e indefinible, que no es otra cosa que el síntoma de la pura subjetividad que emana de él y que reclama ser reconocida por vías distintas a la de la contemplación teórica científicista. En definitiva, nuestro cuerpo, en este sentido de corporalidad, es una entidad viva, volitiva, y como tal escapa por sus propias características metafísicas al campo científico teórico de lo objetivamente mensurable, de la extensión cartesiana y la materialidad física. Como ya hemos indicado, el cuerpo vivido genera un exceso de subjetividad en un mundo objetivo que le impide ser estudiado científicamente del mismo modo que el resto de entidades del mundo.

Éste es, por tanto, el primero de los peligros teóricos que entraña la distinción entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido cuando ésta es aceptada en sentido estricto como verdadera distinción metafísica. Pero existe todavía un segundo peligro, igualmente grave, del que nosotros ya hemos dado cuenta al introducir la problemática del cuerpo propio. Así, el par «cuerpo objeto-cuerpo vivido», a pesar de constituir una dualidad conceptual claramente diferenciable en virtud de las características metafísicas propias de cada uno de sus elementos, sin embargo introduce una seria paradoja en la relación presente entre ellos en la medida en que, por corrupción del cientificismo objetivista antes aludido, existe el riesgo de que el cuerpo objeto *se inmescuya* en el territorio del cuerpo vivido y genere una mala interpretación de su naturaleza metafísica. Esto es lo que ocurre cuando consideramos que nuestro propio cuerpo, a pesar de esa dimensión subjetiva fenomenológicamente constatable en él, sigue constituyendo, no obstante, un *objeto físico más* del mundo, si bien con determinadas especificidades peculiares que lo distancian del resto aun sin generar una diferenciación metafísica real. Estamos refiriéndonos a todos aquellos casos en los que el cuerpo es considerado, en términos husserlianos, como *órgano de expresión del sujeto*²⁹⁷. En este sentido, por tanto, en tanto que órgano de expresión, no es concebido, finalmente, como parte del sujeto que se expresa a través de él.

Resumiendo esquemáticamente las posiciones posibles a la hora de comprender la vinculación entre el cuerpo propio y la subjetividad, y atendiendo a los ejemplos históricos que podemos localizar de ellas, sólo existen tres opciones posibles para poder

²⁹⁶ “El individuo sano tiene una experiencia de su cuerpo que es negativa, sencillamente no lo percibe.” CC, II, pág. 107.

²⁹⁷ “[El cuerpo] es una cosa que tiene significado espiritual, que *sirve* a un ser espiritual, a una persona, y su comportamiento espiritual, como *expresión*, como *órgano*, etc.” HUA IV, III – I, §52, St. 204 [III – I, §52, pág. 250].

entender esa relación entre el cuerpo y nuestro ser subjetivo puro: la opción *dualista*, que lo excluye de toda descripción subjetiva por considerar que el cuerpo no pertenece a la «unidad-hombre» que nos constituye e identifica; la opción *orgánica*, esto es, la que entiende al cuerpo como órgano de la subjetividad, según la cual el cuerpo forma parte de la subjetividad pero no pertenece a su núcleo, sino que sólo está unida a ella instrumentalmente; y, finalmente, la opción que, a falta de un término mejor, denominaremos *egológica*²⁹⁸, en tanto que considera que el cuerpo se sintetiza constitutivamente con la conciencia. Cualquier afirmación que realicemos acerca del estatuto metafísico del cuerpo y de su relación con nuestra subjetividad nos sitúa en una de estas tres opciones, y cada una de ellas posee sus propias normas y sus conclusiones. La primera de las opciones posee una representación ejemplar en la filosofía judeocristiana, pero igualmente también está fuertemente relacionada con la concepción cartesiana del cuerpo. Nuestra posición frente a esta opción es, como ya ha quedado suficientemente señalado, de rechazo, en la medida en que consideramos que todo error histórico presente en la comprensión metafísica del cuerpo propio está causado por su alejamiento de la unidad subjetiva del hombre. La segunda, por su parte, está suficientemente ejemplificada en la filosofía de Husserl, y será de hecho a él a quien nos remitamos para hablar de ella. La tercera, por último, suele estar representada por los pensadores que han procurado una recuperación del estatuto metafísico del cuerpo propio mediante una revaloración de su importancia en el conjunto de la «unidad-hombre»; autores, por tanto, como Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Merleau-Ponty o Michel Henry pertenecen a esta tradición. Nuestra posición será más cercana a esta tercera que a las dos primeras, aunque igualmente deberemos perfilar detalladamente ciertos conceptos problemáticos presentes en ella, principalmente atendiendo a la formulación de Henry.

Para Husserl, en la «unidad-hombre» la conciencia es el elemento esencialmente determinante, el núcleo de la subjetividad, en la medida en que son sus capacidades sensitivas que animan el cuerpo (como cuerpo objeto) lo que lo diferencia del resto de entidades del mundo; lo que implica que el cuerpo sólo es subjetivo en la medida en que yo, que soy alma, me encuentro localizado en él²⁹⁹. De este modo entiende Husserl la expresión “yo tengo un cuerpo”, opuesta a “soy cuerpo” («*ego corpus*»). Yo, sujeto, subjetividad, me encuentro puramente como el sujeto que lleva a cabo las acciones subjetivas, esto es, como el que siente, piensa, lee, habla, etc. Tomándome así, la referencia al cuerpo ha *desaparecido*; nada hay de corporal en el sujeto que puramente lleva a cabo esas acciones³⁰⁰, pues el cuerpo, desde esta perspectiva, sólo es un órgano externo de expresión del yo.

Con todo, este cuerpo, objeto más del mundo, es mío en un sentido especial de la propiedad, porque a través de él siento, percibo y, en suma, entro en contacto con el

²⁹⁸ Tradicionalmente, el nombre que reciben los planteamientos metafísicos acerca del cuerpo propio que englobamos bajo esta tercera opción es el de «fenomenológicos», en la medida en que todos ellos remiten a una comprensión fenomenológica de la experiencia de corporalidad. Sin embargo, consideramos que hablar del cuerpo fenomenológico puede resultar sumamente conflictivo, dado que, como hemos señalado, Husserl será uno de los principales opositores de esta acepción del cuerpo que estamos caracterizando. Por este motivo hemos optado por un término que sintetice la afirmación de la unidad total entre cuerpo y conciencia que caracteriza a esta tercera opción.

²⁹⁹ “Todo lo propiamente “subjetivo”, yoico, se halla del lado espiritual (del lado que encuentra expresión en el cuerpo), mientras que el cuerpo solamente en virtud de esta animación se dice “yoico”. (...) En la peculiaridad de la animación radica que lo corporal, y que finalmente *todo* lo corporal desde cualesquiera puntos de vista, pueda adquirir significado animico.” HUA IV, II – Einleitung, §21, St. 96 [II – Introducción, §21, pág. 131].

³⁰⁰ “No se trata en absoluto de que yo miente o encuentre ahí a mí y a mi cogito como algo en el cuerpo, como fundado y localizado en él como anexo.” HUA IV, III – II, §54, St. 212 [III – II, §54, pág. 259].

mundo. El cuerpo, en sí y por sí, es un objeto más del mundo físico, no se diferencia de esta mesa o de este árbol; pero a través de la animación que el alma lleva a cabo de él deja de ser un objeto material más y se convierte en el órgano de expresión de la conciencia, en el órgano a través del cual ésta se expresa, siente y, en general, lleva a cabo todas las funciones anímicas que podemos reconocer en él. Por eso la conciencia *requiere del cuerpo para tener un mundo*, es sólo a través de la unión concreta entre este «yo puro» y este cuerpo físico concreto como son posibles todos los fenómenos de la percepción en la medida en que ser físico-objetivo es una condición de posibilidad de toda percepción externa posible. No podríamos aprehender un mundo físico de no ser nosotros mismos del mismo carácter físico-objetivo que el mundo percibido, y eso lo somos gracias al cuerpo en el que estamos localizados. De ahí que el cuerpo sea entendido como órgano de la conciencia, esto es, mi cuerpo o mi corporalidad vivida es entendida como un órgano operante en el efectuarse de los fenómenos anímicos dentro del mundo natural. La unión «mente-cuerpo» es, en este sentido, principalmente *funcional*: el cuerpo es el *medio* de toda percepción sensible, el órgano de percepción de la conciencia. El cuerpo no es sólo un objeto físico, sino que, gracias a la animación, *sirve* a la conciencia. Por tanto, es menester reconocer en el cuerpo un órgano de la voluntad³⁰¹, un medio de expresión del yo, signo de una subjetividad interior y ajena a él.

Sin embargo, finalmente, debido a esa corrupción científicista de las vivencias en las que se evidencia esta corporalidad como elemento subjetivo del cuerpo objeto, Husserl sostiene que la única relación que tiene el cuerpo conmigo así considerado es la de órgano de expresión de esas acciones subjetivas que yo llevo a cabo: es el instrumento (útil) del que me sirvo para sentir, pensar, leer y hablar acerca del mundo externo (pues en juicios internos no entra en juego el cuerpo), sin que él sea el que siente, piensa, lee o habla. El cuerpo sólo es así considerado como parte de mi yo, como yoico, en la medida en que yo me sirvo de él como órgano de expresión de mis intencionalidades, y por tanto en la medida en que está frente a mí como cualquier otro objeto de mi mundo circundante («objeto-de-uso»), del que puedo servirme para desplegar mis acciones subjetivas. El cuerpo está *ahí* frente a mí cuando me considero puramente: está delante de mí como un objeto más de mi mundo circundante, y no en mí como parte de mi ser. Es cierto que, debido a la localización en él de las sensaciones sobre las cuales se edifican todos los fenómenos anímicos, el cuerpo es un objeto «especial», mas no deja de ser un objeto frente a mí yo que se dice yoico sólo en la medida en que yo, anterior, me sirvo de él³⁰². El cuerpo es *mi* cuerpo no en sí, sino porque yo, que *ya soy*, existo en él, me encuentro localizado en él y me sirvo de él como órgano de mi expresión³⁰³.

³⁰¹ “El distintivo del cuerpo (...) es *órgano de la voluntad*, el *único objeto* que para la voluntad de mi yo puro es *movible de manera inmediatamente espontánea*.” HUA IV, II – III, §38, Stn. 151-152 [II – III, §38, pág. 191].

³⁰² “Ciertamente, en el cuerpo encuentro localizado el estrato de la sensación (...), pero con ello solamente se muestra que este estrato no pertenece al dominio de lo propiamente yoico; como el cuerpo en general, así todo “*no-yo*” que lo compone como objeto está frente al yo y solamente es inherente al yo a la manera del enfrentante, precisamente como objeto existente de sus experiencias.” HUA IV, III – II, §54, St. 212 [III – II, §54, pág. 259].

³⁰³ “El cuerpo tiene ciertamente sus virtudes particulares frente a otras cosas (...), a saber, como portador de los campos sensoriales, como órgano (...); pero todo ello son *yoidades merced a las yoidades primigenias*. Así como los objetos son objetos *para* el yo (...), así también este cuerpo es *mi* cuerpo (...) porque yo ya soy y en cierta manera le confiero a él las virtudes particulares.” HUA IV, III – II, §54, Stn. 212-213 [III – II, §54, págs. 259-260]. “El cuerpo es *mi* cuerpo, y es mío ante todo como mi enfrentante, mi *objeto* (...), algo que miro o puedo mirar, algo que toco y puedo tocar, etc. “Mío”, pero no fragmento integrante del yo.” HUA IV, III – II, §54, St. 212 [III – II, §54, pág. 259].

Es de este modo como el acceso al cuerpo vivido queda corrompido desde la intromisión de los presupuestos cientificistas que anulan todo carácter subjetivo de cualquier entidad física y objetiva presente en nuestro mundo; incluyendo en ella, por tanto, a nuestro propio cuerpo, a pesar de todas esas peculiares potencialidades subjetivas que son fácilmente reconocibles en él. Ahora bien, resulta evidente la tensión interna presente en argumentos como el que acabamos de resumir de Husserl que pretenden reducir al cuerpo propio a un objeto más del mundo a la vez que reconocen en él su distancia frente al resto de «objetos-de-uso» del mundo entorno. Esa tensión no es más que el síntoma de una traición fenomenológica que se está cometiendo contra una realidad que exige ser atendida tal y como es inmediatamente conocida y manifestable, y que lucha por purgar de sí misma todos los elementos predicados de ella que resultan externos a su propia constitución. En todos esos análisis el cuerpo propio se revuelve contra las concepciones que hacen de él un objeto físico más, y ello porque en cualquier experiencia inmediata él no se manifiesta como tal, sino, antes bien, como pura entidad subjetiva, como agente de las vivencias, exactamente del mismo modo que el pretendido yo se revela como sujeto en tanto que agente de nuestras vivencias subjetivas. No basta con que el cuerpo sea utensilio, órgano de expresión: exige tener consciencia de esa capacidad para poder desempeñar activamente su función. Y esa consciencia tampoco puede estar desenlazada del cuerpo, porque entonces nunca sería la función de ese cuerpo concreto la que cumpliría.

Como puede comprobarse fácilmente, los dos riesgos presentes en la dualidad conceptual «cuerpo objeto-cuerpo vivido» están relacionados entre sí en el punto en el que el cuerpo, de un modo u otro, es considerado desde su perspectiva objetiva como elemento externo a la subjetividad. Y, como ya señalamos, éste es el error de base de todas las concepciones metafísicas tradicionales, que han dado lugar justamente a estos dos peligros. Frente a una concepción objetiva del cuerpo de este tipo, que lo considera como una entidad mecánica más del mundo externo, es necesario reconocer entonces que originariamente el cuerpo aparece, de forma inmediata en nuestras vivencias corporales, como el elemento agente de todas las experiencias que tengo de mi cuerpo en tanto que mío, y no en tanto que un objeto exterior del que me adueño como órgano de mi voluntad. Cuando vivencio mi cuerpo de modo inmediato su fenómeno nunca es el de un objeto enfrentado a mí, o al que yo puedo proyectarme intencionalmente, como ocurre con el resto de entes intramundanos. Más bien ocurre todo lo contrario: en todas mis experiencias de cuerpo éste siempre está ya dado junto a mí, o, más estrictamente, en mí, siempre está desde el inicio conmigo, arrastrado por la propia vivencia en la que se manifiesta de la misma manera que yo, sujeto, soy arrastrado en y por ella³⁰⁴. En mis vivencias inmediatas y puras de corporalidad no experimento el cuerpo como algo que tengo, y, por tanto, algo distinto de mí que poseo pero puedo dejar de poseer, como un accesorio contingente de mi subjetividad nuclear. El cuerpo nunca es originariamente algo que deba vincular a mí a fuerza de percibirlo siempre junto a mí. Antes bien, me vivo como cuerpo, soy ya siempre y desde el principio el cuerpo que tengo.

Este hecho es el que resumimos insistentemente en nuestra afirmación de que en nuestra corporalidad, en nuestra existencia encarnada o «ser-cuerpo», el cuerpo presenta fenomenológicamente el carácter de agente de las vivencias. Cuando muevo mi brazo, no reconozco el brazo como algo distinto de mí, aunque suponga, pese a esa distinción, un objeto inmediata y necesariamente conectado a mi voluntad, de tal manera que yo poseo la capacidad absoluta de dominio sobre él a pesar de suponer una entidad distinta. Por el contrario, cuando ejecuto un movimiento de mi brazo, soy yo mismo el que

³⁰⁴ “La experiencia inmediata, el fenómeno primero, es la corporalidad, no el cuerpo ni la vida psíquica, ni siquiera el híbrido cuerpo-alma.” CC, II, pág. 123.

experimenta ese movimiento como un estado cualitativo que afecta a todo mi ser, y por eso no puedo más que sentirme unido e identificado con ese brazo que se está moviendo: en el movimiento del brazo yo soy «brazo-movido», mi subjetividad queda en ese punto caracterizada como una subjetividad encarnada en un brazo en movimiento. No me represento el movimiento del brazo para poder ejecutarlo y experimentarlo como mío, sino que lo vivo inmediatamente en mí mismo, me experimento a mí mismo como agente de ese movimiento y, en esa medida, como unido e identificado con el cuerpo que se mueve.

Las confusiones conceptuales acerca de la interpretación de este tipo de vivencias corporales son sumamente frecuentes a lo largo de la historia de la filosofía, incluso en autores y razonamientos que aparentemente buscan recuperar legítimamente la importancia del cuerpo propio en nuestra «unidad-hombre». Así, muchos argumentos acerca del modo como vivimos nuestro cuerpo en tanto que órgano de expresión de la subjetividad poseen, más allá de diferencias particulares de contenido o de terminología, el siguiente esquema lógico³⁰⁵. Se afirma, en primer lugar, que el cuerpo supone el órgano de expresión de nuestra subjetividad en la medida en que es el espacio directo de nuestra *libertad*, el instrumento inmediato de nuestra voluntad libre. Así, no necesito salvar ninguna resistencia mecánica para mover el cuerpo, o para ejecutar las acciones que libremente deseo llevar a cabo, sino que el cuerpo, como órgano inmediatamente vinculado a mi voluntad, las ejecuta en el mismo momento en el que deseo llevarlas a cabo, y por el mismo hecho de que deseo ejecutarlas. En este sentido, el cuerpo es espacio de mi libertad en tanto que órgano inmediato de mi poder: soy capaz de mover mi cuerpo, poseo el poder de disponer libremente de él, y por eso lo considero como mío, como parte integrante de mí.

Hasta este punto, una descripción de la corporalidad que siga la forma de este argumento mantiene el respeto necesario por la experiencia inmediata del cuerpo propio. Sin embargo, es precisamente en el paso justamente posterior donde todos estos argumentos introducen la desviación propia de una objetivación fiscalista del cuerpo y generan el dualismo problemático e irrespetuoso con la experiencia inmediata de la corporalidad. Pues, efectivamente, allí donde se comienza afirmando que el cuerpo es el lugar de acontecimiento de mi poder, de mi dominio, y, por ello mismo, espacio propio de mi libertad, se afirma, a continuación, que la ejecución de ese poder, principalmente en términos físicos imposibles para una conciencia idealista, es posible en la medida en que nosotros, sujetos, *tenemos* un cuerpo: somos capaces de interactuar con nuestro mundo entorno físico en tanto en cuanto tenemos un cuerpo que posee la misma naturaleza física que ese entorno, lo cual nos permite interactuar con él a pesar de la barrera metafísica que nos distancia de una existencia material como ésa. Es en este punto en el que se introduce la desviación y se produce la mistificación de la corporalidad que pretendemos evitar. En sentido estricto, si se cumple el primer paso del argumento, y se afirma esa identidad de nuestra subjetividad con nuestra corporalidad como espacio de nuestra libertad, entonces resulta ilegítimo de todo punto, e incluso contradictorio argumentativamente, sostener, acto seguido, un distanciamiento

³⁰⁵ Como ejemplo de este tipo de argumentos cuya forma general vamos a exponer puede tomarse en consideración la siguiente argumentación, relativa al pensamiento de Husserl: “Mi propio cuerpo me aparece como *campo de la voluntad y de la libertad* en el primer y más elemental estado del *yo puedo moverme*, o incluso del *yo puedo hacer*. (...) Del concepto más primigenio del *yo tengo* – yo tengo mis miembros corporales, tengo dominio sobre ellos – habrá de derivarse el *yo puedo* como conciencia primigenia del poder, fuerza, subjetividad, capacidad.” Illescas Nájera, María Dolores, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”; FCHC, págs. 24-30.

entre el cuerpo y la conciencia a raíz de entender su relación en los términos de una propiedad.

En sentido estricto, atendiendo siempre a la experiencia inmediata del cuerpo, yo no puedo decir que tengo un cuerpo allí donde sé que puedo moverlo o que puedo disponer libre e inmediatamente de él sin intermediarios mecanicistas. Y no puedo decirlo porque *me sé* precisamente cuerpo en la medida en que tengo conciencia de mi *poder* sobre y en él: mi poder ejecutar esta o aquella acción con el cuerpo es la que me revela mi identidad con él precisamente como espacio de mi libertad, ejecución inmediata de mi libre querer y poder. Es la conciencia de poder mover el brazo, que aparece como tal en el mismo moverlo, lo que da pie a que conozca que tengo un brazo que puedo mover. De nuevo, no conozco que tenga un cuerpo antes de poder moverlo mediante procesos representacionales de carácter teórico, no me proyecto intencionalmente hacia el cuerpo como un objeto de mis vivencias que evidencia su presencia fenomenológica como enfrentante, sino que el movimiento corporal siempre es primero respecto de la conciencia de mi «ser-corporal». De ahí que debiéramos aceptar como punto de partida, en el capítulo anterior³⁰⁶, un movimiento primigenio pulsional previo a toda actividad teórica de la conciencia, y previo incluso a la «síntesis activa» de la conciencia, un movimiento volitivo en el más puro sentido del término, esto es, yecto pero sin fines, intencionalmente pulsional pero sin objeto intencional definido³⁰⁷. Será, de hecho, el despliegue paulatino de movimientos pulsionales de este tipo, como analizaremos a continuación, lo que permita una institución entitativa, primero, del propio cuerpo como agente de esos movimientos corporales³⁰⁸, y, después, de los entes intramundanos como focos de atención o puntos de presa de esas intencionalidades pulsionales³⁰⁹. Pero todo ello, como veremos, requiere, como condición de posibilidad trascendental, que una conciencia pasiva haya generado esos procesos instituyentes y sea capaz de atender al cuerpo y a los entes intramundanos como núcleos o puntos de disyunción de la actividad pulsional.

Desde otro punto de vista, también podemos reconocer en este tipo de argumentos el error científicista o fisicalista que antes denunciábamos, y que consiste en introducir en la experiencia inmediata de la corporalidad un distanciamiento entre el cuerpo y la vivencia corporal por culpa de concebir al cuerpo como un objeto más del mundo que se contempla y se atiende externamente, pero que no se vive internamente. Así, allí donde, en la reformulación anterior de la forma general de estos argumentos, localizábamos el punto de desviación o de error en el paso lógico ilegítimo de sentir el dominio libre sobre mi cuerpo a concebirlo como un objeto que poseo absolutamente, en ese mismo paso podemos ahora reconocer una nueva desviación conceptual consistente en sostener que el cuerpo es precisamente un objeto que se posee en tanto que es «cuerpo objeto» porque es, o puede ser, objeto intencional de mis vivencias, tanto de vivencias activas como de vivencias pasivas.

³⁰⁶ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.3.2.

³⁰⁷ En el mismo texto citado anteriormente acerca del concepto de «yo puedo» encontramos, acto seguido, paradójicamente, como una muestra más de esa confusión conceptual que denunciarnos, el siguiente reconocimiento: “tenemos una cierta *intencionalidad instintiva* que todavía no es yoica en el sentido del yo activo, sino que en todo caso precede a todo comportamiento del yo (y, por consiguiente, a toda intencionalidad *objetivante*). (...) El estar-dirigido-a, pero en este nivel tan sólo como un *tender-hacia* instintivo que genéticamente precede y que se encuentra en la base de la intencionalidad de acto entendida como el tender-hacia un objeto.” Illescas Nájera, María Dolores, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”; FCHC, pág. 31.

³⁰⁸ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.4.

³⁰⁹ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.

Hemos afirmado insistentemente la tesis de que el cuerpo propio no es objeto de la conciencia, sino que es siempre agente de vivencias; incluso hemos localizado el error de las interpretaciones tradicionales acerca del cuerpo justamente en la negación de este hecho fenomenológicamente constatable. Sin embargo, resulta evidente que el cuerpo propio, en determinadas vivencias, sí se manifiesta, pese a todo ello, como objeto intencional físico. Mientras escribo estas líneas, mis propias manos resultan el objeto intencional de mi percepción visual. Si siento picor en mi brazo izquierdo puedo rascármelo con el brazo derecho, y en ese acto el brazo derecho es experimentado como objeto tocado, y no como brazo vivido o sintiente. En el capítulo anterior desarrollamos en profundidad el análisis de vivencias de este tipo, y todavía tendremos que detenernos aún más en él más adelante³¹⁰, cuando investiguemos la dualidad conceptual «cuerpo objeto-cuerpo vivido» que nos ocupa actualmente desde una perspectiva genética, y no fenomenológica, como lo estamos haciendo en este momento. Por ahora, para nuestro propósito actual, basta con que reconozcamos una vez más que, efectivamente, el cuerpo, pese al carácter de agente que estamos reconociendo en él, también puede, con todo, mostrarse fenomenológicamente como objeto intencional físico, sin perjuicio de dicho carácter subjetivo.

Si traemos a la superficie este detalle potencialmente conflictivo con la posición fenomenológica que estamos defendiendo es precisamente para eliminar la confusión conceptual que este hecho puede generar en relación con la dualidad «cuerpo objeto-cuerpo vivido» que estamos analizando. Pues aunque efectivamente el cuerpo pueda, de hecho, manifestarse fenomenológicamente como objeto intencional físico de algunas de nuestras vivencias, y, en esa medida, la consideración de él como cuerpo objeto sea legítima (en un sentido que todavía deberemos precisar con detalle en lo sucesivo), ello no significa, empero, que el cuerpo, por este hecho, deba ser concebido *metafísicamente de iure* como un objeto físico equivalente al resto de entes intramundanos que poseen esa naturaleza material. Por el contrario, si justamente el cuerpo debe ser siempre integrado en, e identificado con, la propia subjetividad es porque ese aspecto objetivo que fenomenológicamente podemos reconocer en él nunca puede traducirse científicamente en una afirmación acerca de su constitución ontológica como objeto físico del mundo, sino que remite, antes bien, a una *doble faceta hermenéutica* de nuestra corporalidad³¹¹, en tanto que ésta, debido a su riqueza y complejidad metafísicas (ésas que son precisamente traicionadas por las teorías dualistas y monistas reduccionistas que señalábamos antes), permite esa consideración objetiva del cuerpo propio. Por eso es menester que en este punto todavía inicial de nuestra metafísica del cuerpo propio dejemos señalado clara y suficientemente en qué sentido el reconocimiento fenomenológico del aspecto intencionalmente objetivo que puede presentar el cuerpo como objeto físico no debe convertirse en una tesis metafísica acerca de su constitución ontológica.

Merleau-Ponty ofrece a este respecto, en su peculiar versión del experimento del cuerpo tocante y tocado, un ejemplo sumamente esclarecedor a la hora de mostrar desde qué perspectiva hermenéutica deben ser interpretados los fenómenos en los que el cuerpo se manifiesta como entidad física³¹². Así, una vez soy consciente de que mis ojos

³¹⁰ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 2.2.2 y 2.2.3.

³¹¹ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartados 2.2.2 y 2.2.3.

³¹² “Mi cuerpo visual es, sí, objeto en las partes alejadas de mi cabeza, pero a medida que nos acercamos a los ojos, se separa de los objetos, prepara en medio de ellos un semiespacio al que no tienen acceso, y cuando quiero colmar este vacío recurriendo a la imagen del espejo, ésa me remite aún a un original del cuerpo que no está ahí, entre las cosas, sino de este lado de mí, más acá de toda visión. (...) La mano derecha objeto no es la mano derecha que toca: la primera es un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio; la segunda atraviesa el espacio como un cohete para ir a revelar el

son los órganos ejecutores de mis percepciones visuales, puedo hacer el intento de conocerlos objetivamente mediante esas percepciones visuales que ellos mismos ejecutan. Sin embargo, todo intento de este tipo está condenado al fracaso, y a un fracaso concreto que evidencia, no el error del experimento, sino el error del *presupuesto teórico* del que éste parte. Pues, en efecto, si intento localizar en los ojos que veo en mi imagen reflejada en el espejo los ojos que ejecutan la misma acción con la que los veo no puedo más que sentirme siempre defraudado. Los ojos que están físicamente en mi cuerpo, y que puedo visualmente ver y tocar, no pueden, por sí mismos, ser reconocidos como los ojos con los que estoy ejecutando la misma acción de verlos: esos ojos activos, vividos, son *puras potencias agentes*, constituyen un poder subjetivo de ejecutar vivencias perceptivas, mientras que los ojos reflejados en el espejo son una masa muscular y nerviosa, sujeta a los impulsos eléctricos que desde el cerebro y la columna vertebral los obligan a moverse en una dirección u otra. Ocurre lo mismo si, dando un paso más, intento reconocer en los estímulos recibidos por los ojos las sensaciones que yo percibo: en el ojo físico podemos encontrar siempre estímulos luminosos, órganos de recepción de la luz, conductos nerviosos que transportan dichos estímulos... pero nunca encontraremos como tal la sensación ideal de la luz, nunca podremos localizar en ellos, como un punto físico de su constitución material, la sensación ideal del color blanco de los folios sobre los que escribo estas líneas. En este sentido, y tomando el caso concreto de los ojos como ejemplar para el resto del cuerpo, no queda aparentemente más que reconocer que efectivamente existe en nuestra corporalidad una *dualidad* y un *extrañamiento*, que el cuerpo vivido no se identifica con el cuerpo objeto por las mismas características fenomenológicas que ambos manifiestan.

Sin embargo, si ésta fuera la conclusión definitiva del sencillo análisis que estamos formulando, entonces estaríamos, en realidad, desatendiendo toda una dimensión determinante del ejemplo utilizado, y cuya eliminación o anulación es la que hace posible que concibamos al cuerpo objeto como *sólo* objeto. Pues, en último término, mi cuerpo sólo puede ofrecérseme como objeto físico de mis intencionalidades (como *Körper*, según la distinción terminológica habitual en alemán entre *Körper* y *Leib* o cuerpo vivido) en la medida en que *elimino de él* toda su riqueza ubiestésica, todo su carácter subjetivo, y lo convierto ficticiamente única y exclusivamente en el polo externo y objetivo de mi observación. En sentido estricto, sólo somos capaces de percibir nuestro cuerpo como simple objeto intencional, y no como agente de intencionalidades, si desprendemos artificialmente de él cualquier capacidad subjetiva que presente en esas mismas vivencias que lo objetivan intencionalmente, si lo despojamos de la riqueza vivida que manifiesta como agente de esas vivencias, y lo convertimos en pura materia objetivamente expuesta; es decir, si olvidamos que el cuerpo objeto que percibimos es él mismo el cuerpo agente de esa percepción, si percibimos el cuerpo olvidándonos de su ser cuerpo propio. En el caso analizado, cuando intento localizar en los ojos físicos que puedo ver en mi reflejo los ojos con los que los estoy viendo, no puedo, por supuesto, más que fracasar; pero ello no porque esos ojos vistos no se puedan efectivamente identificar ontológicamente nunca y bajo ningún respecto con los ojos que ven. El error del juicio en este caso no está causado por el objeto intencional, sino que se genera en la misma intencionalidad que lo atiende únicamente como objeto físico del mundo, sin permitir atender a la vez a la correlación evidente que existe entre ese objeto físico y el elemento agente de la vivencia que lo atiende. Es esta intencionalidad científicista la que fuerza al ojo a presentarse sólo bajo el respecto de su carácter físico, como objeto físico que veo, igual que veo el resto de lo

objeto exterior en su lugar. En cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado.” MM, I – II, pp. 107-108 [I – II, pág. 109].

que se refleja en el espejo, y a la vez intenta reconocer en él algo que nunca puede ser aprehendido de ese modo por la misma esencia de la objetivación intencional.

Cuando veo mis propios ojos encuentro en ellos, como señala Merleau-Ponty, un conjunto de músculos y carne «estrellado en un punto del espacio», en el que nunca podré localizar, así considerado, la capacidad agente que define a mis ojos como órganos de la visión. Ahora bien, en sentido estricto, sólo haciendo un esfuerzo de reducción fenomenológica, y ateniéndome única y exclusivamente al fenómeno puramente objetivo de mis ojos, puedo fracasar al decir que éstos tienen que ser los mismos ojos que ven. Pero, si en vez de realizar este esfuerzo de reducción teórica, me atengo a la vivencia general de aprehensión de mis ojos físicos, tal y como exige el método que hemos adoptado en nuestra investigación metafísica, vivencia que incluye tanto el objeto intencional que veo como la capacidad agente de mi potencia de ver que ejecuto en esa vivencia y que supone su motor, entonces es evidente que reconozco en ellos por imposición fenomenológica, y en función de una correlación funcional entre el objeto intencional de mi percepción y su misma causa agente, ese exceso subjetivo que hace posible, precisamente, que me identifique con mi cuerpo objeto a pesar de su naturaleza física. Efectivamente, veo mis ojos, y veo en ellos un ente físico mecanicista; pero, del mismo modo, encuentro en ellos una correlación ubiástica con los ojos con los que puedo ver que no puede reducirse simplemente a un mero paralelismo estadístico, sino que evidencia una capacidad subjetiva propia de una naturaleza metafísica del cuerpo que *trasciende la mera materialidad*. Si miro a la izquierda o a la derecha, los ojos del espejo seguirán mis actos escrupulosamente, y cumplirán mis órdenes con la misma rigidez con la que las cumplen mis ojos; si los toco y los daño con la punta de un lápiz, la herida física presente en ellos será idéntica al dolor subjetivo que yo experimento; y si los cierro, los oculto tras un antifaz, o, directamente, destruyo todos sus receptores físicos, todo ello se traducirá automáticamente en una incapacitación, temporal en unos casos y definitiva en el otro, de mi «poder-ver». De tal manera que lo que desde una perspectiva fisicalista se describe como simples procesos mecánicos acontecidos en esos ojos físicos que miro, y que se reducen a efectos extensos en un conjunto de *partes extra partes*, presenta una conexión metafísica, innegable aunque inexplicable desde esa perspectiva fisicalista reduccionista, con mi mismo ser subjetivo o vivido.

La adecuada atención, descripción y comprensión de este hecho es lo que evidencia la traición que las perspectivas metafísicas tradicionales llevan a cabo contra el cuerpo propio en todos los casos en los que pretenden ver en él *sólo un cuerpo físico*. Fenomenológicamente, en cambio, podemos comprobar hasta qué punto incluso allí donde el cuerpo es atendido única y exclusivamente como objeto físico muestra, a pesar de ello, una riqueza metafísica, un exceso subjetivo, que exige que lo reconozcamos como identificándose con nuestra propia subjetividad. Por este motivo necesitábamos precisamente iniciar este estudio metafísico del cuerpo propio eliminando ciertas corrupciones y mistificaciones presentes en el concepto tradicional de cuerpo a raíz de la dualidad conceptual «cuerpo objeto-cuerpo vivido»³¹³. No ocurre, como hemos

³¹³ Michel Henry comete de nuevo un grave error a este respecto al seguir considerando al cuerpo objeto como una dimensión de nuestra corporalidad imposible de integrar por completo en la subjetividad. “La vida del cuerpo objetivo no es la vida absoluta, sino sólo una *representación de la misma* y, por tanto, hemos de reconocer que no existe una identidad absoluta entre nuestro cuerpo objetivo y nuestro cuerpo originario, sino que entre ellos se da una verdadera dualidad.” FFC, IV, p. 185 [IV, págs. 191-192]. A pesar de que su indicación respecto de la constitución representacional del cuerpo objeto es completamente cierta, su empeño en sostener el dualismo cartesiano y, desde él, en no reconocerle a ese cuerpo objeto capacidades subjetivas, lo lleva a resolver el problema de la inmediatez de la experiencia corporal sólo desplazando la localización de dicho problema: convierte ese exceso subjetivo, que nosotros

podido comprobar, que esta dualidad no sea correcta en cierto sentido, y que por ello debamos prescindir de ella en el futuro; con todo, es preciso limitar adecuadamente ese sentido correcto, realizar el ejercicio de depuración inocente de esos conceptos en el retrotraimiento de los mismos hacia los fenómenos y las experiencias inmediatas que tienen en su base, para poder establecer con verdadera exactitud qué debe significar el concepto de «cuerpo objeto» y qué el de «cuerpo vivido». Sólo de esta forma podemos avanzar a continuación en nuestro estudio metafísico de cuerpo propio, continuando precisamente por el estudio genético del modo como biográficamente esa dualidad conceptual surge en nuestra conciencia, ahora sirviéndonos ya de ésta en su sentido depurado.

En último término, lo que genera la posibilidad de atender al cuerpo objeto sólo como un ente físico, pero no como integrante de nuestro «ser-cuerpo» o corporalidad, es el hecho de que el cuerpo vivido, nuestra corporalidad, posee una *percepción negativa* en la medida en que es *inmediata*. Le ocurre al cuerpo vivido exactamente lo mismo que a nuestras vivencias naturales: no es captado originariamente como tal cuerpo por una vivencia perceptiva que atienda a él como su objeto tematizado, sino que es vivido inmediatamente en cuanto tal como corporalidad; y sólo una mirada reflexiva posterior que tome como objeto al propio cuerpo que es inmediatamente experimentado de ese modo puede atenderlo temáticamente. Esto significa que sólo nos sabemos cuerpo, sólo tenemos conciencia de la inmediatez de la experiencia corporal, cuando objetivamos esa experiencia inmediata desde una segunda vivencia reflexiva que la toma, no ya como vivida, inmediata, sino como objeto intencional, perdiéndose así ese carácter vivido inmediato y convirtiéndolo en un objeto intencional potencialmente extrapolable extensivamente; lo que abre la puerta a predicar de ese cuerpo inmediatamente vivido la misma naturaleza objetiva trascendente que poseen el resto de objetos físicos del mundo externo. Lo que evita esta posibilidad y salva la naturaleza subjetiva del cuerpo propio es la *correlación* inseparable entre la vivencia negativa de la corporalidad y la vivencia reflexiva del cuerpo objeto. La diferencia presente entre la reflexión que hace posible esa aprehensión entitativa de nuestras vivencias en un segundo orden y la percepción que atiende al cuerpo como objeto es que, dado el carácter físico del cuerpo, no es necesaria una reflexión como tal para percibirlo originariamente como objeto intencional, esto es, no es necesario poseer la capacidad de dirigir nuestras vivencias hacia ellas mismas para que el cuerpo se manifieste como contenido objetivo (capacidad que, como vimos³¹⁴, no es originaria en nuestra subjetividad y sólo surge como poder en la medida en que la experiencia de la resistencia nos habilita a ello). En el caso del cuerpo, ciertamente, su objetivación puede ejecutarse en la misma vivencia inmediata de percepción negativa allí donde ésta tome como objeto intencional enfrentante al propio cuerpo objeto. En este sentido, la conciencia reflexiva de nuestro «ser-cuerpo» es en cierto modo primera, en el orden temporal, frente a la conciencia reflexiva de nuestras vivencias; como, por otra parte, se desprende fácilmente de la investigación

estamos señalando como síntoma de la necesidad de integrar al cuerpo objeto en la subjetividad, en un tercer cuerpo, el cuerpo orgánico, que sirve como intermediario entre el cuerpo objeto, físico e incapaz de acción por sí mismo, y el cuerpo fenoménico, puramente subjetivo. Si los análisis dedicados al cuerpo orgánico desde la perspectiva de la experiencia interna inmediata hubieran estado centrados, tal como se formulan, en el cuerpo objetivo, y no en un extraño cuerpo intermedio que paradójicamente es cuerpo sin serlo, la solución se le habría aparecido por sí sola; pues por esa vía se habría hecho evidente que el cuerpo objeto es la objetivación de la vida inmanente, su misma institución ontológica a través del establecimiento y proyección de los límites de la propia subjetividad, que definen, precisamente, la constitución de mi identidad. Si el cuerpo objeto es representacional, no lo es por ser puramente objeto, sino por suponer la institución ontológicamente externalizada de nuestra subjetividad inmanente.

³¹⁴ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.2.

realizada en el capítulo anterior acerca del «momento» trascendental del salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa»: el descubrimiento de nuestro «ser-cuerpo» en las percepciones táctiles en las que nosotros mismos somos tocantes y tocados es, en sentido estricto, lo que nos posibilita sabernos conciencias subjetivas y poder aprehender reflexivamente nuestras vivencias.

Queda así subrayada una peculiaridad perceptiva y vivencial presente en la experiencia de la corporalidad, consistente en el hecho de que la propia experiencia corporal es, a la vez, *instituyente* e *instituida*: no necesito encontrar al cuerpo primero como un ente de mi mundo para, después, poder experimentarlo como mi cuerpo, ni lo experimento tampoco como mi cuerpo y después lo extrapolo al mundo físico y lo convierto en un ente intramundano más³¹⁵, sino que en la medida en que lo experimento como ente (potencialmente exterior) lo estoy instituyendo como mi cuerpo, siendo que eso que así se instituye es la misma experiencia corporal que funciona como agente de tal institución³¹⁶. El cuerpo es así a la vez sujeto y objeto de su institución entitativa. Sólo soy capaz de atender al cuerpo como objeto en tanto que ya primero lo vivo como agente, pero a la vez sólo me sé cuerpo vivido, subjetivo, agente, cuando lo objetivo en una vivencia reflexiva de segundo orden. Cuerpo objeto y cuerpo vivido son, así, el mismo cuerpo contemplado según procesos epistemológicos de institución distintos: la dualidad «cuerpo objeto-cuerpo vivido» no es una dualidad metafísica que diferencie tipos de entes, sino una dualidad epistemológica que distingue dos conceptos de un mismo ente. Por eso el cuerpo no puede jamás ser un ente como el resto de entes del mundo, porque presenta la misma característica metafísica de ser instituyente-instituido «bilógicamente» que presenta la pura subjetividad.

En este sentido, es cierto que el conocimiento de nuestra corporalidad es preeminentemente negativo en el sentido de indirecto porque originariamente es un conocimiento vivido, fenomenológico en un sentido existencial. Pero ello ocurre, como comprobaremos en los siguientes apartados, según procedimientos trascendentales de formación de la subjetividad que confirman el hecho de que el cuerpo objeto no puede en absoluto ser separado de la subjetividad que es consciente de sí allí donde se encuentra reflexionada como tal subjetividad precisamente en dicho cuerpo objeto. Necesitamos, por ello, afirmar que ni la naturaleza metafísica del cuerpo es la de un ente físico intramundano sin más, ni la naturaleza metafísica de nuestra subjetividad posee una pureza abstracta que la desvincula de cualquier conexión e identidad con el cuerpo. Frente a dualismos como estos, es necesario que aceptemos como naturaleza de nuestro ser una unidad metafísica compleja y dinámica que sea capaz de integrar ambas dimensiones hermenéuticas en una sola entidad³¹⁷. Nos aproximamos así a un concepto de subjetividad que puede ser formulado en los términos de un «*ego corpus*»: no soy simplemente el cuerpo que conozco desde fuera como cuerpo objeto, ni sólo el lado subjetivo de mis vivencias, sino la *unidad idéntica de la subjetividad encarnada* que se

³¹⁵ “El cuerpo no es primero un ser y luego, a continuación, una experiencia que tenemos de ese ser –ser que preexistiría a dicha experiencia o que existiría independientemente de ella–.” FFC, III, p. 128 [III, pág. 139].

³¹⁶ “La experiencia actual de estos miembros corporales presupuestos como funcionales presupone a su vez de nuevo una corporalidad que existe en nexos espaciales. Así presenta el cuerpo siempre la dificultad de que su experiencia siempre lo presupone ya.” Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, Herausgegeben von Iso Kern.

³¹⁷ “El fenómeno de la encarnación significa la realidad de una posibilidad ontológica que no es abstracta, sino que resulta en cambio idéntica al ser mismo del ego.” FFC, Conclusion, p. 261 [Conclusión, pág. 260].

genera *en el centro* de ambos por hábito y repetición como resto adyacente al flujo de vivencias.

Para poder formular adecuadamente las características de esta unidad corporal dinámica debemos, por tanto, avanzar en nuestra investigación según la perspectiva genética ya marcada, y adentrarnos de nuevo en el análisis de la dualidad «cuerpo objeto-cuerpo vivido», para poder, de una vez, depurarla y reformularla adecuadamente. Continuaremos así aquí el ejercicio genético de investigación desplegado a lo largo de los análisis del capítulo anterior para poder atender al modo como el cuerpo propio es experimentado inmediatamente por una subjetividad que acaba de abrirse a la trascendencia, y así comprender cómo el cuerpo queda instituido como tal.

2.2 – La institución objetivo-trascendente del cuerpo como hábito hermenéutico de la corporalidad: las resistencias internas y externas, y la unidad corporal del «ser-hombre» como «*ego corpus*».

En el análisis teórico de la dualidad conceptual «cuerpo objeto-cuerpo vivido» que hemos realizado en el apartado anterior hemos llegado a la conclusión de que esta dualidad, comprendida desde el dualismo metafísico tradicional, supone una traición a la experiencia inmediata de la corporalidad; mas, pese a todo, hemos señalado igualmente que es necesario conservar esa misma dualidad conceptual por respeto a la propia experiencia inmediata de la corporalidad que queda mistificada por ese dualismo metafísico. Es, en efecto, cierto que no necesito representarme el movimiento de mi cuerpo de ninguna manera para poder llegar a ser capaz de moverlo, pues el movimiento siempre es primero y lógicamente anterior a cualquier conocimiento y representación de él. No requiero una deliberación consciente acerca de mi deseo de mover el brazo, ni mucho menos necesito representarme imaginariamente la trayectoria recorrida por mi brazo en él, su posición y sus gestos, para poder ejecutar dicho movimiento. El cuerpo, en cambio, posee una pulsionalidad operante originaria que provoca por sí sola movimientos corporales instintivos, en el bien entendido sentido de «movimientos instintivos» como movimientos fundados en sí mismos, sin ningún fin perseguido ni otra causa de su generación que no sea esa pura pulsionalidad. En este sentido, es necesario sostener, de modo al menos preparatorio y provisional, que no llego a saber que muevo mi cuerpo mediante vivencias teóricas cuyo objeto intencional atendido sea precisamente la representación de esos movimientos corporales³¹⁸. Antes de que todo eso ocurra mi cuerpo ya se mueve, y, por lo tanto, yo tengo acceso inmediato a las vivencias corporales de movimiento sin necesidad de una capacidad reflexiva que las explicita en mi conciencia atenta.

Ahora bien, es fácil comprender, después de las reiteradas insistencias en ello realizadas en nuestra investigación, que el hecho de que experimente inmediatamente el movimiento corporal en vivencias de primer orden no implica que yo sea, por ello, automáticamente consciente de él. Es necesario perfilar adecuadamente qué clase de autoconocimiento es el que poseemos acerca de nuestro cuerpo antes de atenderlo teóricamente mediante representaciones atentas y explícitas que nos den información entitativa de él. A este respecto, es menester recordar que la conciencia activa, y con ella la autoconsciencia explícita de todo tipo, nace justamente cuando se tiene el poder de constituir entitativamente las vivencias confundidas en el flujo de la conciencia solipsista absoluta, para poder discriminar entre las vivencias «intensivas» y las

³¹⁸ “Dado que pertenece a esa región de verdad originaria, el ser del movimiento subjetivo es una revelación inmediata de uno mismo a uno mismo, sin que tal ser se manifieste ante sí, con la mediación de una distancia fenomenológica, en el elemento del ser trascendente.” FFC, II, p. 98 [II, pág. 112].

«extensivas», y distinguir claramente entre lo propio y lo extraño, lo inmanente y lo trascendente. Hasta ese momento, las diferencias entre las vivencias, por su propia dinamicidad omniabarcante, quedan absorbidas en el flujo absoluto, de tal manera que la atención es incapaz de atender a ninguna de ellas por separado, y ello provoca la inconsciencia irreflexiva de la subjetividad en la que nos encontramos sumergidos originariamente. Es necesario que se produzca el salto a la «síntesis activa» de la conciencia para que la delimitación adecuada de vivencias pueda ser reflexivamente ejecutada y que, con ella, surja la autoconciencia. En el caso que nos ocupa ahora, la conciencia corporal del movimiento de mi brazo, como conciencia explícita, surge cuando soy capaz de constituir entitativamente ese movimiento en una representación atendida en una vivencia plenamente activa y madura. Sólo entonces esa vivencia primera, pulsional, de movimiento corporal se hace consciente como tal vivencia inmediata y a-representacional; es decir, sólo cuando sé activa y explícitamente que muevo mi brazo mediante una vivencia representacional llego igualmente a saber que ya antes poseía un saber «intensional», implícito y a-representacional, de ese movimiento como corporalidad³¹⁹.

A la hora de atender a nuestras facultades cognoscitivas, al proceso biográfico de maduración de la subjetividad, y, en general, a todas aquellas capacidades subjetivas y poderes que poseemos, siempre es necesario tener en cuenta la distinción fundamental entre la autoafirmación de nuestra vida subjetiva, principio fenomenológico innegable y de crucial importancia para el correcto análisis y la adecuada comprensión del funcionamiento y de la naturaleza de nuestra subjetividad³²⁰, y la atención de la conciencia activa, madura, explícita, que supone una impostura formal a la propia conciencia, y que, genéticamente, se revela como dependiente de determinadas condiciones cuya aparición es, por esencia, posterior a la generación de esas vivencias autoafirmadas. Por eso resulta determinante realizar un estudio genético de la subjetividad para evitar errores y desviaciones que puedan contaminar y corromper los resultados de cualquier investigación metafísica y epistemológica. Una vez se ha producido el salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa», y, con él, se ha hecho posible la conciencia atenta y explícita, las vivencias pueden generar por sí mismas su autoconocimiento mediante la reflexión ejecutada en vivencias de segundo orden; pero hasta ese momento nuestra incapacidad para atender a algo atenta y explícitamente hace que la evidencia inmediata de la vivencia se pierda en el maremágnum caótico de la conciencia solipsista absoluta. El mismo hecho de ser capaces de dirigir la atención explícita a una vivencia no provoca por sí mismo que ésta sea autoconocida directamente en el inmediato vivenciarla: cotidianamente multitud de información sensible (de la vista, de nuestro cuerpo, del tacto...) pasa por nuestra conciencia sin

³¹⁹ El error constante de Henry, que empaña toda su teoría de la corporalidad, es el de confundir la inmediatez y autoconciencia de la experiencia interna trascendental con la condición de posibilidad del conocimiento de la misma: que las vivencias sean inmediatas y, como tales, potencialmente autoconocidas por su autoafirmación no implica que nosotros seamos explícitamente conscientes de ellas desde el momento en el que las vivenciamos. Henry niega el concepto de inconsciente, y por eso no puede aceptar que las vivencias sean autoconocidas y, aun así, inconscientes. En último término, Henry confunde el acceso inmediato a la vivencia con su autoconocimiento explícito, y por eso predica de la experiencia interna trascendental un conocimiento atento que ésta está lejos de poder ofrecer por sí sola: su esfuerzo por subrayar la inmediatez y autosuficiencia de la experiencia corporal le hace no percatarse de que esa experiencia recibe plena conciencia una vez es objetivada en su proyección sobre el cuerpo trascendente en su distinción con lo «otro-de-mí». Por culpa de esta confusión, el que es posiblemente el mayor acierto de toda su teoría de la corporalidad, a saber, la defensa de una equivalencia en esa experiencia interna trascendental entre las vivencias subjetivas y las corporales, queda desvirtuado y corrompido desde su base.

³²⁰ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.2.

dejar rastro explícito alguno, y sólo mediante el esfuerzo deliberado de la atención explícita y la recuperación de contenidos de conciencia que llevan a cabo la reflexión y la memoria podemos recuperar esa información.

La afirmación de que nuestro cuerpo objeto y nuestro cuerpo vivido son, metafísicamente, un único y mismo cuerpo, no puede, por tanto, anular la distinción fenomenológicamente obvia que puede establecerse a nivel conceptual entre ellos. Sostener, efectivamente, que los dos son un mismo cuerpo implica, entonces, la obligación teórica de ser capaces de explicar cómo es posible, por ejemplo, que una mano que se presenta fenomenológicamente cuando la toco con la otra como un objeto físico, inerte e incapaz de movimiento por sí misma, pueda, pese a ello, identificarse con la mano que interiormente experimento y aprehendo como mano tocada.

Esta explicación sólo es posible en los términos de una *correlación habitual en la inmanencia de la conciencia de los dos fenómenos* en los que esa mano está involucrada: el fenómeno en el que se muestra como un objeto intencional, como la mano material tocada, y el fenómeno en el que esa mano material tocada evidencia una potencialidad sensible exclusiva de nuestra subjetividad. La unión del cuerpo objeto y del cuerpo vivido en un mismo ente surge, en este sentido, como una síntesis producida en el seno de las vivencias por la repetición de experiencias correlativas. Se trata de una identidad que se instituye bilateralmente en la correspondencia inmanente de vivencias que tiene lugar en el seno de nuestra subjetividad.

En último término, la distinción conceptual, de base fenomenológica, entre el cuerpo objeto y el vivido, entre la mano física que toco y la mano que experimento como siendo tocada, no puede nunca borrar de nuestra conciencia el vínculo permanente y repetidamente ejecutado que existe entre la vivencia en la que siento la mano como un objeto físico tocado y la vivencia en la que la vivo como mano que puede sentir. Este vínculo entre la vivencia representacional del cuerpo objeto y la vivencia inmanente del cuerpo vivido se genera por hábito a partir de la contigüidad existente entre los fenómenos de ambas vivencias y la repetición de su confluencia en la corriente de vivencias: reconozco en la mano que toco *la misma mano* que siento interiormente como siendo tocada a fuerza de que ambas experiencias se repitan conjuntamente en la inmanencia de mi conciencia. De esta manera, como vamos a comprobar analizando con detalle la génesis de esta vinculación, es como deviene posible la unidad metafísica de dos entidades que, por sus propias características fenomenológicas, nunca podrían estar unidas en una sola.

Lo peculiar de una solución de este tipo al problema del dualismo metafísico concerniente a nuestro propio cuerpo consiste en que esta solución resuelve la problemática generada por ese dualismo *sin necesidad de anularlo, supera la diferencia metafísica sin eliminarla*, sino todo lo contrario, considerándola necesaria y manteniéndola en el centro de la unión que consigue justificar; a fuerza, claro está, de redefinir el significado metafísico de cada uno de los términos puestos en relación en la unidad. Efectivamente, esta solución genética mantiene precisamente la distinción fenomenológicamente innegable de los dos términos de la relación a la vez que subraya el vínculo irrompible y ontológicamente constitutivo de una unidad existente entre ambos. De esta forma se respeta la exigencia teórica que subrayábamos anteriormente, cuando discutíamos la forma teórica general de los diferentes intentos de reduccionismo monista que se han formulado a lo largo de la historia como proyectos de respuesta al dualismo metafísico problemático introducido por Descartes. Allí señalábamos la necesidad de sostener un monismo metafísico complejo respecto del cuerpo propio, en la medida en que éste, a pesar de esa dualidad conceptual, exige finalmente ser considerado como un único ente; pero siempre cuidándonos de que el monismo

resultante no terminara traicionando la misma realidad metafísica que pretende describir por culpa de suponer, finalmente, un reduccionismo que niegue parcial o totalmente la existencia de una de las dos dimensiones fenomenológicamente reconocibles en el cuerpo propio. La respuesta que nosotros acabamos de esbozar, por el contrario, genera una unidad constitutiva que tiene lugar precisamente como vínculo constante entre los dos elementos de la relación, de tal modo que *la diferencia queda integrada en la unidad* sin necesidad de ser eliminada, falsificada o convertida en falsa dualidad.

Como puede ya intuirse, la clave para que una unidad de este tipo sea posible reside en el hecho de aceptar que tal unidad pueda surgir mediante procedimientos dinámicos. Esto es, en el hecho de aceptar que es posible una unidad que lo sea sin cumplir los requisitos sustanciales de la metafísica tradicional, que exigían de toda constitución ontológica permanencia y rigidez. La unidad del cuerpo propio que estamos proponiendo no presenta, evidentemente, ese carácter sustancial. Más bien supone la unidad que la ciencia de la dinámica reconoce entre dos móviles que, siendo distintos, realizan perpetuamente el mismo movimiento y, por ello, se confunden en un único cuerpo. Así es como se constituye dinámicamente la unidad del cuerpo propio a partir de la dualidad «cuerpo objeto-cuerpo vivido»: ambos serán considerados como siendo una misma entidad metafísica a partir de la consideración de su vinculación dinámica constante en absolutamente todos y cada uno de los fenómenos que los implican por separado.

Para que tal unidad sea finalmente posible es necesario que previamente el cuerpo objeto sea instituido como tal objeto tematizable para la conciencia, es decir, es necesario que en nuestra conciencia surja la consciencia entitativa de nuestro cuerpo como cuerpo objeto: más allá de la experiencia inmediata de la corporalidad debemos poder atender temáticamente a nuestro cuerpo como un ente idéntico, unitario y adecuadamente constituido en sus límites entitativos. Hemos comprobado ya que poseemos de modo inmediato un conocimiento directo e inmanente de nuestro propio cuerpo por vía negativa, que hemos denominado «corporalidad», en la medida en que el cuerpo siempre está presente en todos los actos que ejecutamos como su elemento agente, exactamente del mismo modo que nuestro yo, como índice territorial de toda nuestra vida subjetiva, está presente en cada vivencia como su causa y motor. A esta experiencia corporal inmediata es a la que Michel Henry denomina «experiencia interna trascendente»³²¹, y sobre la que fundamenta toda su defensa de la inmediatez de la experiencia corporal y, por tanto, la no necesidad de una constitución representacional, entitativa o teórica de nuestra corporalidad para poder sabernos cuerpo. Nosotros, empero, aceptando el punto de partida de Henry, no podemos estar de acuerdo con su conclusión. Que yo me desenvuelva efectivamente como cuerpo de forma inmediata y sin necesidad de una institución entitativa de mi «ser-cuerpo» mediante vivencias representacionales no niega que requiera de una explicitación de esa experiencia corporal por mediación de la conciencia representativa para poder ser plena y explícitamente consciente de ella. Todo lo que conocemos por vía negativa inmediata y vivencial queda sumergido en la «intensividad» de la conciencia a menos que seamos capaces de explicitarlo adecuadamente mediante una aprehensión tematizadora que lo delimite convenientemente y lo convierta en objeto intencional. La institución entitativa del cuerpo trascendente a través de la representación teórica del mismo supone, en último término, un proceso determinante en la misma institución de mi propia identidad corporal: no soy consciente de mi ser cuerpo hasta que puedo atender entitativamente al

³²¹ “Por *experiencia interna trascendente*, entendemos en este libro la *revelación originaria de la vivencia a sí misma*, tal como acontece en una esfera de *inmanencia radical*, es decir, conforme al proceso ontológico fundamental de la autoafección.” FFC, I, p. 21 [I, pág. 41].

ente «cuerpo». Por una necesidad esencial derivada del funcionamiento de nuestra conciencia, si nuestras vivencias sólo devienen atentas y conscientes cuando son objetivadas por segundas vivencias aperceptivas, y éstas funcionan mediante el principio de la representación entitativa, es imposible que la experiencia de la corporalidad adquiera carácter consciente para nosotros sin pasar por el filtro de la delimitación entitativa mediante *la imagen trascendente y objetiva* de nuestro cuerpo. No se trata, desde esta perspectiva, de que yo pueda mover mi brazo sólo cuando soy capaz de representarme ese movimiento, pues innegablemente el movimiento corporal es anterior lógica y cronológicamente a toda conciencia representacional de él. Lo que ocurre, sin embargo, es que *yo no soy consciente* de ese movimiento del que soy capaz a menos que lo convierta en una entidad aprehensible explícitamente por mi conciencia, y ello sólo ocurre mediante los procedimientos representacionales de la conciencia teórica que delimitan en el flujo de vivencias ese movimiento específico y lo explicitan sobre todo lo demás.

2.2.1 – El concepto de «límite» como clave de toda institución ontológica.

Debemos aquí, en relación con esta idea, recuperar uno de los principios epistemológicos fundamentales del funcionamiento de nuestra subjetividad que hemos podido comprobar y fundamentar en los capítulos anteriores, ya que la aplicación de este principio resultará determinante a la hora de demostrar el modo como se desarrolla la institución ontológica del cuerpo objeto como cuerpo propio. Se trata del principio según el cual sólo aquello que tiene límites puede ser atentamente considerado por nuestra conciencia activa y, en esta medida, sólo aquello que pueda ser atendido como un «entre-límites» puede ser conocido explícita y conscientemente por nosotros³²². Al inicio de nuestra investigación metafísica establecimos la definición de «ente» como el «ser-entre-límites»³²³, en el sentido de que todo ente, sea del tipo que sea, lo es en tanto que supone la ejecución de la actividad productiva del ser encerrada dentro de unos límites entitativos que lo constituyen como el ente que es, y que lo diferencian del resto del ser. Este ser quedó igualmente definido como ser idealista («*esse est percipi*»)³²⁴, de tal modo que la fenomenización de los contenidos de nuestras vivencias es la aplicación directa de ese poder generativo que constituye al ser. En este sentido, no hay entes más allá de nuestras vivencias, y todos los entes que pueda haber sólo pueden darse como tales en tanto que contenidos de una subjetividad («ser-para»). Posteriormente pudimos comprobar en qué medida la naturaleza metafísica idealista de nuestra conciencia le impone un funcionamiento holista y solipsista que genera una confusión y complicación «intensiva» de todos nuestros contenidos de conciencia³²⁵, lo que producía originariamente una inconsciencia necesaria de todas nuestras vivencias; hasta el momento en el que, por la aplicación sistemática de la resistencia táctil, alguno de esos contenidos de conciencia pudiera sobresalir por encima del resto, esto es, pudiera quedar efectivamente delimitado sobre el fondo magmático de nuestra vida subjetiva, y que así, finalmente, pudiera ser activamente atendido por nosotros. Tal experiencia del límite ontológico de ciertos contenidos de conciencia fue precisamente lo que posibilitó

³²² “La estructura «figura-fondo» no se limita a la esfera de la percepción. Bajo las rúbricas de «tema» y «campo temático» (...) tomaremos en consideración la presencia de dicha estructura en esferas diversas de la percepción y la examinaremos desde un punto de vista más general.” AG, II – I, §5, p. 110 [II – I, §5, pág. 137].

³²³ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado I.

³²⁴ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartados 2.3.4 y 2.3.5.

³²⁵ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.1.

el salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa» y, con él, el surgimiento de la capacidad racional consciente de nuestra subjetividad³²⁶. De este modo, la tesis metafísica formulada inicialmente por nosotros quedó confirmada en sus fundamentos epistemológicos: el ente es lo «entre-límites» precisamente porque nuestra conciencia sólo es capaz de atender a algo en la medida en que ese algo está suficientemente delimitado sobre el fondo de su horizonte.

Pues bien, en este punto, mientras nos preparamos para analizar de nuevo el experimento fenomenológico del cuerpo tocante y del cuerpo tocado, es menester recuperar este principio, tanto en su versión epistemológica como, más determinadamente aquí, en su versión metafísica. Justamente será la necesidad de que el cuerpo vivido como corporalidad, como intimidad corporal inmanente, sea adecuadamente explicitado como vinculado dinámicamente al cuerpo objeto tocado lo que nos permitirá ser conscientes, por una parte, de que efectivamente tenemos un cuerpo objeto, y, por otra, de que ese cuerpo objeto se corresponde, punto por punto y experiencia por experiencia, a todo lo que inmanentemente somos capaces de vivenciar como corporalidad; generándose así, últimamente, la identidad entre ambos y, en ella, la conciencia de nuestra propia identidad como subjetividades encarnadas.

2.2.2 – Genealogía del cuerpo objetivo: análisis del experimento del cuerpo tocante-tocado desde la aplicación de la estructura del límite.

Podemos ahora, teniendo presente este principio instituyente, situarnos de nuevo en nuestro estudio genético del desarrollo biográfico de nuestra subjetividad en el punto en el que desembocamos en el capítulo anterior de nuestra investigación. Se trataba del «momento» en el que la subjetividad, gracias a la experiencia «biológica» y trascendental de la resistencia táctil, experimentaba una quiebra en su mismo seno producida por la noción trascendental de límite introducida por esa resistencia. En efecto, la experiencia de resistencia, al suponer en sí misma la imposibilidad de penetración en otro ser, es decir, una limitación de la capacidad intencional y absorbente de nuestras vivencias, genera, a partir de esa limitación, una modificación formal integral del modo como las vivencias se sintetizan en el flujo de nuestra conciencia. En sentido estricto, la experiencia de resistencia, como vimos, introduce una frontera, una separación, una distancia entre la capacidad agente de las vivencias, que identificamos con el término fluido e inconcluso de «yo», y sus propios contenidos o aquello con lo que ese yo se relaciona. Esa frontera está generada, precisamente, por la noción trascendental de límite que implica la experiencia de la resistencia táctil. A partir de ese momento, dicho límite funciona como un eje estructural de disyunción en torno al cual el flujo de vivencias responde distribuyendo sus contenidos de conciencia a un lado o a otro de la frontera según el modo como éstos son vivenciados en correlación con dicha limitación. Así, aquellos contenidos de conciencia cuya vivencia presenta una correlación inmanente son reconocidos como inmediatamente propios de la intimidad y, por tanto, predicados de nuestra propia subjetividad; en cambio, todos los contenidos de conciencia cuya manifestación fenomenológica se ve o puede verse acompañada de esa experiencia de dualidad introducida por la resistencia táctil presente de forma aislada son automáticamente proyectados al exterior como algo distinto y «otro-de-sí» en virtud de esa misma limitación introducida por la resistencia, de modo que a partir de ese momento se consideran como contenidos propios de algo externo y distintos de la subjetividad en la que, con todo e indefectiblemente, se muestran. De este modo, la

³²⁶ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3.4.

subjetividad original omniabarcante quedaba trascendentalmente dividida en dos según el principio hermenéutico estructural generado por esa experiencia de resistencia, introduciendo así el distanciamiento entre lo propio y lo ajeno que hace posible la autoconsciencia de sí y la consciencia de lo extraño.

En el análisis de este proceso se hizo evidente en qué sentido nuestra subjetividad debe experimentar primero una distancia respecto de sus propios contenidos de conciencia para poder distinguirlos como tales, y cómo el concepto de «límite» introducido por la experiencia de resistencia es el elemento trascendental que hace posible ese distanciamiento. Igualmente, quedó suficientemente señalado en qué medida la autoconsciencia y el conocimiento de lo externo no son resultados de un conocimiento teórico o descriptivo, esto es, no son los frutos de una conciencia representacional que encuentra como su objeto enfrentante al mundo y a sí misma. Algo así resulta completamente imposible por necesidad esencial dada nuestra naturaleza metafísica idealista. Ésta, en cambio, es la que genera el solipsismo y holismo absolutos originales de nuestra subjetividad, que provoca la absoluta incapacidad para atender a cualesquiera contenidos de conciencia, sean del tipo que sean, en la medida en que estos quedan completamente confundidos y ahogados en el flujo indiferenciado y magmático de vivencias. Por este motivo resulta imposible que la conciencia se encuentre a sí misma única y exclusivamente mediante un proceso perceptivo teórico. Es, por el contrario, la autoconsciencia un producto de un aprendizaje hermenéutico en el que las vivencias incorporan trascendentalmente una reformalización y permiten, desde su misma ejecución, ser vividas como vivencias propias o vivencias de lo otro. Sólo de esta manera una conciencia idealista, solipsista y holista por esencia puede abrir su interior a la consideración de una trascendencia a la que, por necesidad, nunca puede alcanzar por sí misma.

Es necesario primero tener una clara conciencia constituyente de nuestro cuerpo en términos de cuerpo objeto para poder explicitar el sentido de la experiencia inmediata de la corporalidad, en la medida en que ésta, justo por ser inmediata, se confunde en su «intensividad» y queda diluida a lo largo de una conciencia que, a fuerza de ser «intensional» y, por lo tanto, de no poseer límites, es incapaz de mantener respecto de sus propios contenidos la suficiente distancia contemplativa como para poder ser consciente de lo que ella misma experimenta y vivencia. Por eso resulta necesaria la experiencia de la resistencia como experiencia de un límite instituyente: sin la experiencia corporal de la resistencia de lo «otro-de-mí», y sin la institución de los límites del cuerpo que de ella se deriva, la conciencia nunca sería capaz de autoconocerse en términos de conciencia explícita o «síntesis activa». El problema no es vivirme encarnado, pues eso es inmediato: el problema es vincular esa experiencia encarnada con la representación trascendente objetiva del cuerpo.

La conclusión del salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa» fue descrita por nosotros a través del experimento fenomenológico determinante del cuerpo tocante y cuerpo tocado. A través de ese análisis quedó entonces patente en qué sentido ese salto a la «síntesis activa» y a la conciencia madura, atenta y explícita se produce mediante el reconocimiento del cuerpo propio y del extrañamiento de lo «otro-de-sí» como aquello allende los límites de nuestra corporalidad. En este sentido, ese análisis funcionó como el prolegómeno para la metafísica del cuerpo propio que estamos desarrollando en este capítulo, en tanto que fue precisamente en ese «momento» biográfico en el que nuestra subjetividad devino consciente de sí no sólo como conciencia, sino, más exactamente, y con importancia crucial, como conciencia encarnada o «cuerpo-conciencia».

Ahora bien, por motivos de claridad expositiva, en aquel punto formulamos los resultados de este experimento simplemente en términos generales, sin profundizar en

detalle en el modo como esa conciencia encarnada tiene consciencia de su cuerpo. Pudimos comprobar que esas auto y heteroconsciencia eran posibles precisamente gracias a experiencias corporales que incorporan ese peculiar conocimiento implícito y autorreflexivo del cuerpo al que aludíamos anteriormente, pero no analizamos concretamente qué noción de cuerpo es la que adquirimos en ese proceso. Ciertamente, los pasos cruciales para ese conocimiento ya fueron dados en aquel momento, pues lo determinante, como acabamos de indicar, es el surgimiento en la conciencia del concepto de «cuerpo propio» como tal: lo que resulta determinante para la autoconsciencia de nuestra situación encarnada es la adquisición del concepto de «cuerpo», en tanto que sólo si poseemos tal concepto podemos aplicarnos a nosotros mismos esa determinación ontológica. En este sentido, el trabajo difícil, por así decirlo, ya está superado. Con todo, es menester detenernos todavía brevemente en la consideración de la institución ontológica de ese cuerpo que ya sabemos como nuestro. Pues, evidentemente, no es lo mismo ser conscientes de nuestra situación encarnada pero desconociendo qué características existenciales posee ésta, que saber que esa peculiar encarnación se encuentra ejecutada en un cuerpo con miembros extensibles y operantes a voluntad, y que puede desplazarse por el espacio.

Por eso, nuestra continuación del análisis genético del desarrollo de nuestra subjetividad encarnada tiene ahora como propósito el estudio concreto del perfilado y la institución entitativa de nuestro cuerpo. Sabemos que somos cuerpo; ahora es el momento de descubrir/aprender qué cuerpo somos.

Recuperemos entonces el experimento en el mismo punto al que arribamos en el capítulo anterior. Allí comprobamos cómo la comparativa constante y habitual entre las vivencias de percepción táctil que recibían una respuesta inmanente en el lado externo de la resistencia experimentada y las vivencias de percepción táctil en el que esa llamada a «algo-otro» quedaba sin respuesta generaba la quiebra de la corriente de vivencias en dos grandes fluctuaciones separadas por la frontera hermenéutica «bilógica» «yo/no-yo». En esa quiebra quedaba posibilitado, con el establecimiento de dicha frontera, el reconocimiento de los límites del cuerpo, que serán instituidos exactamente mediante el mismo proceso que posibilitó la adquisición de la condición trascendental que permite su consciencia. Es decir, será igualmente en la correlación inmanente entre vivencias de autopercepción y vivencias de heteropercepción, y en la complicación semántica que dicha correlación introduce en la interpretación de los contenidos de esas vivencias, como llegaremos a ser conscientes, no sólo de que somos cuerpo, sino, específicamente, de hasta dónde lo somos.

La peculiaridad que este análisis presenta en el punto en el que vamos a retomarlo ahora frente al análisis del capítulo anterior es que en este punto es determinante atender no sólo a las vivencias de percepción táctil y al modo como la resistencia presente en ellas refigura todo el flujo, sino también y muy especialmente al *carácter operante* de esas vivencias. Pues el descubrimiento de que tenemos, por ejemplo, brazos y manos, no se lleva a cabo simplemente de modo teórico-representacional en el límite ontológico de su constitución; antes bien, esa aprehensión representacional de los límites de nuestro cuerpo será pareja a la consideración de los movimientos que somos capaces de ejecutar con esos brazos y esas manos. Siendo lo que conocemos por este proceso de nuestro cuerpo, estrictamente considerado, no hasta dónde llega el cuerpo (objeto) que somos capaces de reconocer perceptivamente, sino hasta dónde *podemos llegar a ser cuerpo* y en qué punto nuestro poder encuentra su límite.

Por último, debemos igualmente señalar que en este punto, por los mismos motivos de claridad expositiva ya indicados en la fenomenología del sentido del tacto

realizada en el capítulo anterior, nos atenderemos única y exclusivamente al análisis genético del despliegue constitutivo de nuestro propio cuerpo tal y como éste tiene lugar a partir de las percepciones táctiles que de él tenemos, sin remitirnos a su vez, durante ese proceso, a los ingredientes sensibles visuales, auditivos, olfativos e incluso gustativos que, por supuesto, están igualmente presentes en él. Como ya señalamos³²⁷, en un estado normal y sano de nuestra subjetividad nunca se produce una vivencia de percepción externa que sea exclusivamente táctil, o exclusivamente visual, etc. Por el contrario, toda vivencia de percepción externa supone una combinación sinérgica de toda la información sensible aprehendida por cada uno de los sentidos que se mantienen en perpetuo funcionamiento. De modo que el contenido de conciencia intencional de una vivencia de ese tipo siempre es un fenómeno complejo que incorpora a la vez y originariamente de forma indiferenciada toda esa información sensible quíntuple. Cualquier atención analítica a las propiedades táctiles de los objetos intencionales implica, en este sentido, una separación artificial de un fenómeno que, en su pureza inmediata, siempre es complejo. No obstante, siendo que el elemento determinante para la constitución ontológica del cuerpo propio es, una vez más, el elemento táctil de nuestras vivencias de percepción, ya que es en él donde tiene lugar la resistencia táctil que hace posible su institución entitativa, por claridad expositiva limitaremos nuestro análisis fenomenológico a dicha percepción táctil. Más adelante, cuando el estudio genético del desarrollo de nuestra subjetividad se encuentre en un estado más maduro y epistemológicamente potente, y debamos comprobar cómo se instituyen los objetos de nuestro mundo circundante, tendremos ocasión, por fin, de atender a esa institución ontológica a partir de todos los datos sensibles que participaban en ella desde un principio.

Comencemos, pues. Cuando, movidos por el movimiento instintivamente operante presente en las primeras fases de nuestra biografía (recordemos que la voluntad, como motor deliberador de nuestras acciones, todavía no ha surgido como tal, y, por tanto, que el movimiento del cuerpo es un puro efecto pulsional de una búsqueda instintiva cuya única categorización teleológica es la introducida por el principio del placer y del dolor de cara a nuestra pura supervivencia biológica), nuestra mano derecha se posa sobre cualquier parte de nuestro cuerpo, en esa vivencia táctil se genera la peculiar situación «bilógica» en la que la intencionalidad centrípeta que caracteriza a la resistencia se ve respondida inmanentemente por la vivencia de percepción táctil pasiva presente en la zona del cuerpo tocada. Una vez hemos introducido la dualidad «cuerpo objeto-cuerpo vivido», podemos ahora reformular esta situación indicando que la mano derecha, como cuerpo vivido con capacidad agente de percepción, percibe una parte cualquiera del cuerpo, considerada ésta como cuerpo objeto.

Ahora bien, por supuesto, la percepción táctil activa no es aislada ni instantánea, ni tampoco pasivamente ejecutada en un vacío vivencial aséptico. Por el contrario, se despliega en el tiempo con su propia duración y movimiento, recorriendo espacialmente la superficie del cuerpo objeto tocado durante una cierta porción de tiempo. Quiere esto decir que cuando se experimentan esas sensaciones dobles, la refiguración que introduce esa experiencia no se reduce simplemente a la introducción de la estructura ontologizante de límite, sino que también la propia noción de «límite» incorpora una complicación semántica vinculada al espacio y al tiempo presentes en la *duración* de esa percepción táctil doble. No es lo mismo que la percepción táctil consista en un roce instantáneo a que consista en un desplazamiento continuo y prolongado en el tiempo y en el espacio a lo largo del cuerpo.

³²⁷ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.3.

Por supuesto, hablar aquí de “tiempo” y de “espacio” conlleva las mismas dificultades de precisión que cuando hablábamos de las distintas vivencias incorporadas en el flujo indiferenciado de la «forma absoluta de la conciencia». Ya que nuestra subjetividad, en este punto, no es consciente ni del tiempo que pasa ni del espacio que recorre. En este sentido, ambas significaciones suponen modalidades específicas presentes en el conjunto cualitativo de la vivencia tomada como conjunto, y no existen todavía, en este nivel de desarrollo de la conciencia, nociones adecuadas para poder *medir* esas significaciones como pasos de tiempo y recorridos de espacio. Sin embargo, si bien no somos conscientes del tiempo que pasa, sí experimentamos, en cambio, que el tiempo *pasa*. No podemos ejecutar una medición como tal de ese tiempo, pero, en cambio, experimentamos de forma inmediata e irreductible su duración como una cualidad más de la vivencia en la que nos encontramos inmersos. Y lo mismo podemos decir del espacio recorrido: no sabemos cuánto espacio recorreremos, ni siquiera sabemos qué es el espacio, pero sí experimentamos la duración espacial que supone la presencia de una resistencia táctil con un principio y un final. Mientras estamos en el mismo despliegue de la vivencia táctil la extensión tocada puede ser experimentada como sempiterna, en la medida en que no podemos aún tener conciencia de su tamaño, e igualmente el tiempo transcurrido no puede considerarse ni corto ni largo, sino más bien como casi eterno. Pero como la vivencia tiene un inicio y un final que ahora sí sabemos reconocer al poseer ya la noción de «límite» que nos permite distinguir entre diferentes vivencias, esos cortes dinámicos en el flujo de la conciencia son los que van a marcar la pauta de en qué consiste el transcurso del tiempo y el recorrido del espacio.

Desde esta perspectiva, debemos reconocer que nuestra subjetividad, en este momento, se encuentra embargada por experiencias *cualitativamente duraderas*, esto es, con duración espaciotemporal, que en su mismo vivirse se viven como eternas por no tener capacidad para medirlas, pero que, sin embargo, *tienen medida*, una medida «intensional» puramente cualitativa, determinada por el inicio y el final de cada vivencia en la que se experimenta esa duración. De este modo, mientras, por ejemplo, recorro con mi mano derecha los contornos de mi brazo izquierdo (sin saber aún, obviamente, que eso que se me está enfrentando táctilmente es efectivamente mi brazo izquierdo, sino reconociéndolo sólo como una parte de mí), en ese recorrerlo la vivencia me embarga por completo y anula mi capacidad, aún inmadura, para poder prever cuánto más seguiré percibiendo las sensaciones dobles que definen fenomenológicamente los actos de tocar mi propio cuerpo; y, sin embargo, sí experimento que esa vivencia tiene una duración determinada, mide en concreto un cierto espacio y un cierto tiempo, que se evidencian sólo cuando ésta ha terminado, cuando se genera la diferencia semántica que supone el enfrentamiento entre esta vivencia de tocar mi brazo y una vivencia siguiente, semánticamente distinta, de no tocar mi cuerpo.

La medida de mi vivencia se explicita de hecho allí donde ya tiene principio y final, y no mientras todavía tiene sólo principio. Puesto que es el final el que genera el necesario «entre-dos» que hace posible la delimitación de la misma vivencia frente a la anterior y la posterior gracias al cual podemos considerarla, precisamente, como *una* vivencia entre otras. Mientras, por el contrario, sólo tiene inicio, por mucho que ya introduzca uno de los límites que la van a definir entitativamente como unidad, tal consideración será imposible para nuestra subjetividad en este estado de madurez. Ya que ella sólo reconoce unidades allí donde hay delimitaciones, fronteras, o, dicho más estrictamente, allí donde puede reconocer delimitadamente una unidad sobresaliendo sobre un fondo indiferenciado. Y esto sólo ocurre, respecto de la vivencia, cuando no sólo tiene principio, es decir, una diferenciación clara frente a lo ocurrido anteriormente,

sino también cuando ya posee un final. Es entonces cuando la propia vivencia queda *explicitada* en su significación propia como una *unidad* concreta y adecuadamente delimitada, con su sentido y sus cualidades, frente al resto de flujo subjetivo sobre el cual puede ser explicitada. De este modo podemos comprobar, desde una nueva perspectiva, hasta qué punto la noción de «límite», y del peculiar funcionamiento «bilógico» de los fenómenos reconocidos entitativamente como unidades en tanto que «seres-entre», supone una categoría epistemológica trascendental para el funcionamiento y desarrollo de nuestra subjetividad.

Si mi cuerpo, como el campo de lo propio, de los contenidos de conciencia que me pertenecen y me constituyen, es aquello que soy capaz de tocar mientras reconozco las sensaciones dobles que funcionan como la causa epistemológica de la diferencia hermenéutica entre lo propio y lo ajeno, y los fenómenos táctiles que suponen la materia de esas percepciones poseen una duración cualitativa determinada, entonces, técnicamente, podemos decir que mi cuerpo *mide*, es decir, que el cuerpo propio tiene una cierta *duración*. Mi ser corporal, mi encarnación, tiene un principio y un final, está presente desde un cierto punto y alcanza un momento en el que ya no se me presenta. Tiene, por tanto, una *figura*, un contorno convenientemente delimitado, dentro del cual surge su unidad como esa experiencia continua y duradera que puedo aprehender de mí mismo dentro de los límites que la constituyen como tal experiencia corporal. Por supuesto, son necesarias muchas vivencias táctiles del tipo de la que hemos utilizado como ejemplo para poder llegar a la consideración de esta unidad del cuerpo a partir de la duración contigua de las vivencias corporales. Pero el núcleo de la posibilidad de esa consideración se encuentra en esta duración detectada ya desde la primera vivencia táctil capaz de ser adecuadamente atendida en sus límites. Pues será la acumulación y repetición habitual de experiencias de este tipo lo que nos permitirá, finalmente, perfilar por completo hasta dónde llega nuestro ser y a partir de dónde dejamos de ser sólo nosotros para encontrarnos siendo frente a «algo-otro».

Así, en una primera vivencia recorro con mi mano derecha la superficie de mi brazo izquierdo desde la mano hasta el hombro, sin saber, evidentemente, ni que estoy tocando mi brazo izquierdo ni que estoy tocándolo con mi mano derecha. Ambos son, en este momento, potencias de percepción que son reconocidas como propias por presentar, en las dos vivencias táctiles correlacionadas en ese acto, el elemento agente en el que me identifico. En una segunda vivencia, a su vez, vuelvo a recorrer mi brazo izquierdo, pero esta vez empezando desde el cuello, y compruebo que, siendo el inicio distinto, la *continuidad de mi duración* sigue estando presente: sigo siendo yo desde el cuello hasta el final del brazo. A continuación invierto los miembros, y es mi mano izquierda la que recorre la superficie de mi brazo derecho: se presenta de nuevo una unidad cualitativamente delimitada en una cierta duración espaciotemporal como un «entre-límites». Después repito el experimento, pero en esta ocasión recorriendo de una vez mis dos brazos, desde la mano izquierda hasta la derecha, y encuentro una vez más la *continuidad* de mi ser en una nueva duración. Repitiendo numerosas veces (numerosísimas) este tipo de experiencias se va perfilando en el seno del flujo de vivencias una *continuidad cualitativa* generada por esa duración de la experiencia corporal que funciona como núcleo de la unidad corporal que se está gestando como la identificación de mi ser.

Es menester ser muy cuidadosos con los términos que utilizamos en este tipo de análisis, y no precipitarnos en las conclusiones por culpa de una mala interpretación fenomenológica de las vivencias que estamos considerando. Hablar aquí de “mano izquierda”, de “brazo derecho”, o de una duración espaciotemporal distinta en una vivencia que inicia en un punto diferente a la anterior, supone, en todos los casos, la

traducción a términos manejables por nosotros de experiencias indiferenciadas que no podrían ser traducidas al lenguaje justamente por la imprecisión que presentan. Por muy insistentes que seamos, nunca repetiremos suficientemente hasta qué punto hablar en este momento de manos, pies, cabeza o cuello, y, en general, de unidades y superficies corporales ya delimitadas, supone una proyección retrospectiva ilegítima de un reconocimiento que sólo será posible después de todos los aprendizajes hermenéuticos que adquirimos en los procesos que ahora estamos analizando.

Ahora bien, todo esto no niega que la vivencia táctil que toca el cuerpo en el brazo es, «intensionalmente» considerada, semánticamente distinta que la que toca el cuerpo en el cuello. Su diferencia original no reside, por supuesto, en que la zona tocada sea distinta, ya que la subjetividad en este punto no reconoce aún zonas corporales en absoluto, sino en que la percepción táctil de ambas zonas es, en sí misma, cualitativamente distinta. No es, ciertamente, igual la capacidad táctil de percepción de la punta de los dedos y la capacidad táctil de la nuca, o el codo, o la rodilla. Hay diferencias fenomenológicamente reconocibles en la potencia táctil presente en las diferentes zonas de nuestro cuerpo lo suficientemente explícitas como para que podamos hablar, incluso en este punto del desarrollo de nuestra capacidad cognoscitiva, de «puntos de inicio» distintos. En el siempre bien entendido sentido, eso sí, de que allí donde hablamos de que la vivencia que continúa desde el cuello hasta la mano inicia en un punto diferente a la que lo hace desde el hombro hasta el codo estamos sirviéndonos de esos nombres para poder hacer referencia a esas diferencias fenomenológicas que, de lo contrario, sólo podrían ser referenciadas en este momento como tales diferencias, lo cual complicaría en exceso nuestra exposición.

La clave, por tanto, del reconocimiento de los límites unitarios de nuestro cuerpo, la clave que nos permite sabernos cuerpo, éste cuerpo concreto con su figura y sus límites, se encuentra en la *contigüidad* experimentada entre las duraciones que establecen la «medida» de nuestro cuerpo. Entre unas vivencias y otras no hay separación cualitativa, no hay distanciamiento, no hay ruptura. El con-tacto se prolonga a lo largo de toda la superficie corporal reconocible a través de la duración existente en esa resistencia táctil doblemente vivenciada, y eso permite la unificación sintética de todas esas vivencias en una única unidad semántica que supone la unidad del cuerpo en tanto que duración encerrada en unos límites, finita. Nuestro cuerpo se constituye entonces como esa contigüidad táctil que podemos reconocer en todos los contenidos de conciencia que se presentan vinculados a la resistencia táctil acompañada de la respuesta inmanente; contigüidad que es tal siempre en su oposición a la diferencia, a lo «otro-de-mí» separado y extraño. La unidad, de nuevo, se produce en el límite, en la frontera, allí donde lo continuamente repetido como uno y contiguo se distingue y separa sobre el fondo de lo que difiere de esa contigüidad. Vemos por tanto aplicado aquí igualmente el mismo «principio epistemológico de la repetición y la diferencia» que ya hizo posible la misma apertura de la subjetividad a la consideración de la trascendencia, ahora aplicado metafísicamente a la institución ontológica del cuerpo propio en su figura entitativa.

La constitución de mi cuerpo como ente idéntico y unitario está en este sentido esencialmente vinculada a la *figura* que soy capaz de reconocer en sus límites. Otra forma de indicar este mismo hecho es señalar que la duración espaciotemporal que reconozco en mi cuerpo, y que hace posible la conciencia de esa repetición habitual generada en la contigüidad de vivencias corporales, es una duración encerrada en unos límites bien precisos que esa duración nunca trasciende. Yo me sé cuerpo allí donde experimento esa duración continua de la vivencia de la corporalidad y dentro de los límites en los que lo hago.

De modo que, una vez establecida con claridad esa figura corporal objetiva, representacional, mediante la repetición y la diferencia de vivencias táctiles, es, por definición, imposible que un contenido de conciencia interpretado como perteneciente a lo externo, a lo allende los límites de mi cuerpo, sea considerado, sin embargo, como parte de mí³²⁸; y, a la inversa, de modo más determinante para las conclusiones de nuestra investigación, es igualmente imposible reconocer una equivalencia metafísica entre la naturaleza de mi cuerpo y la de los entes que me rodean y pueblan mi mundo: necesariamente tienen que ser metafísicamente distintos, siendo que mi cuerpo es considerado como mío en tanto que me reconozco en él, en tanto que soy en y por él, mientras que lo otro, todo lo demás que trasciende los límites de esa corporalidad vivida, es justamente extrapolado externamente en su heteronomía, en su carácter de «otro-extraño» en lo que no puedo reconocirme de ningún modo.

Queda así subrayada, a través del análisis epistemológico de corte genético de su institución ontológica, la *diferencia metafísica fundamental* presente entre nuestro cuerpo y el resto de entes intramundanos; con lo que resulta igualmente anulada la tradicional tesis según la cual el cuerpo propio es el primer objeto del mundo externo. Nunca podría ser considerado, por el contrario, como idéntico metafísicamente al resto de entidades del mundo teniendo en cuenta cuál es su génesis institutiva: jamás puede el cuerpo ser considerado como poseyendo una constitución ontológica similar a la de los entes con los que nos relacionamos externamente sin traicionar por ello mismo el modo como originariamente nos sabemos cuerpo y, en sentido estricto, como el cuerpo es instituido entitativamente como cuerpo propio. Los entes físicos intramundanos son precisamente entes por estar instituidos en el lado externo de la figura corporal, lo que hace imposible metafísicamente establecer una equivalencia entre el cuerpo propio, incluso en su aspecto objetivo, y el resto de entes intramundanos físicos. Este proceso de institución ontológica evidencia, desde esta perspectiva, que el cuerpo, por tanto, a pesar de su carácter objetivo similar al de los entes del mundo físico, posee sin embargo una naturaleza metafísica propia *sui generis*, y cualquier consideración distinta acerca de él supone el olvido sistemático y continuo de los hechos que marcan la génesis de su constitución ontológica.

Por otra parte, a través de este análisis genético de institución del cuerpo podemos comprobar en qué sentido la constitución ontológica del cuerpo propio requiere, como su condición genética de posibilidad, su *institución objetiva representacional*. O, lo que es lo mismo, gracias a nuestro análisis genético podemos comprobar hasta qué punto la experiencia objetiva del cuerpo propio y su experiencia subjetiva como corporalidad, no sólo no se contraponen, sino que, en sentido estricto, suponen dos fases genéticas de un mismo proceso de institución ontológica³²⁹. Pues la

³²⁸ Habrá, no obstante, como tendremos ocasión de ver (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.3.2), casos extremos especiales dentro de esta imposibilidad metafísica. Así, una de las claves de la sinergia orgánica de nuestro cuerpo reside en que ésta es generada mediante su operatividad, en la que entran en juego no sólo los mismos miembros de nuestro cuerpo, sino también los instrumentos y herramientas de los que podemos servirnos habitualmente, hasta el punto de que el bastón de un ciego, nuestra ropa, el coche que conducimos o las gafas que usamos, debido a su presencia continua y repetitiva, pueden llegar a quedar prácticamente interiorizados en la figura de nuestro cuerpo; desde un punto de vista inverso, igual de extremos suponen, en este sentido, los casos de rechazo de una parte del cuerpo, la cual, por disfunción mental, es exteriorizada de la unidad corporal a pesar de su evidente unión con ella.

³²⁹ A este respecto, no podemos estar de acuerdo con la opinión de Elizabeth A. Behrke, cuando indica que “Husserl otorga mucho énfasis en la importancia de ser tocado en la constitución del cuerpo de uno mismo precisamente como cuerpo “vivido” más que como mero cuerpo físico, una cosa entre cosas” (Behrke, Elizabeth A., “Edmund Husserl’s Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*”; en: Nenon, Thomas; Embree, Lester (Ed.), *Issues in Husserl’s Ideas II*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, p. 147). Por todos los motivos ya indicados, consideramos, antes bien, que Husserl, por

unidad subjetiva de mi ser se produce, precisamente, gracias a su delimitación objetiva en los límites de la figura del cuerpo objeto. De modo que finalmente la distinción fenomenológica entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido que hemos desentrañado anteriormente queda evidenciada genéticamente como las dos dimensiones hermenéuticas presentes en la constitución ontológica de un mismo y único cuerpo.

En efecto, la estructura dinámica de comportamiento y funcionamiento de la subjetividad como subjetividad necesariamente encarnada, y, en último término, su misma constitución ontológica como la unidad idéntica del «*ego corpus*», se levanta sobre la institución de hábitos funcionales de vinculación entre las proyecciones representacionales externas y los reconocimientos inmanentes del cuerpo propio. Mi cuerpo objeto me pertenece, soy mi cuerpo objeto, en la medida en que, después de una repetición suficiente de casos como el que hemos analizado, soy capaz de vincular inmediatamente la imagen táctil objetiva de mi brazo con su vivencia interna corporal. Y lo mismo que afirmamos acerca de la imagen táctil debe aplicarse, simultánea y sistemáticamente, al resto de sentidos. Recordemos, deshaciendo ahora la distinción artificial que instauramos al inicio por motivos de claridad expositiva, que la imagen sensible real, la que verdaderamente es aprehendida por nuestra conciencia madura, nunca es exclusivamente táctil, o exclusivamente visual, sino que es sinérgica. De modo que lo que hemos observado que ocurre con la imagen sensible táctil se aplica *mutatis mutandis* a la imagen sensible global.

De no darse esta correlación habitual, de no establecerse este vínculo, nunca podría saberme cuerpo, por mucho que, previamente, ya me sintiera cuerpo. La experiencia de corporalidad es inmediata, no requiere de ningún tipo de causación ni instrumentalización: no requiero de ningún medio para ser en mi brazo, puesto que mi brazo es precisamente mío, y no del mundo, en la medida en que queda del lado inmanente del eje de distribución de vivencias que se establece con la experiencia de resistencia. Pero, por muy inmediata que sea esa experiencia, queda confundida en sí misma y dispersa en una vivencia generalizada de subjetividad encarnada mientras no le instaure una figura entitativa que limite las distintas secciones corporales de todas esas vivencias³³⁰. Incluso es necesario diferenciar de este modo a las vivencias corporales de

mucho que, efectivamente, subraye la especificidad que el cuerpo propio posee como cosa física debido a las ubiestesias, nunca deja, empero, de considerarlo como una cosa más del mundo, lo cual genera graves tensiones internas a su propia descripción fenomenológica del cuerpo desde la denominada como perspectiva naturalista en *Ideas II*.

³³⁰ Éste es otro de los errores presentes en la tesis de Henry acerca de la institución inmanente del cuerpo propio. Según Henry, en esta institución no juega papel alguno la consideración representacional del cuerpo, en la medida en que el conocimiento de nuestra corporalidad se ejecuta bajo la modalidad de la experiencia interna trascendental. No es necesario, por tanto, atender a un conocimiento objetivo del cuerpo, sino que el cuerpo siempre es antes que cualquier representación externa de él. Esta tesis confirma de nuevo su afirmación de la separación entre la subjetividad y la materia (incluido en ella el cuerpo), entre la inmanencia y la trascendencia, entre el *cogito* autosuficiente y el contenido de ese cogito, que Henry arrastra implícitamente en su análisis de la experiencia corporal. Desde el análisis genético que hemos llevado a cabo, en cambio, podemos comprobar que Henry, al rechazar esa institución objetiva del cuerpo, recrudece el problema de la comunicación entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido por culpa de desplazarlo a la distinción de una triple corporalidad en la que, de hecho, el papel central del cuerpo se encuentra en una experiencia corporal que, en último término, no es ni cuerpo ni subjetividad. Henry cree solucionar el problema del conocimiento entitativo del cuerpo sosteniendo la existencia de un cuerpo subjetivo intermedio, es decir, de un cuerpo que se experimenta como cuerpo sin ser cuerpo y que se experimenta como conciencia sin ser conciencia. Finalmente, se trata del absurdo de constituir en cuerpo la simple experiencia de la correlatividad de vivencias que nosotros hemos localizado como génesis del cuerpo propio, convirtiendo así en problema (la conexión habitual entre las vivencias corporales y la percepción externa del cuerpo) lo que, mediante un análisis genético de la experiencia corporal, se explica sencillamente como las dos fases de una misma constitución.

las “puramente”³³¹ subjetivas con las que entran en confusión; pues en la dimensión interna de la subjetividad no sólo están presentes vivencias corporales, sino todas las vivencias en general que reconozco como mías, esto es, también las vivencias de desear, recordar, juzgar, etc., y con todas ellas queda igualmente la corporalidad confundida e implicada si no soy capaz de distinguir explícitamente hasta dónde llega mi cuerpo en este ser que soy. Siento mi brazo inmediatamente, pero no por ello me sé en mi brazo. Es necesario que mi brazo quede lo suficientemente perfilado mediante el establecimiento de los límites entitativos que lo explicitan representacionalmente sobre su fondo para que yo pueda saberme en mi brazo. Porque, de lo contrario, no seré brazo, ni siquiera seré cuerpo, sino que permaneceré en una vivencia puramente subjetiva omniabarcante y compleja semejante a la que caracterizaba la subjetividad en el estadio de la «forma absoluta de la conciencia».

La operación de establecimiento de figuras entitativas es, en este sentido, una operación *representacional*, teórica. Consiste en un *juicio hermenéutico* que la conciencia atenta ejecuta sirviéndose del concepto de «límite» que ha adquirido como estructura trascendental de funcionamiento gracias a la experiencia táctil de resistencia. A través de la aplicación sistemática del distanciamiento entre contenidos de conciencia que permite ese concepto de «límite» entendido como frontera que une y separa, la conciencia es capaz de distinguir unidades entitativas, es decir, entes separados por ser separables. Es así como el caótico flujo de contenidos de conciencia que pueblan nuestras vivencias comienza a adquirir un sentido mediante la *institución* ontológica de esos contenidos: toda constitución ontológica que seamos capaces de aprehender y reconocer ha surgido mediante un proceso de institución limitadora de contenidos de conciencia. La conciencia atenta *construye* entes representacionalmente uniendo y separando contenidos mediante el establecimiento de límites entre ellos, sólo ella puede hacerlo aplicando ese concepto de «límite». De modo que cualquier consideración acerca de cualesquiera entes de nuestro mundo, sea de los entes intramundanos con los que nos relacionamos, sea de nosotros mismos como individuos o de nuestro cuerpo, requiere del paso previo de una institución entitativa. De lo contrario, los contenidos de conciencia que significan esas entidades jamás podrán ser considerados aisladamente como perteneciendo a esos entes, sino que supondrán cualidades que literalmente vagarán fluyendo alrededor de los entes que somos capaces de distinguir y relacionar, sin que podamos, llegado el momento, aprehender esos contenidos por suponer significados excesivamente difuminados en la experiencia representacional normalizada como para atenderlos temáticamente.

De este modo, gracias a la continuación del análisis fenomenológico del experimento del cuerpo tocado y tocante, hemos adquirido un nuevo principio epistemológico del funcionamiento de nuestra subjetividad, así como su correlato metafísico; correlato que, en verdad, ya fue proyectado por nosotros al inicio de nuestra investigación, pero que sólo ahora ha podido quedar adecuadamente fundamentado. En efecto, a través del análisis que hemos realizado del modo como la figura de nuestro cuerpo propio se explicita en el correlato entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido gracias a la intervención continua del principio epistemológico de la repetición y la diferencia hemos podido comprobar que el cuerpo no es un simple objeto más del mundo, sino que, más que objeto, es una *presencia permanente*. Mi cuerpo es lo que siempre está del lado de mí, lo que siempre está conmigo en toda vivencia subjetiva, independientemente de hacia dónde me proyecte ésta o en trato con qué ente me encuentre. El cuerpo propio siempre está presente como una *permanencia absoluta*

³³¹ En un bien entendido sentido de “puramente subjetivas” que, con todo, sigue incluyendo cierto grado de corporalidad (cfr. infra, Capítulo III, Apartado 2.2.3).

frente a la *permanencia relativa* de todos los otros contenidos de conciencia que configuran el fondo sobre el que su figura queda explicitada³³².

Por este motivo, encontramos que el cuerpo propio ejecuta una función crucial en el funcionamiento del «principio de la repetición y la diferencia», ya que su configuración como límite de lo propio y lo ajeno establece precisamente la *frontera trascendental* sobre la que el mundo quedará perpetuamente configurado. En sentido estricto, si el juego de la repetición y la diferencia tiene sentido como juego lógico hermenéutico de toda vivencia que permite establecer un *principio de individuación* mediante la estructura figura-fondo, esto es posible sólo en tanto que el propio cuerpo nos aporta la *medida* de la permanencia en la diferencia, marcando un *campo de permanencia posible* al establecer la distinción fundamental entre lo que absolutamente se repite, que está siempre del lado de mí, y lo que diverge respecto de esto, es decir, lo que diverge respecto de mí y, por lo tanto, es «algo-otro-de-mí». Desde esta perspectiva se comprende que el estudio genético de nuestro conocimiento metafísico del ente y del ser deba comenzar por analizar de qué modo conocemos el ser de nuestro cuerpo: nuestra presencia corporal, como figura, es el criterio determinante de la presencia relativa de todo lo demás, de modo que podemos sostener que tenemos un mundo entorno poblado de entes porque tenemos cuerpo, y a la inversa, que tenemos cuerpo porque existe un mundo del que se diferencia.

A partir de este principio epistemológico, por su parte, podemos ahora finalmente afirmar con suficiente rigor en qué sentido debe comprenderse metafísicamente lo que caracteriza a cualquier ente como todo aquello que permita una consideración delimitada dentro de una figura semánticamente unificada. El ente, dicho brevemente, es el «*ser-entre-límites*», recordando ahora aquella naturaleza productiva de acontecimiento que describimos en su momento del ser. Un ente es el acontecimiento delimitado del ser, es la fenomenalización entre límites de la actividad productiva del ser. Siendo así, los límites que instituyen la constitución ontológica de un ente no son en absoluto arbitrarios. Sobre esto deberemos volver en su momento, cuando dirijamos el mismo análisis que hemos realizado acerca de la institución de nuestro propio cuerpo al modo como se instituyen los entes intramundanos con los que nos relacionamos³³³.

Por ahora baste decir, en relación a la institución ontológica del cuerpo propio de la que nos estamos ocupando, que los límites que constituyen la unidad entitativa de todo ente deben suponer verdaderas fronteras de unidad semántica, entendiendo como tales límites que separen y unan lo que fenomenológicamente permite ser separado y unido según las normas impuestas por el objeto mismo atendido. En el caso del cuerpo propio, resultaría imposible e ilegítimo por completo pretender unir en un mismo ente las vivencias corporales de mi mano derecha con las de mi oreja izquierda, pues ellas mismas, en sus manifestaciones fenomenológicas, evidencian continuamente su separación dentro de la unidad que las vincula en un mismo ente. Es cierto que puedo percibir como en contacto y contigüidad a mi mano derecha con mi oreja izquierda, y gracias a eso ambas pertenecen al mismo cuerpo; pero, en el flujo global de vivencias que las involucran, muestran, con todo, su separación funcional. Por eso resulta fenomenológicamente ilegítimo pretender establecer entre ellas una unidad ontológica: su unidad no supondría, dados los fenómenos sobre los que se levanta, una unidad

³³² “El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, con la sola particularidad de que siempre estaría ahí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un *campo de presencia primordial*, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder.” MM, I – II, p. 108 [I – II, pág. 110]. El subrayado es nuestro.

³³³ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.

semánticamente organizada.

Por lo tanto, los límites entitativos que constituyen a todo ente no son arbitrarios. Que sea la conciencia atenta la que instituya a los entes estableciendo límites no implica que estos puedan ser establecidos indiferentemente unificando cualesquiera contenidos de conciencia. Por el contrario, los mismos contenidos de conciencia exigen por su propia dinámica unas unificaciones y refutan otras. Sin embargo, resulta determinante ser conscientes de que, por mucho que sean los propios contenidos de conciencia los que nos obliguen a considerarlos como reunidos de un modo y no de otro, es la conciencia atenta la que ejecuta finalmente esa institución ontologizante. Pues ello anula la validez del tradicional concepto metafísico de «sustancia» como entidad persistente y subsistente previa a toda actividad subjetiva y nos exige redefinir el concepto de «ente» desde una concepción dinámica de su constitución ontológica.

2.2.3 – La unidad del cuerpo como unidad de la subjetividad: yo como cuerpo frente al «mundo-otro».

La unidad entitativa de mi cuerpo surge, entonces, como el resultado de un proceso genético de *habituación*: el cuerpo propio es un *hábito hermenéutico de vivencias subjetivas*. Dentro de todas las vivencias pertenecientes al campo inmanente de lo subjetivo, que definen mi ser y me diferencian de lo «otro-de-mí», aprendo a unificar aquellas que representacionalmente he sido capaz de localizar como encontrándose dentro de los límites de mi cuerpo y las considero como constituyendo mi cuerpo propio. Se trata, así, de la adquisición de un hábito hermenéutico que permite, en la subjetividad madura, juzgar unitariamente mediante un reconocimiento inmediato algo que biográficamente, en cambio, presentaba originariamente un estado disperso y desordenado. En este sentido, el hábito que nos permite sabernos cuerpo es semejante al que, para cada contenido de conciencia, nos permite distinguir entre los contenidos trascendentes y los inmanentes, entre los que nos pertenecen y constituyen y los que pertenecen al mundo externo y extraño. Lo que evidencia que ambos hábitos hermenéuticos forman parte de la dimensión lógica pasiva que condiciona *a priori* el funcionamiento natural e inmediato de la subjetividad madura.

La unidad corporal así establecida como resultado de un hábito hermenéutico posee, por lo tanto, una cierta *ambivalencia* que complica su consideración desde los perfiles estáticos de la tradición metafísica. Pues no se trata de una unidad entitativa objetiva que seamos capaces de reconocer simplemente mediante aprehensión teórica, pero tampoco presenta las características de una unidad inmanente inmediata que podamos subrayar y evidenciar en los términos de un *cogito* existencial adecuadamente formulado. El requerimiento de la proyección objetiva representacional de las vivencias inmediatas de corporalidad hacia aquellos contenidos objetivos que, gracias a esa proyección, podemos reconocer como constituyentes de nosotros mismos hace completamente imposible que el reconocimiento de nuestro ser se lleve a cabo en la forma de un «saberme inmediato». Como ha quedado demostrado, en cambio, yo no puedo saberme en general, y, en concreto, no puedo saberme cuerpo, sin, primero, diferenciarme de «algo-otro-de-mí» cuya existencia, por tanto, se evidencia automáticamente a la vez que queda subrayada la mía, y, segundo, sin proyectar objetivamente mi ser subjetivo vivencial sobre determinados contenidos hermenéuticamente reconocidos como trascendentes, porque de lo contrario nunca sería capaz de establecer las distinciones entitativas requeridas entre las vivencias que me constituyen para poder simplemente atenderlas en tanto que constituyentes de mi identidad subjetiva. Tampoco me encuentro, a su vez, ahí dado como una unidad

objetiva más del mundo. El cuerpo propio, de nuevo, jamás puede ser considerado como un ente intramundano, ni por su naturaleza metafísica ni por el modo como es fenomenológicamente reconocido. La unidad entitativa del cuerpo no procede de un yo exterior a él que lo contemple y considere entitativamente, del mismo modo que puede considerar cualquier otro ente intramundano. Por el contrario, es el propio operar conjunto de las vivencias representacionales que atienden al cuerpo como objeto con las vivencias inmediatas de corporalidad el que genera la unidad entitativa corporal.

Por ese motivo, el cuerpo propio, en último término, constituye una unidad entitativa reconocida *dualmente* por procedimientos internos y externos *a la vez*. Ninguna de las dos dimensiones puede quedar anulada en el proceso, ya que ambas se requieren para poder establecerse mutuamente como unidad. La correlación de contenidos representacionales con contenidos inmanentes puramente subjetivos es absolutamente necesaria.

Esta correlación dual resulta entonces determinante a la hora de comprender el estatuto metafísico del cuerpo propio dentro de la «unidad-hombre» de nuestra subjetividad; lo cual, en perspectiva, puede comprenderse ahora como el verdadero objetivo de este apartado, y el motivo por el que nos hemos interesado y ocupado en desentrañar el origen genético de la distinción «cuerpo objeto-cuerpo vivido» para poder comprender adecuadamente cuál es la relación metafísica entre ambos. Como ya dejamos indicado, tal distinción no puede nunca ser abandonada por completo, por mucho que pretendamos sostener una concepción de la corporalidad que entienda al cuerpo propio como elemento integrante de la subjetividad. Siempre, pese a ello, es posible ejecutar vivencias en las que el cuerpo aparezca como más objeto que sujeto, y viceversa, como más agente que paciente. A cada momento, en el fluir de nuestra conciencia, el cuerpo aparece y desaparece, se muestra en un momento como enfrente a una cierta intencionalidad subjetiva, y en otro momento como el agente de acciones y estados corporales. De modo que nuestro cuerpo propio, instituido como la frontera de nuestro ser y de nuestra presencia fenomenológica, jamás perderá del todo, pese a ese carácter subjetivo, un cierto grado de objetividad, de mundaneidad o trascendencia.

Sin embargo, las conclusiones de los análisis que hemos llevado a cabo nos permiten entender en qué sentido esa trascendencia que podemos reconocer en el cuerpo propio no supone una verdadera trascendencia metafísica, esto es, un distanciamiento real de nuestro núcleo subjetivo. Por el contrario, la constitución dual del cuerpo propio mediante la correlación habitual de experiencias objetivantes y experiencias inmanentes del cuerpo sirve de índice para comprender que la unidad entre cuerpo y conciencia es una *unidad dinámica*, ejecutada fluidamente en la superficie corporal. No se trata, por tanto, de una unidad sustancial para siempre dada de un cierto modo, de manera que el cuerpo nunca pueda ser extrañado ni, a la inversa, la subjetividad pueda desprenderse del cuerpo. Todo lo contrario: el hecho de que el cuerpo propio requiera una constitución dual como la que hemos comprobado muestra hasta qué punto es siempre posible un cierto juego de aproximación y distanciamiento entre el cuerpo y la conciencia, sin que ello suponga una ruptura de la unidad entitativa que ambos constituyen.

En último término, el ser de la «unidad-hombre» es global, y permite ser considerado desde una de las dos dimensiones posibles, la corporal-objetiva o la subjetiva-vivida, en la medida en que su constitución está determinada por la perspectiva doble que ambas establecen sobre ella: siendo a la vez cuerpo objeto y cuerpo vivido, puede ser conceptualmente atendido desde cualquiera de esas dos perspectivas sin perjuicio para la unidad que constituyen. Pero, en esa medida, tal

consideración de la «unidad-hombre» como siendo sólo corporal o sólo subjetiva requiere, para su ejecución, de la abstracción artificial y forzada de la dimensión paralela y correlativa que nos constituye: para poder atender a mi ser únicamente como pura subjetividad debo necesariamente realizar el esfuerzo de abstracción de desatender artificialmente toda la dimensión corporal que se correlaciona habitualmente con mis vivencias puramente subjetivas, y a la inversa, para extrañarme de mi cuerpo y dejar de sentirme en él para poder atenderlo como puro objeto material, pasivo e inerte, debo ejercer una gran fuerza de abstracción que sea capaz de olvidar momentáneamente que también soy capaz de experimentar mi subjetividad en eso que estoy objetivando como cuerpo. Finalmente, considerando estrictamente la naturaleza metafísica de las vivencias, no cabe más que decir que toda vivencia es, como mucho, o *mayoritariamente corporal* o *mayoritariamente subjetiva*, remitiendo todas ellas, desde una perspectiva u otra de la constitución ontológica corporal, a la indivisible unidad total «hombre»³³⁴. Y ello porque la correlación entre las vivencias objetivantes del cuerpo y las vivencias inmanentes de la subjetividad no se presenta como un paralelismo azaroso cuya repetición estadística resulte sumamente afortunada para un sujeto que quiera gobernar al cuerpo como su órgano de expresión, sino que tal correlación es el resultado de un proceso genético de institución ontológica de las mismas vivencias que se correlacionan, que produce que unas no puedan darse sin las otras, y que, por ello, genera una unidad que, por ser fenomenológicamente inseparable, resulta metafísicamente indivisible.

Tradicionalmente, en cambio, se ha considerado que el núcleo de la «unidad-hombre» reside en el polo subjetivo de esta correlación. Se ha entendido, efectivamente, que el verdadero índice de la subjetividad se encuentra en el lado yoico de la relación cuerpo-conciencia, de tal manera que, a pesar de la imposibilidad de separación presente en dicha unidad, siempre resultaría metafísicamente posible, con todo, la consideración aislada de la dimensión puramente subjetiva de nuestra identidad, paralelamente a una comprensión completamente objetivante del cuerpo, ya sea ésta en los términos de una exteriorización total del cuerpo o según el criterio que lo concibe como un órgano de expresión del yo. Una posición de este tipo, en último término, produce la introducción de una identidad primaria o nuclear dentro de la identidad global y secundaria que se establece en la «unidad-hombre»³³⁵. Habría, por así decirlo, un «yo previo», «yo puro», o «proto yo», que funcionaría como el núcleo último de toda la actividad subjetiva, y cuya localización, en caso de ser posible, recaería más del lado subjetivo que del corporal.

Una consideración de este tipo de la relación presente entre el cuerpo y la conciencia en la «unidad-hombre» global puede ser refutada por tres vías. La primera de

³³⁴ “El hombre concretamente tomado no es un psiquismo conexo a un organismo [como pretende la «localización» husserliana], sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da ni un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas. (...) La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia.” MM, I – I, p. 104 [I – I, pág. 107].

³³⁵ “¿Qué función, órgano, atributo o lo que sea es lo que hace que usted diga yo? ¿En dónde radica usted en este su cuerpo? (...) Le podrán cambiar, amputar, extirpar, introducir o salvar esta o aquella parte, pero todos saben que mientras mantenga su *psyché* –yo, ánimo, *materia signata, continuum, ego percipiente*, haz de percepciones o sujeto, o como se le quiera llamar– dentro de usted habrá un usted que lo hace ser quien es.” Aguirre Moreno, Arturo, “Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamento”; FCHC, pág. 209. Se trata de la misma duplicidad del yo que se ha denunciado reiteradamente en la famosa sentencia de Ortega «yo soy yo y mi circunstancia».

ellas muestra que el distanciamiento del cuerpo del núcleo yoico de la subjetividad es una afirmación dependiente de una consideración científicista del cuerpo, ya atendida y rechazada por nosotros, que entiende la relación de la conciencia con el cuerpo, en último término, como una relación externa a ella. Para una posición de este tipo, que el cuerpo evidencie un cierto exceso de sentido, que muestre capacidades subjetivas, como suponen las funciones estesiológicas de la sensibilidad o sus diferentes potencias motoras, no es, finalmente, suficiente para considerarlo como subjetivo, sino que todo ello procede, en realidad, de su unión con una subjetividad que se expresa a través de él, y que, al hacerlo, lo anima o vivifica. Si esto es así, el cuerpo, efectivamente, no puede ser considerado realmente como cuerpo vivido, pues lo que resulta vivido son, en sentido estricto, las vivencias subjetivas, mientras que el cuerpo siempre resultará, al final, un objeto para la conciencia; por mucho que, en tanto que supone el órgano del que se sirve para expresarse, sea un objeto sumamente especial.

Si esta posición acerca del cuerpo fuera verdadera, entonces resultaría correcta una aproximación metafísica al cuerpo de corte científicista, según la cual los acontecimientos y estados corporales podrían ser estudiados científicamente con total independencia de la influencia subjetiva que la conciencia pueda ejercer sobre ellos. Ya que, a fin de cuentas, suponen metafísicamente dos entidades separadas por ser separables. Por este motivo, comprobar que tal consideración científicista del cuerpo, no sólo resulta fenomenológicamente ilegítima, sino, lo que resulta más grave, metafísicamente imposible, supondrá una refutación suficientemente adecuada de esta posición.

Para poder comprobarlo, bastará con tomar como ejemplo uno de esos acontecimientos corporales que, según esta perspectiva, pueden ser estudiados, medidos, analizados y catalogados matemáticamente sin referencia alguna a las vivencias subjetivas que puedan estar vinculadas con ellos por detrás. Así, sirviéndonos de un ejemplo utilizado por Heidegger, atenderemos a un fenómeno corporal sumamente habitual: el enrojecimiento del rostro³³⁶. La peculiaridad que ofrece este acontecimiento corporal para nuestros intereses es que puede presentarse en varias situaciones semánticamente diferentes, recibiendo por tanto un sentido completamente distinto en cada una de ellas, sin que, por ello, el fenómeno corporal objetivo científicamente observable y mensurable como tal se vea modificado en absoluto en sus patrones matemáticos por esas diferencias semánticas. Es decir, es un acontecimiento corporal que, siendo objetivamente el mismo, puede suponer, en cambio, fenomenológicamente varios fenómenos completamente diferentes que exigen, por su mismo sentido, ser correctamente diferenciados entre sí; de tal modo que la confusión entre ellos por motivo de su equivalencia matemática de patrones objetivos supone una mistificación y una equivocación hermenéutica grave.

Pongamos por caso que un amigo me presenta a su pareja, una persona con la que compartí en el pasado una situación sumamente vergonzosa para mí. Al verla me vuelve a la mente el recuerdo de tal desastre, y mi rostro, involuntariamente, se enrojece. Esa misma persona, un rato después, cuando el primer golpe de la vergüenza ya ha pasado y nos encontramos entablado una conversación amigable, formula un halago de mi trabajo. Ante tal elogio, por educación mi primera respuesta es un justo rechazo y agradecimiento; pero ella insiste en su alabanza, y mi humildad (y la honesta

³³⁶ “Fenomenológicamente el ruborizarse del rostro al avergonzarse puede ser muy bien diferenciado del enrojecer del rostro, por ejemplo, por la fiebre o al entrar a una cabaña cálida en una noche fría de montaña. Todos estos tres tipos de enrojecer ocurren en el rostro, pero son muy diferentes y también son directamente diferenciados por nosotros en el cotidiano ser-unos-con-y-para-otros.” SZ, St. 106 [págs. 127-128].

comprensión de la desproporción del halago) provoca que mi rostro se ruborice. Continuando con la conversación, mi amigo comienza un exaltado discurso político con el que estoy totalmente en desacuerdo, y nos enzarzamos en una aireada discusión. Sus argumentos me resultan profundamente injustos e incluso completamente irracionales, lo cual enciende el tono de mis interpelaciones y aumenta mi desacuerdo. Mientras la discusión avanza, mi rostro poco a poco se va enrojeciendo de forma paralela al aumento de mi encoleramiento, hasta que llega un punto en el que la conversación se vuelve insostenible y abandono el lugar.

Matemáticamente hablando, un observador externo que, mediante criterios objetivos y patrones estandarizados, hubiera medido y controlado de forma continuada las transformaciones estéticas de mi rostro a lo largo de toda la situación planteada habría podido encontrar como *cuantitativamente equivalentes* los tres enrojecimientos sucesivos de mi rostro. Para él, que sólo tiene acceso a la dimensión objetiva, material, de mi cuerpo, los fenómenos propios de mi corporalidad se reducen absolutamente a su aspecto mensurable, y entonces esos tres enrojecimientos se convierten en un mismo acontecimiento físico repetido de forma equivalente tres veces. Sin embargo, quien quisiera estudiar correctamente los tres fenómenos de enrojecimiento ocurridos no podría jamás quedarse sólo con ese aspecto objetivo cuantificable, por mucho que éste permita, ciertamente, un tratamiento universal y sistemáticamente categorizado de los acontecimientos corporales³³⁷. Por el contrario, cualquier analista que procurase comprender verdaderamente el acontecimiento ocurrido en mi cuerpo se vería obligado a trascender el mero aspecto objetivo de éste y a conocer las verdaderas causas de esos tres enrojecimientos sucesivos. Pues, fenomenológicamente considerados, atendiendo a la situación global y, por tanto, incorporando en el estudio de los fenómenos considerados todas las variables presentes en ella, incluyendo las semánticas y subjetivas, resulta evidente que cada enrojecimiento es completamente distinto al resto. Sólo para un analista que deliberadamente reduzca la situación estudiada a aquellos elementos que concuerdan con los patrones de estudio objetivantes ya aportados previamente por él pueden los tres casos ser equivalentes. Por lo tanto, sólo a fuerza de una traición a los fenómenos corporales y de una reducción ilegítima de los contenidos de estos puede el cientificismo tratar al cuerpo como mero cuerpo objeto cuantitativamente mensurable e interpretable. En cambio, la correcta atención a los fenómenos acontecidos en todos los elementos que ellos presentan por sí mismos, incluyendo todas las variables que los propios fenómenos exigen tomar en consideración por su misma manifestación (y así nos hemos propuesto nosotros desde el inicio de nuestra investigación aproximarnos siempre a los fenómenos que estudiamos), necesariamente debe desembocar en la comprensión de que el enrojecimiento de mi rostro, aun pudiendo ser medido científicamente con un resultado equivalente en los tres casos, supone un fenómeno completamente distinto en cada situación.

En este sentido, el simple análisis de un acontecimiento corporal tan cotidiano y sencillo como es el enrojecimiento del rostro evidencia que el cuerpo propio, cuando es tomado como objeto cuantitativamente mensurable y, en esa medida, positivamente comprensible, pierde las características y capacidades subjetivas que le son propias y que lo constituyen precisamente como cuerpo propio de una subjetividad, diferenciándolo de cualquier otro ente intramundano. Por este motivo hemos afirmado

³³⁷ “Las sensaciones musculares que nos informan de las modificaciones sobrevenidas en nuestros músculos son las mismas, cualquiera que sea el origen de tales modificaciones, sean efecto de nuestra voluntad o de una causa exterior. Para que tales modificaciones puedan presentársenos precisamente como un efecto de tal acción, es necesario que estén ligadas a la idea de esta acción, idea que debe llegarnos por otro lado.” FFC, II, p. 93 [II, pág. 106].

que una aproximación científicista de este tipo a la unión entre cuerpo y conciencia no sólo resulta fenomenológicamente ilegítima por reducir los contenidos de los fenómenos en virtud de un criterio de estudio positivo *a priori* que supone, en último término, una petición de principio fenomenológicamente injustificada, sino que, lo que resulta quizá más grave, corrompe la misma naturaleza metafísica del cuerpo propio al anular en él aquello que lo hace ser lo que es.

La segunda vía de refutación de cualquier consideración metafísica del cuerpo propio que lo considere como no perteneciendo al núcleo puro de la subjetividad atiende a la afirmación según la cual nuestra conciencia es capaz de ejecutar vivencias puramente subjetivas en las que la corporalidad no entra en absoluto en juego. Efectivamente, si somos capaces de localizar aunque sólo sea una categoría de vivencias que podamos ejecutar de forma completa y puramente subjetiva, como si no tuviéramos en absoluto un cuerpo unido a nuestra conciencia, en la medida en que en dicha categoría de vivencias el cuerpo propio no ejecuta ningún papel, entonces se demostraría que, ciertamente, existe un núcleo subjetivo independiente de su corporeidad, capaz de ser ejecutado y vivenciado sin referencia alguna al cuerpo, y que, por tanto, persistiría incluso en el hipotético caso de que fuera posible para seres subjetivos como nosotros una existencia descorporeizada³³⁸. Este tipo de argumentos se levanta, por tanto, sobre la convicción sistemática de que el hombre es siempre *algo más* que mera corporalidad, que en la subjetividad humana existe una dimensión que nunca puede ser vinculada mediante ningún grado de relación con el cuerpo propio³³⁹.

Como es suficientemente conocido, tradicionalmente los ejemplos aludidos por este tipo de planteamientos remiten a las potencias intelectuales más elevadas de nuestra capacidad racional. Así, la comprensión de que « $2+2=4$ », o de que a la esencia del triángulo rectángulo le es inherente el cumplimiento del teorema de Pitágoras, o incluso el entendimiento de que todo efecto, en tanto que considerado precisamente como efecto, presupone necesariamente una causa, son ejemplos de ejecuciones de nuestra capacidad eidética que, al parecer, no requieren en absoluto de la participación de actividad corporal alguna para poder llevarse a cabo. No necesito, según esta posición, que mis brazos se muevan de modo alguno, o que mi cuerpo realice cualquier desplazamiento, para poder comprender que un hijo siempre procede de unos padres³⁴⁰.

³³⁸ Podemos encontrar un ejemplo extremo de este planteamiento en la siguiente cita de Descartes: “Como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (...) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa–, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.” Descartes, René, *op. cit.*, VI, p. 62 [VI, págs. 65-66].

³³⁹ “El hombre no es *exclusivamente* corporalidad. Este fenómeno es el más inmediato, el más auténtico y no deformado por la experiencia, pero podemos considerar en él otros aspectos. El más significativo para la antropología es precisamente el de poder superar la propia corporalidad, tomar distancia, considerar desde fuera.” CC, II, pág. 125.

³⁴⁰ Obviamente, estamos considerando la ejecución de estas afirmaciones una vez conocemos qué es el número 2, o la suma de unidades, o en qué consiste el proceso de causalidad. En este sentido, resulta irrelevante la crítica empirista habitual de que para poder llegar a poseer tales conocimientos es necesaria, efectivamente, una cierta intervención práctica del cuerpo. Por supuesto, parece evidente que para poder conocer cómo funciona la causalidad eficiente requiero de un previo operar de mi cuerpo con los entes del mundo. Sin embargo, una vez poseo tal conocimiento, soy capaz de ejecutar el juicio analítico que considera que todo efecto, como tal efecto, presupone una causa sin necesidad de repetir las operaciones corporales que me han permitido poseer ese conocimiento. La crítica correcta a este tipo de argumentos por esta vía no es la que alude al hecho de que el cuerpo ha formado parte del *aprendizaje* de esos

Este tipo de actos eidéticos son, según este planteamiento, los resultados de la puesta en obra de una potencia puramente intelectual que de ningún modo se sirve de la colaboración corporal para poder ejecutarse. Cualquier ejemplo de un procedimiento cognoscitivo analítico cae dentro de esta misma consideración.

Si analizamos con detalle los ejemplos ofrecidos por esta posición podremos fácilmente comprobar que en todos estos argumentos hay siempre una *reducción deliberada* de las *condiciones corporales* en las que el sujeto del experimento se encuentra a la hora de ejecutar esos juicios, que precisamente es la que permite obtener el resultado deseado desde una petición de principio que establece como condiciones hipotéticas del experimento las mismas que desea obtener como conclusión de él. Efectivamente, en todos estos casos el sujeto es formulado siempre con completa independencia de la situación corporal en la que se encuentre; lo cual es, justamente, el elemento circunstancial radical que pretende eliminarse con la conclusión de esos experimentos. En ningún caso se nos dice si el sujeto que calcula el teorema de Pitágoras sobre un triángulo rectángulo cualquiera se encuentra cómodamente sentado en un silencioso despacho, o bailando desafortunadamente en una ruidosa discoteca, o corriendo esforzadamente en el intento de completar un maratón. Todos los ejemplos de este tipo que se formulan muestran a un sujeto reducido en su «unidad-hombre» a la ejecución del procedimiento intelectual concreto que se ofrece como ejemplo de actividad puramente subjetiva. Pero es evidente por pura experiencia existencial que una situación de este tipo, para seres encarnados como nosotros, es absolutamente imposible: por mucho que podamos ejecutar efectivamente procedimientos intelectuales sin la intervención directa del cuerpo propio, ello no anula el hecho de que incluso cuando los llevamos a cabo *seguimos siendo cuerpo*, y lo somos de un determinado modo. Según esto, todos estos ejemplos reducen deliberadamente la situación circunstancial en la que el sujeto se encuentra eliminando de la consideración analítica el elemento corporal correspondiente para poder atender única y exclusivamente a la dimensión puramente subjetiva de dicha situación. Ahora bien, esa eliminación de la dimensión corporal de nuestra existencia es precisamente la que el experimento pretende alcanzar como conclusión de su demostración. Luego ocurre en todos estos casos, ciertamente, que la conclusión obtenida no es, en rigor, verdadera conclusión, sino una petición de principio incluida dentro de la formulación del experimento con el que se pretende llegar a ella.

Si, por el contrario, eliminamos esa reducción artificial y deliberada de la situación global del sujeto que ejecuta esos procesos “puramente” subjetivos, y atendemos fenomenológicamente al acontecimiento completo, con todas sus variables y dimensiones, y, principalmente, incluyendo esa dimensión corporal que supone el núcleo del análisis del experimento, entonces no sólo se hace evidente la reducción que sobre esa situación llevan a cabo los planteamientos de este tipo, sino que igualmente resulta evidente el error en el que incurren cuando pretenden sostener que esos juicios, por ser puramente intelectuales, no requieren en absoluto de la intervención de práctica alguna del cuerpo. Atendiendo correctamente a los fenómenos se comprueba, más bien, que incluso cuando ejecutamos esas vivencias “puramente” subjetivas arrastramos al cuerpo con nosotros; es más, que es cierta actividad del cuerpo propio la que *permite* que ejecutemos esos actos intelectuales. De modo que, lejos de ser actos que evidencian una separación radical del núcleo fuerte de nuestra subjetividad respecto de nuestro cuerpo, debemos reconocer que ciertos estados corporales suponen la condición de

conceptos, sino la que señala que, precisamente por ello, nuestros *esquemas conceptuales* y nuestras *funciones intelectuales* están preñados de corporalidad, por lo que nos es imposible servirnos de ellos sin ser cuerpo, por mucho que, al hacerlo, podamos abstraernos de él o alejarnos objetivándolo.

posibilidad de tales actos.

Para comprender esto es suficiente con atender a alguno de los ejemplos que hemos citado anteriormente de actividades que son tradicionalmente consideradas como puramente subjetivas, y añadir, a la ejecución de ese juicio intelectual, la correspondiente situación corporal, ofreciendo de ésta diferentes variables. Si completando de este modo la situación global de la «unidad-hombre» en la que nos encontramos cuando efectivamente ejecutamos esos juicios comprobamos que realmente sigue resultando indiferente para la posibilidad de ese juicio la situación corporal en la que nos encontremos, ello será prueba suficiente de que verdaderamente existe ese núcleo puro de subjetividad metafísicamente independiente de su encarnación. Si, por el contrario, comprobamos que tal actividad intelectual no resulta independiente en absoluto de la situación corporal en la que nos encontremos, sino que, por el contrario, se requiere de cierta actitud corporal para su ejecución, la conclusión necesaria será, como hemos afirmado anteriormente, que tal núcleo puro de la subjetividad no existe en la medida en que el cuerpo funciona, en sus estados y actividades, como condición de posibilidad de esas vivencias subjetivas.

Pongamos, por tanto, como ejemplo el caso de un sujeto que reflexiona acerca de la esencia del triángulo rectángulo y su relación con el teorema de Pitágoras. Añadamos, a esta actividad subjetiva, diferentes situaciones corporales en las que esté ejecutándose: estar relajadamente acomodado en un sillón en una habitación tranquila y silenciosa; estar en la misma habitación y en el mismo sillón, pero con un molesto ruido de tráfico procedente de la ventana; encontrarse corriendo campo a través, extenuado después de un trayecto de ejercicio de treinta y cinco kilómetros; y, por último, estar siendo sometido a tortura mediante la descarga de potentes electroshocks a través de electrodos conectados a múltiples puntos del cráneo. En la primera situación es evidente que la actividad intelectual podrá ser desempeñada sin ningún tipo de obstáculo ni dificultad, ya que es, por lo general, la que todos solemos procurarnos para ello. En la segunda, siendo semejante a la primera, podemos observar que la dificultad crece, ya que el ruido que nos envuelve requiere de un mayor esfuerzo de concentración. En la tercera la dificultad del ejercicio intelectual se hace explícitamente evidente al entrar prácticamente en contradicción con una situación corporal que difícilmente *permite* cualquier tipo de pensamiento intelectual en general. Y en la última situación, la más extrema de todas, la actividad intelectual, como le ocurre al protagonista de la obra de George Orwell *1984* en la que este ejemplo está inspirado³⁴¹, resulta completamente imposible.

Basta con formular estas cuatro situaciones corporales en relación con un único ejemplo de actividad “puramente” subjetiva para comprobar en qué medida la situación corporal en la que nos encontremos no resulta en absoluto indiferente para la actividad eidética que desempeñemos. En el aumento de dificultad paulatino existente en la sucesión de los cuatro ejemplos comprobamos que ocurre, por así decirlo, como si ese pretendido núcleo puro de subjetividad que se quiere evidenciar se encontrase luchando contra el cuerpo cada vez con más fuerza para poder seguir permaneciendo independiente. Lucha que, por los motivos expuestos, cada vez resulta más improductiva, hasta que se vuelve completamente imposible en la última y más extrema de las situaciones. Este hecho es síntoma suficiente de que la pretendida independencia de la subjetividad respecto del cuerpo no es en absoluto tal, sino que ésta *requiere de él*, y, en concreto, de un cierto estado corporal, para poder ejecutarse con normalidad. Todavía más, tradicionalmente se ha planteado esa lucha como la causa de un esfuerzo

³⁴¹ Cfr. Orwell, George, *Nineteen eighty-four*, Penguin Books, London, 2000, III, Chapter II [Edición española: *1984*, Destino, Barcelona, 2012, trad. Rafael Vázquez Zamora, III, Capítulo II].

de concentración propio de ese núcleo puro de subjetividad necesario para poder aislarse y evadirse del cuerpo. Pero incluso en la primera situación formulada, la más favorable para una actividad intelectual, podemos comprender que ésta requiere de un cierto condicionamiento corporal para su ejecución: el estar en silencio, relajado y cómodamente sentado es, a fin de cuentas, un estado corporal, un acto del cuerpo, y no una circunstancia de ese núcleo puro subjetivo. Lo que significa que, en sentido estricto, es el cuerpo, y no la conciencia, quien se concentra en funcionar automáticamente en una situación que no requiere de un mayor esfuerzo para ello, y así permitir que la conciencia pueda encerrarse en sí misma, dejarse llevar y evadirse. Es, por tanto, la tranquilidad que se impone a sí mismo el cuerpo propio lo que cede y posibilita el espacio funcional suficiente de aparente independencia de la conciencia. Como dice Heidegger, estar dedicado «en cuerpo y alma» a una actividad es, como la propia expresión indica, también una actividad corporal³⁴².

No es cierto tampoco, como suele argumentarse tradicionalmente desde el esquema platónico del *soma-sema*, que la dificultad que el cuerpo introduce en la actividad intelectual sea una dificultad ajena a ella. Por supuesto, la misma actividad intelectual posee sus propios grados de dificultad internos: no resulta equivalente realizar la simple suma de $2+2=4$ que realizar un cálculo infinitesimal o formular la deducción trascendental de las categorías kantianas. Pero que exista esta dificultad inherente a la propia actividad intelectual no implica que la dificultad añadida por la situación corporal en la que se ejecuta sea un complemento accidental a ella. Si así lo fuera, podría, con un esfuerzo igualmente corporal, ser anulada en los casos en los que, como en los ejemplos formulados, problematiza el desarrollo de la actividad intelectual. La imposibilidad, en cambio, de llevar a cabo esa anulación en las situaciones planteadas muestra lo incorrecto de este argumento. En último término, un planteamiento de este tipo sólo puede ser aceptado si se entiende, de antemano al estudio del problema en cuestión, que la misma relación entre el cuerpo y la conciencia es una relación accidental, y no esencial (tal y como, de hecho, se entiende desde los esquemas platónicos del *soma-sema*). Si ello fuera cierto, entonces efectivamente la dificultad introducida por la situación corporal resultaría tan accidental y contingente como resulta el ruido que en este momento perturba desde la calle mi pensamiento, y tan fácilmente evitable como lo es éste mediante procedimientos instrumentales. Sin embargo, como estamos comprobando, la vinculación cuerpo-conciencia no resulta de ningún modo accidental, sino que ambas dimensiones de nuestra existencia se requieren metafísicamente para ser lo que son y tal y como son. Por este motivo no puedo evadirme del cansancio físico que me envuelve mientras corro un maratón de la misma manera que puedo evadirme del ruido de la calle cerrando la ventana. No hay procedimiento instrumental alguno que nos aleje de nuestro cuerpo y nos permita existir como puras subjetividades, porque nuestra pura subjetividad es, en sí misma, corporalidad.

Por último, existe una tercera vía de refutación de este tipo de planteamientos del cuerpo propio, relativa a los argumentos que defienden la independencia del núcleo puro de la subjetividad respecto del cuerpo a partir de la *estabilidad temporal* de nuestra

³⁴² “Yo no sólo estoy oyendo, sino también hablando, coejecutando el diálogo. Entonces debo precisamente estar sentado corporalmente en la silla para poder ser todo oídos. Si estuviese corriendo por el cuarto yo no podría ser esto o no podría serlo tan bien.” SZ, St. 126 [pág. 146]. “Yo, al estar en cuerpo y alma [en algo], no necesito abandonar el lugar en el que estoy sentado, incluso precisamente debo permanecer ahí sentado para poder estar, incorporando, por ejemplo al escuchar en el tema de la discusión y al ver en la contemplación una puesta de sol.” SZ, St. 141 [pág. 161].

identidad. Descartes, entre otros³⁴³, sostiene que el yo, como índice de nuestra identidad, permanece siempre el mismo desde que nacemos hasta que morimos, a pesar de, y frente a, las múltiples transformaciones que el cuerpo sufre en todo ese tiempo. Mi cuerpo cuando tenía cinco años no posee ninguna semejanza con el cuerpo que poseo actualmente, ni con el que tendré cuando tenga ochenta años; o, al menos, el estatuto del cuerpo en esos tres momentos no presenta más semejanza entre sí que la que presenta, por ejemplo, con el cuerpo de mis progenitores o con el de mis hermanos: hay, ciertamente, semejanzas fenomenológicamente reconocibles, pero son semejanzas que igualmente presenta mi cuerpo con otros, y no por ellas los llamo a estos “míos”. No son, por tanto, semejanzas suficientes para poder considerarlas como vinculadas constitutivamente a la identidad que mi yo presenta en esas tres etapas vitales. Por lo tanto, si el yo puede permanecer idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, mientras que el cuerpo, en cambio, sufre continuas modificaciones, parece forzoso aceptar que existe necesariamente un núcleo puro de subjetividad, que permanece intacto en todos los cambios sufridos por el cuerpo, y del que depende precisamente tanto nuestra identidad como la de ese cuerpo al que, a pesar de todos sus cambios, sigo llamando «mi cuerpo».

Este argumento presenta graves equivocaciones debidas al ocultamiento de ciertos hechos que son igualmente fenomenológicamente reconocibles. En efecto, mi yo, mi identidad personal, permanece a lo largo de mi biografía; pero el estado en el que se encuentra ese yo, su configuración interna, sus características y proyecciones, no son en absoluto semejantes a lo largo de ese proceso. Exactamente tal y como ocurre con el estado objetivo de mi cuerpo, nada tiene que ver la identidad que poseía cuando tenía cinco años a la que poseo ahora, ni siquiera en los mismos términos formales que constituyen tal identidad. Incluso en términos dramáticos es menester aceptar que el carácter de mi identidad personal puede haberse visto completamente modificado a lo largo de mi vida, por simple aprendizaje o como resultado de momentos existenciales suficientemente traumáticos, de tal manera que un observador externo que, mediante estudios psicológicos, pudiera analizar la configuración de mi yo en varias etapas de mi vida pudiera no llegar a reconocer que, efectivamente, se trataba del mismo sujeto. La aparente permanencia biográfica del yo no es, en último término, una *permanencia sustancial*, material, de contenido, sino que es una *permanencia formal relativa* generada por el efecto dinámico de nuestra propia vida subjetiva: seguimos siendo los mismos sujetos a lo largo de toda nuestra vida nada más, y tampoco nada menos, que porque estábamos presentes al inicio del trayecto y lo hemos recorrido en su totalidad, y en el ínterin hemos realizado sucesivas redefiniciones y reconfiguraciones de nosotros mismos para poder seguir considerándonos como «los mismos» después de todos los cambios experimentados. Pero recorrer un trayecto completo no significa que el transeúnte de ese trayecto permanezca idéntico a sí mismo de principio a fin. Más bien es necesario señalar que si esa identidad permanece es porque es una identidad relativa al trayecto recorrido, que es uno y único, y no a la configuración vital del propio sujeto: es el trayecto vital el que es el mismo, sin rupturas y con continuidad total, pero el sujeto que recorre esa vida no es en absoluto el mismo en todas sus etapas.

Si, desde esta perspectiva, proyectamos la verdadera causa de esa pretendida identidad permanente del yo sobre los cambios corporales sufridos, comprobaremos que dicha identidad posee igualmente una permanencia relativa a la del propio cuerpo. También el cuerpo puede ser considerado como el mismo que recorre los diferentes estadios vitales, a pesar de todas las transformaciones objetivas que sufre. Nunca se ha

³⁴³ Cfr. Daros, W. R., “El tema de la identidad personal en algunos filósofos de la modernidad” (Recurso electrónico); en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-el-tema-de-la-identidad-en-la-modernidad.pdf>.

dado el caso de que sea necesario realizar un trasplante de sujeto de un cuerpo de cinco años a un cuerpo de seis para posibilitar los cambios presentes en ese crecimiento³⁴⁴. Ocurre, antes bien, que, igual que el yo permanece el mismo incorporando en su configuración sus sucesivas transformaciones como modificaciones de una misma identidad, el cuerpo, del mismo modo, crece y cambia sin dejar de ser el mismo que era: *eadem sed aliter*. Atendiendo al modo como las vivencias subjetivas se correlacionan con nuestra corporalidad en el proceso dual de la institución ontológica del cuerpo propio, según hemos comprobado en nuestros análisis previos, es necesario aceptar que la identidad subjetiva, constituida por el flujo de vivencias, se ve afectada por los cambios que experimenta nuestro cuerpo, en la medida en que dichos cambios afectan a esa correlación dual estructural de contenidos de conciencia.

En realidad, si se cumple la permanencia de la identidad del yo como índice de la identidad global del sujeto a lo largo de todos los cambios personales experimentados, esto ocurre gracias a una serie de *múltiples reconfiguraciones del yo en la superficie del cuerpo*. Podemos entender fácilmente esto si lo planteamos, por vía negativa, atendiendo a los casos en los que la unidad propia del sujeto a través de la unidad del cuerpo se problematiza en extremo, como son los casos de mutilaciones, de miembros fantasmas o de anosognosias relativas a miembros corporales. En todos estos casos la unidad corporal requiere, para su permanencia y continuación, de una reconfiguración global para que el cuerpo propio pueda seguir siendo considerado el mismo después de los cambios sufridos³⁴⁵, y, de forma equivalente, también el yo necesita de esas reconfiguraciones. Pues en esos casos el yo seguirá efectivamente siendo el mismo, pero lo será como un yo mutilado y transformado: con otra pierna, otra cara, otra piel, el yo permanecerá, pero con una configuración interna distinta. Estos ejemplos muestran, por tanto, que las transformaciones corporales sí tienen repercusiones serias y constituyentes en la identidad personal subjetiva. Lo cual niega directamente la posibilidad de esa permanencia sustancial del núcleo puro de la subjetividad. Antes bien, es necesario aceptar que, si tal permanencia de la identidad personal del yo tiene lugar, lo hace de forma correlacionada entre la subjetividad y el cuerpo, siendo esa identidad resultante una identidad combinada de «cuerpo-conciencia» generada en la dinámica biográfica de ambos.

A partir del análisis que hemos realizado de la dualidad conceptual «cuerpo objeto-cuerpo vivido», y del modo como esta dualidad se constituye como unidad en la correlación estructural trascendental entre las vivencias subjetivas y las corporales, y una vez formuladas las correspondientes refutaciones de las contraargumentaciones posibles a esta postura, debemos, finalmente, reconocer como conclusión que la unidad corporal resultante del proceso de institución del cuerpo propio que hemos analizado es, estrictamente considerada, la unidad de la subjetividad: *los límites de mi cuerpo coinciden con los límites de mi ser*. Pues precisamente soy hasta donde llega mi cuerpo, y soy allí donde me sé cuerpo. La unidad corporal es el resultado de la conjunción por hábito hermenéutico de todas aquellas vivencias en las que me experimento como siendo con las vivencias representacionales del cuerpo que se presentan vinculadas a ellas. En este sentido, mi subjetividad *se inscribe en los límites fluidos de la superficie*

³⁴⁴ Las paradojas formuladas por los contrincantes de Sócrates en el *Eutidemo* acerca de la destrucción y recreación de aquél que cambia son esclarecedoras a este respecto (cfr. Platón, *Platonis Opera – 3: Euthydemus*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1987 [Edición española: *Diálogos II*, «Eutidemo», Gredos, Madrid, 2008, trad. F. J. Olivieri]).

³⁴⁵ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.3.

de mi cuerpo, ya que en esos límites es donde se dibuja la frontera de lo que soy³⁴⁶. Son los límites del cuerpo los que establecen la frontera de separación entre nuestro ser y lo otro, el mundo extraño. El cuerpo nos *identifica*, nos otorga *unidad entitativa* al condicionar la «unidad-hombre» que nos constituye, nos aporta *figura y sistematicidad*, y nos diferencia de todo lo que no somos nosotros. La separación que se establece como quiebra original de la corriente de vivencias *queda ahora encarnada en los límites del cuerpo*, que funcionan a partir de este momento como la *verdadera frontera estructural* que organiza metafísicamente aquello que pertenece a nuestro ser frente a todo lo «otro-de-sí»³⁴⁷.

En último término, la identidad de mi subjetividad es, finalmente, una unidad corporal³⁴⁸, y mi ser subjetivo, a pesar de presentar ciertas secciones “puramente” subjetivas sin aparente vinculación con mi cuerpo, es, con todo, en su unidad estructural, un ser subjetivamente corporal, o corporalmente subjetivo: «*ego corpus*». No tengo un cuerpo, sino que soy cuerpo³⁴⁹. El yo es inmediatamente cuerpo, no es nada antes de serlo, y sólo es capaz de sentirse fuera de él a fuerza de anular, como hemos comprobado, los diferentes estados y acontecimientos corporales, del mismo modo que el escéptico niega el mundo anulando la dimensión mundana de su existencia. Pero, en último término, la unidad entre el cuerpo y la conciencia es metafísicamente inseparable, y como tal debe ser considerada en todas sus implicaciones, tanto en lo que respecta a su constitución ontológica como en las consecuencias que esta unidad provoca en la constitución de los demás entes³⁵⁰.

³⁴⁶ “El cuerpo (...) es una superficie de inscripciones de los sucesos, lugar de disociación del yo, de los múltiples yos a los cuales intenta prestar la quimera de una unidad sustancial.” Constante, Alberto, “Escrito en el cuerpo mío, cuerpo extraño”; FCHC, pág. 191. Nietzsche formula esta misma idea poéticamente refiriéndose al cuerpo como «un rebaño con un único pastor» (cfr. Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke (KSA). Band. 4: Also sprach Zarathustra*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 2004, Herausgegeben von Giorgi Colli und Mazzino Montinari, I – Von den Verächtern des Leibes, St. 39 [Edición española: *Así habló Zaratustra*, 1 – De los despreciadores del cuerpo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual, pág. 64]).

³⁴⁷ “En una palabra, la unidad sinérgica de mi cuerpo hace posible no sólo la significación de las diversas cosas, sino la unidad de la conciencia que hace de mi experiencia la experiencia de un solo cuerpo frente a un solo mundo.” ECC, pág. 280.

³⁴⁸ “*El cuerpo nos soporta*. Como soporte, el cuerpo no pertenece al reino de lo voluntario, aunque lo determine como una estructura anterior. El cuerpo, como soporte, es lo que podríamos llamar *los estados de la corporalidad*: instintos, humores, afectos. En ellos se encierra una condición de la conducta que se incluye en el capítulo de las necesidades.” CC, I, pág. 92. En el lenguaje utilizado en esta cita podemos comprobar cómo una idea, que resulta potencialmente correcta, puede llegar a pervertir semánticamente la experiencia fenomenológica corporal. Mi cuerpo no me soporta: *se soporta*, porque yo soy mi soporte. No soy nada ajeno al cuerpo que tendría que soportarme, como tampoco soy ajeno al hambre o a cualquiera de esas necesidades aludidas que pudiera experimentar como ajena a mi voluntad. En último término, que no pueda anular o superar el hambre mediante un proceso volitivo no lo aliena de mí, sólo lo hace más necesario en mi constitución. No experimento el hambre como un obstáculo ajeno a mí, lo vivo en mi interior como una enfermedad, como una deficiencia propia, que determina mi actual estado desde dentro. No soy capaz de alejarme del cuerpo más que extrañándome de mí mismo, alienándome en una parte de mí y abandonando a la otra, la menesterosa, al mundo objetivo de lo ajeno.

³⁴⁹ “El ser para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar unido al cuerpo (...), sino que el cuerpo es íntegramente psíquico.” SN, III – II, Introduction, p. 368 [III – II, Introducción, pág. 389].

³⁵⁰ “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es porque mi existencia como subjetividad constituye una unidad con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y porque, en definitiva, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo.” FP, pág. 417.

2.3 – Sinergia operante: la coordinación esquemática corporal como fruto de su funcionalidad sinérgica.

La autoconsciencia que hemos alcanzado de nuestro propio cuerpo como sede material de nuestro ser, como encarnación directa de nuestra subjetividad sin ninguna distancia ni intermediación, ha sido posible gracias a la institución ontológica del cuerpo propio mediante el juego dual y bivalente de la experiencia interna inmediata de la corporalidad y la institución representacional objetiva del cuerpo objeto. En este sentido, el concepto de «cuerpo» que hemos obtenido no lo significa ni como exclusivamente cuerpo objeto, ni tampoco como exclusivamente cuerpo vivido, sino que nuestro cuerpo, nuestro ser corporal, se instituye en la dinámica fluida entre ambas dimensiones del cuerpo, en el flujo que discurre en la superficie entre ambos, en la frontera. El cuerpo propio se *produce* en el encuentro entre lo que entitativamente queda instituido como representación objetiva del cuerpo y lo que internamente vivimos como el elemento agente de las vivencias corporales. Por ese motivo, el cuerpo no es un objeto representacional, a pesar de que sea necesario instituirlo como tal, ya que no permite ser tratado ni considerado como mero objeto intramundano más (a ello remitíamos con el concepto de «exceso subjetivo» que predicábamos de él), pero tampoco podemos considerarnos a nosotros mismos, en relación con las vivencias vinculadas al cuerpo, como puras subjetividades descarnadas, sino que debemos comprendernos como estando metafísicamente unidos al cuerpo que somos. Por ello hemos desembocado en el concepto de «*ego corpus*» como síntesis de esa subjetividad encarnada.

La comprensión de este estatuto metafísico del cuerpo propio es dependiente del modo como el principio epistemológico de individuación entitativa mediante la aplicación estructural del concepto de «límite» ha instituido la *figura* de nuestro cuerpo: devenimos conscientes de nuestro ser cuerpo en la medida en que reconocemos que nuestra subjetividad se proyecta a lo largo de la superficie corporal, recorriendo toda su figura, y delimitándose, y, por ello, instituyéndose propiamente, en la frontera entre lo propio, que queda encerrado en esa figura corporal, y lo extraño, que es proyectado definitivamente al exterior. La figura del cuerpo propio ejecuta así la función de *límite trascendental de la subjetividad*: la separación radical entre lo propio y lo ajeno que generó el salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa» de la conciencia encuentra en la figura corporal la estructura determinante de su funcionamiento, de tal modo que a partir de este momento será el cuerpo propio el que servirá de referencia para la aplicación del eje estructural de disyunción de los contenidos idealistas de conciencia. Será a partir de la figura del cuerpo propio como estos contenidos de conciencia serán distribuidos a un lado u otro de la frontera, siendo considerados, ahora con plena potestad, como efectivamente propios de nuestra subjetividad, ya sea en su dimensión mayoritariamente subjetiva o en la mayoritariamente corporal, o como pertenecientes por completo a lo «otro-de-sí». A partir de aquí ya no habrá motivo para la confusión a la hora de considerar si el contenido de una conciencia debe ser absorbido en la inmanencia de nuestra subjetividad como elemento propio de ella o si debe ser proyectado al exterior y constituido trascendentalmente como «algo-otro-de-sí». De este modo, la institución de la figura corporal supone el establecimiento definitivo de ese eje de disyunción trascendental que supone la frontera introducida por la resistencia táctil, y, con él, del mundo como mundo externo: ya no será nunca más necesario que una resistencia externa evidencie la presencia de «algo-otro», pues la distinción entre el sujeto, como núcleo de identidad, y el mundo, como horizonte metafísico del darse de todo lo que es, ya ha quedado trascendentalmente instaurada de modo definitivo en la

pasividad funcional de la subjetividad.

La conciencia racional, sin embargo, no es en este estadio todavía plenamente madura. Hemos comprobado cómo queda definitivamente establecida la estructura trascendental de funcionamiento epistemológico de nuestra subjetividad que determina el ser metafísico de todos nuestros contenidos de conciencia, discriminándolos según las dos categorías generalísimas de lo propio y lo ajeno. Ahora es menester que lo dado dentro de cada una de esas dos categorías, a su vez, obtenga plena constitución y organización. Esto es, es menester, por una parte, que el cuerpo propio quede completamente constituido en su ser como cuerpo orgánico y funcional, y, por otra, que el mundo se constituya como lo que es, es decir, como horizonte de presencia de todos los entes intramundanos con los que nos relacionamos; los cuales a su vez deben ser instituidos como tales entes antes de cualquier posible trato con ellos. Así, cuando estos dos procesos dinámicos de institución entitativa sean culminados, el desarrollo de la capa pasiva trascendental de funcionamiento de la «síntesis activa» habrá llegado a su fin³⁵¹, y entonces podremos considerarnos, ahora sí, como sujetos plenamente maduros capaces de razonar, actuar, juzgar, valorar, etc., acerca de sí mismos y del mundo con el que nos relacionamos. Una vez llegados a ese estado del desarrollo biográfico de nuestra subjetividad seremos, simple y llanamente, sujetos racionales.

Si se entiende bien el proceso que acabamos de perfilar, se comprenderá que éste supone, ni más ni menos, que la fundamentación epistemológica y metafísica del concepto de «ente». Pues, al fin y al cabo, lo que se desarrolla en esas dos etapas del proceso pendiente es precisamente el concepto de «ente», tal y como éste puede ser comprendido y aplicado a las dos grandes categorías de entes existentes: nuestro propio ser, la entidad de nuestra existencia, y el ser de los entes intramundanos. A su vez, la consecución de ese concepto de «ente» supondrá igualmente la obtención final, si bien mediata, de un concepto suficiente de «ser», en el buen sentido de que, siendo el ente el «ser-entre-límites» que se instituye dinámicamente en el fluir fenomenológico de nuestros contenidos de conciencia, entendiéndolo éste de nuevo como el verdadero acto generativo del ser, entonces la comprensión de la institución dinámica de los entes implica necesariamente una comprensión, por lo menos implícita, de la esencia del ser. Y, finalmente, el propio concepto de «mundo», al que ya dedicamos nuestra atención en el primer capítulo de nuestra investigación, quedará aquí por fin instituido por completo, en tanto que gracias al conocimiento de nuestro despliegue existencial en el trato con los entes intramundanos se verá resuelta la paradoja en la que nos adentramos cuando consideramos los dos conceptos existentes de «mundo», el esencial y el fenomenológico.

2.3.1 – La unidad del cuerpo como hábito sinérgico: la presencia de nuestro ser entendida como esquema corporal.

Avanzando, por lo tanto, en este proyecto, continuaremos con el estudio de la comprensión de nuestro ser corporal, y lo haremos formulando el origen de la

³⁵¹ En el bien entendido sentido de fin del proceso trascendental fundamental de maduración, pero no tomando este fin como verdadero cierre definitivo de todo desarrollo madurativo de la subjetividad. La pasividad, por su mismo origen dinámico *a posteriori*, está continuamente reconfigurándose, introduciendo nuevos materiales semánticos y nuevas funcionalidades virtuales (cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado IV). Si podemos hablar aquí de un cierre del proceso de maduración trascendental es porque la pasividad, mediante ese aprendizaje, quedará definitivamente fundada en lo que respecta a sus condiciones estructurales. De tal manera que los futuros aprendizajes y reconfiguraciones funcionales serán modificaciones formales insertas en esas estructuras trascendentales, y no ya adquisiciones de nuevas estructuras.

organización sistemática y orgánica del cuerpo. Hasta este momento el cuerpo propio ha sido presentado y comprendido como la encarnación directa de nuestra subjetividad, la fenomenalización de nuestro ser, encerrado en una figura ontológica que delimita nuestra presencia y, gracias a ello, nos instituye como sujetos. Pero, evidentemente, el cuerpo propio es mucho más que eso. Para empezar, el cuerpo propio es sistema de miembros orgánicamente articulados de tal forma que nosotros somos capaces de servirnos de todos ellos para ejecutar acciones como si se tratasen de un único y mismo miembro corporal. Sin embargo, esta unidad sinérgica del cuerpo no es, de por sí, originaria, ni, por supuesto, se funda sobre sí misma. Si algo caracteriza a la investigación epistemológica que estamos realizando para fundamentar nuestros conocimientos metafísicos es que todo concepto *a priori* debe obtener, como tal, su sentido como elemento trascendental a través de una *génesis dinámica a posteriori* que haga posible tal establecimiento. Exactamente lo mismo ocurre con la unidad orgánica sinérgicamente sistematizada de nuestro cuerpo.

Continuando, entonces, con nuestro proyecto, daremos un paso más desde la noción de cuerpo propio que hemos obtenido a partir de la correlación estructural de las experiencias senso-perceptivas que tenemos de él, para comprenderlo, en profundidad, como *presencia de nuestro ser en el mundo*. Dicha presencia está constituida por lo que psicológicamente se denomina «esquema corporal», que supone una suerte de toma de conciencia global de nuestra figura corporal, tanto estáticamente considerada en tanto que límite objetivo del cuerpo como dinámicamente considerada en tanto que postura práctica adoptada en cada situación, a través de la cual la unidad constitutiva del cuerpo se convierte por completo en la figura (en sentido gestaltista) que determina el sentido de lo que ella misma contiene y de lo que se proyecta detrás de ella como su fondo. Este esquema corporal es, en cierto modo, ese mismo concepto de «figura corporal» *puesto en obra*, esto es, actuando continuamente como estructura de comportamiento de nuestra subjetividad, para aportarnos un conocimiento esquemático o formal de nosotros mismos, de nuestro ser y de nuestra condición actual. En este sentido, este concepto más detallado de «cuerpo propio» como esquema corporal nos permitirá entender en qué sentido el «*ego corpus*» no representa simplemente el lugar de encarnación de una subjetividad encerrada entre límites corporales, sino que, de hecho, esos límites corporales de la subjetividad poseen una significatividad determinante en relación con el contexto mundano de nuestra existencia: el cuerpo crea su contexto en virtud de la organización propia que posee en forma de figura o «forma» delimitada en su proyección sobre un fondo. En este sentido, comprobaremos en qué medida el cuerpo propio *crea su mundo* en virtud de la organización de su esquema corporal.

La institución de los límites de nuestro cuerpo se estableció gracias a la aprehensión de la duración encerrada entre límites de las vivencias que presentan la duplicidad de las sensaciones dobles. Lo que entendemos como cuerpo propio, como nuestro cuerpo, está constituido, en términos generales, por el conjunto de todas las experiencias que tenemos de nosotros mismos en el lado interior del límite de nuestro cuerpo. Si del *totum revolutum* que supone nuestra conciencia cuando está sumida y absorbida en el absoluto solipsismo nuestra identidad surge como exceso o efecto dinámico del choque de las vivencias que presentan una resistencia excéntrica sin respuesta con las vivencias que sí presentan esa respuesta, esto significa que lo primero que conocemos de nosotros mismos como cuerpos es el límite de nuestro cuerpo, nuestra figura, la frontera entre lo propio y lo ajeno. Mi cuerpo surge en el punto en el que «algo-otro», algo que, en tanto que se me resiste, debe ser distinto de mí, es experimentado por mí, empero, como propio, como estando del lado de mí. Y esto, según el proceso genético que hemos analizado, sólo ocurre originalmente en los

fenómenos táctiles superficiales, en los puntos de frontera. Me es imposible ejecutar una vivencia de percepción táctil semejante a la de tocar mi brazo izquierdo con mi mano derecha respecto de mi estómago, o mis pulmones, o mi cerebro. Por supuesto, aun así sentiré dolor en esos órganos corporales; no por no poder reconocerlos aún como míos cesan en su producción de vivencias. Ocurre, simplemente, que yo no soy capaz explícitamente de situar esas vivencias aún en el lugar que ocupan en mi propio cuerpo.

Y, sin embargo, la reconfiguración modal y hermenéutica de mis vivencias que se ha producido a partir del efecto dinámico de las resistencias internas como puntos de disyunción de mi subjetividad ha afectado, no sólo a las vivencias en las que el límite de mi cuerpo es experimentado directamente, sino también a todas aquellas vivencias que, en relación a estas primeras, presentan lo que Wittgenstein denomina una «semejanza de familia»³⁵². Así, si esa ruptura de la inmanencia de la conciencia me ha otorgado el autoconocimiento reflexivo de mi identidad como el elemento agente de mis vivencias, esa reconfiguración de las vivencias de mi conciencia, que se dividen entre vivencias propias y ajenas, afecta también al modo como experimento los elementos estructurales de sujeto y objeto en todas mis vivencias. Lo que me permite reconocerme, no sólo en el límite superficial de mi cuerpo, sino, en general, en todos los elementos agentes y dinámicamente «próximos a mí» de todas las vivencias que soy capaz de experimentar. De la misma manera, queda proyectado al exterior todo aquello que recibe la misma modalidad interpretativa que los elementos directamente aprehendidos correlativamente a la sensación excéntrica de resistencia sin respuesta inmanente.

En último término, nos sentimos originariamente cuerpos extensos y distendidos no en virtud de un concepto espacial de «cuerpo», como si reconociéramos la medida matemática de la superficie de nuestro cuerpo, sino según la experiencia cualitativa de la duración de nuestras vivencias corporales. Esta duración, por tanto, es una duración dinámica, fluida, operativa, y no cuantitativa. No se mide según un criterio matemático, sino que se mide en función de aquello que en ella dura y se despliega; en este caso, lo que dura es el propio cuerpo, su superficie. Por ello, la duración que se aplica a la institución delimitadora del cuerpo propio es una duración que presenta una dinamicidad doble: la dinamicidad propia de la vivencia representacional que constituye trascendentemente al cuerpo como cuerpo objeto, y la dinamicidad de la vivencia pasiva generada como sensación doble, y que supone el correlato de la primera.

Este hecho, es decir, que el surgimiento de la conciencia de los límites de nuestro cuerpo sea el fruto de una dinamicidad doble, produce que el propio cuerpo no pueda nunca ser considerado como una entidad estática y sustancial, constituida de una vez para siempre, y cuyas modificaciones deban ser entendidas simplemente como accidentes ocurridos en la superficie. Todo lo contrario: el cuerpo propio supone la institución *continua, progresiva e indefinida* como cuerpo de la pura acción subjetiva de nuestras vivencias en el ente «cuerpo propio». El cuerpo propio es acción encarnada, pura operatividad, en la medida en que su misma constitución ontológica surge como resultado de una operación dinámica. Por el mismo motivo, la medida de mi cuerpo, como eso que dura en las vivencias que lo instituyen originalmente, es una medida operativa, activa, porque es la unidad dinámica que soy en tanto que *actúo y puedo actuar*. En efecto, los límites de mi cuerpo surgen de la actividad de mis vivencias subjetivas corporales, en correlación con su representación entitativa, de modo que los mismos límites corporales son límites de mi «poder-hacer»: demarcan hasta dónde puedo ser actuando, cuál es el límite en el que la acción de mis vivencias deja de poder

³⁵² Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe. Band 1: Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, §§66-71 [Edición española: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 2003, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, §§66-71].

ser considerada como propia y pasa a ser proyectada como acción de lo otro³⁵³. Por este motivo, en definitiva, el cuerpo propio jamás permite ser considerado como un objeto pasivo, sino que su misma constitución ontológica implica que su ser es un ser activo: el cuerpo es *poder de acción*.

Es menester que este detalle de la constitución dinámica del cuerpo propio quede suficientemente claro con el objetivo de poder evitar una equivocación fatal que puede surgir a la hora de interpretar las consecuencias derivadas del hecho de que la institución ontológica del cuerpo propio sea parcialmente dependiente de una actividad representacional. Hemos insistido en el apartado anterior, y ha sido motivo de enfrentamiento con las tesis de Michel Henry, en el hecho de que el cuerpo no se instituye como tal cuerpo propio única y exclusivamente mediante las vivencias internas de nuestra corporalidad, en las que lo experimentamos directamente sin mediación alguna. Tales vivencias no resultaban suficientes para la institución entitativa del cuerpo propio en la medida en que no poseían por sí mismas la capacidad objetivadora para delimitar entitativamente los contenidos de conciencia que debían pasar a constituirlo ontológicamente de los contenidos de conciencia que debían quedar proyectados por completo al exterior. Por ser vivencias idealistas no poseían precisamente el necesario concepto de «límite» requerido para cualquier consideración entitativa de cualesquiera entes, incluyendo nuestro cuerpo propio. Esa delimitación entitativa es capacidad exclusiva de la conciencia atenta ejecutada mediante vivencias representacionales, por lo que resulta necesario que en la institución entitativa del cuerpo propio juegue un papel determinante la representación trascendente y objetiva de él.

Ahora bien, que esa representación del cuerpo sea necesaria no implica que la constitución ontológica del cuerpo se ejecute exclusivamente según los procedimientos teóricos y estáticos de la conciencia representacional. Por el contrario, en la correlación dual de los contenidos de conciencia relativos al cuerpo, tanto los representacionalmente aprehendidos como los intensivamente vivenciados, el peso determinante de su institución en el ente «cuerpo propio» recae justamente sobre los segundos, y no en los primeros. Ya que son estos los que verdaderamente aportan el sentido de la delimitación adecuada entre lo propio y lo ajeno que define la figura del cuerpo propio. La necesidad de la intervención de una representación objetiva del cuerpo propio es, en sentido estricto, una mera *necesidad instrumental*: requerimos de la herramienta de la representación objetiva para poder explicitar entitativamente los límites presentes en nuestra corporalidad. Sin embargo, del mismo modo que cualquier intuición eidética requiere primeramente de un soporte imaginativo de la esencia intuida, pero, una vez intuida, el soporte imaginativo deviene innecesario, exactamente lo mismo ocurre con la representación objetiva del cuerpo propio: una vez instituidos los límites entitativos de nuestro ser corporal, las vivencias que lo constituyen ontológicamente ya no requieren de ese paso previo instrumental de la representación trascendente del cuerpo, sino que ellas mismas pasan, a partir de ese momento, a constituirlo dinámica y vivencialmente de forma cualitativa.

Por este motivo, a partir de este momento cualquier consideración del cuerpo propio debe ser atendida en una perspectiva metafísica puramente dinámica, y no ya parcialmente estática. No es necesario que arrastremos consecuencias estáticas debido a que la institución del cuerpo propio ha requerido de la intervención de las vivencias representacionales teóricas, pues éstas suponen simplemente un recurso instrumental

³⁵³ Recordemos que la conciencia, por ser idealista, nunca deja de ser absoluta, holista y solipsista; es decir, absolutamente todo acontecimiento real ocurre en su seno, tanto los acontecimientos propios de la identidad de esa conciencia como los predicados de todo lo externo a ella. Por eso el cuerpo es el límite que marca qué acciones son propias y cuáles son ajenas.

del que nuestra subjetividad tiene necesidad por su mismo funcionamiento epistemológico para poder aprehenderse a sí misma como corporeizada. Pero, una vez alcanzada esa comprensión, cuando ha quedado suficientemente explicitada la encarnación de nuestra subjetividad, ésta ya no se mediatiza a través de los procedimientos objetivantes de la representación. Estos quedarán definitivamente reservados a la atención de lo «otro-de-sí», de tal modo que su aplicación será precisamente reconocida como síntoma de que estamos tratando con algo distinto de nosotros mismos. Mientras que, por el contrario, cualquier trato con nuestro ser será necesariamente efectuado desde la perspectiva cualitativa de una existencia dinámica, activa, operante.

En lo que respecta al esquema corporal que queremos definir, todo ello significa que éste no se reduce a una toma de conciencia representacional de las diferentes partes de mi cuerpo, situadas en un contexto objetivamente atendido mediante percepciones objetivantes, que pasivamente reciben datos sensoriales en función del modo como lo externo interactúa con ellas. Si fuera así, ni siquiera tendríamos la conciencia de un contexto, pues éste, como hemos comprobado, surge en la delimitación activa y operativa entre lo que yo «puedo-poder», el campo previo de ser y de acción libre que supone mi cuerpo, y lo externo y extraño a ese campo sobre lo que ya no «puedo-poder». El esquema corporal no es ninguna imagen objetiva mental, visual o táctil de nuestro cuerpo, porque de hecho no permite en absoluto ser tratado como «imagen» en tanto que *no es una representación objetiva*, sino la *consciencia inmediata del «poder-hacer»* que nos constituye como cuerpo. El cuerpo, una vez adquiridos los aprendizajes trascendentales analizados, no es algo que la conciencia se represente, sino la conciencia directa y encarnada de esa corporalidad, esto es, el ser-conciencia del propio cuerpo³⁵⁴. El esquema corporal es consciencia directa del cuerpo, no es ninguna representación anterior o mediatizada del cuerpo que represente su posición, dinámica y funcionalidad. Mi cuerpo es, antes bien, la encarnación inmediata de mi poder de acción, y el mundo externo es el campo *sobre el que puedo* actuar, mas no, en este sentido, el campo de mi mismo poder libre de acción.

Siendo la encarnación directa de la subjetividad, el esquema corporal que constituye la presencia metafísica del cuerpo debe ser entendido como la consciencia directa que el cuerpo tiene de sí mismo, y no como algo *de lo que* tenemos consciencia. Justamente este tipo de desviaciones conceptuales es lo que queríamos evitar aclarando perfectamente hasta dónde posee implicaciones la institución representacional del cuerpo. La objetivación del cuerpo propio es necesaria sólo como instrumento para la explicitación delimitada de los contenidos de consciencia que suponen su manifestación fenomenológica; pero, una vez es suficientemente explicitado e instituido, es él mismo el que ejecuta las funciones agentes que antes reconocíamos como generalmente

³⁵⁴ Muchos de los tratamientos metafísicos del cuerpo propio yerran en la comprensión adecuada de este ser dinámico del esquema corporal por culpa del lenguaje mismo que aplican en su estudio. Valga como referencia la siguiente cita de Schilder: “[El esquema corporal es la] representación que nos formamos mentalmente de nuestro propio cuerpo, es decir, la forma en que éste se nos aparece” (Schilder, Paul., *The image and appearance of the human body: studies in the constructive energies of the psyche*, New York International Universities Press, New York, 1970, p. 12 [Edición española: *Imagen y apariencia del cuerpo. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*, Paidós, Buenos Aires, 1958, trad. E. Loedel, pág. 15]). Lo que falla en esta definición del esquema corporal no es tanto el contenido de la definición como su forma, el hecho de que se lo conciba como una representación. Pues tal concepto lleva aparejado a su vez el dualismo corporal que implica que esa representación es formada por una consciencia que, en su representarse el cuerpo, no es, por tanto, cuerpo. En último término, se trata de las deficiencias del lenguaje dualista que denunciábamos en su momento, y que arrastran insensiblemente consecuencias metafísicas.

subjetivas. Que el cuerpo propio represente la síntesis encarnada de nuestra subjetividad significa que no hay una subjetividad distinta ni distanciada de él, y, por lo tanto, que cualquier consideración del cuerpo en términos de una potencia subjetiva debe predicar de él mismo esa capacidad. En este sentido, si, como hemos afirmado, el esquema corporal es la consciencia de la figura corporal en tanto que presencia del cuerpo en el mundo, entonces esa consciencia no puede nunca ser otorgada mediante la tematización teórica de la conciencia atenta; ni puede, ni, de hecho, necesita ser otorgada mediante esfuerzo intelectual alguno. Es, antes bien, el cuerpo mismo el que se sabe cuerpo y el que conoce el modo de su corporar³⁵⁵. Y lo hace a través de la misma actividad subjetiva inmanente que lo ha instituido como cuerpo, pues es esa actividad subjetiva la que ahora se reconoce como propia de él. En la medida en que surge, como veremos, por sinergia y cinestesia operante, el esquema corporal es presencia inmediata y autoafectación del cuerpo en su vivirse y ser-cuerpo mismo.

Desde esta perspectiva, todas aquellas vivencias que reconocíamos como poseyendo las sensaciones dobles que caracterizaban al cuerpo propio deben ser consideradas como siendo ejecutadas por él mismo, y no por una conciencia que siente o percibe el cuerpo a través de esas vivencias. No es, por ejemplo, un «yo puro» subjetivo el que siente el movimiento del brazo, o el que reconoce que el cuerpo posee dos brazos, ni el que se representa la posición de los brazos y las piernas en relación con el tronco y con el entorno. Tampoco es necesario que el yo contemple teóricamente al cuerpo para llegar a la conclusión de que los dos brazos que podemos percibir objetivamente y sentir internamente pertenecen al mismo y único cuerpo. Una vez se ha llevado a cabo la institución entitativa del cuerpo, a partir de aquí es la misma experiencia corporal la que *sintetiza en su unidad* las vivencias propias de los dos brazos: es el movimiento fluido y operatoriamente continuado del que ambos brazos participan, y que experimento como mío en tanto que presente del lado interno de la frontera trascendental de los límites de mi cuerpo, el que une las vivencias propias de cada brazo en una vivencia conjunta, compleja y sincrética de movimiento corporal.

El esquema corporal, por tanto, no es una conciencia representacionalmente constitutiva de un ente distinto de ella, sino una consciencia instituyente de sí misma, en un ejercicio de «autosujeción», es decir, en el despliegue de su mismo «hacerse-conciencia» o «hacerse-sujeto».

Este esquema corporal surge en la síntesis fluida de todas las diferentes vivencias que remiten y experimentan al cuerpo, de tal modo que, a pesar de esas diferencias, dichas vivencias confluyen, se sintetizan, se reconfiguran unas a otras en su comunicación paralela y correlativa, hasta que todas quedan integradas dentro de la gran unidad compleja que se ha constituido dentro de los límites del cuerpo. Estos límites, en este sentido, funcionan como puntos de disyunción de vivencias, en tanto que distribuyen las vivencias a un lado o hacia otro en función de cómo respondan al enfrentamiento dinámico con esos límites, posibilitando a la vez su delimitación diferenciadora y su integración sinérgica en la unidad corporal.

Se entenderá esto mejor con un ejemplo. Retomemos el caso de los dos brazos y de nuestra conciencia de su pertenencia a un único cuerpo. Como «*ego corpus*», soy consciente de que puedo ejecutar un movimiento oscilante con cada uno de mis brazos. En sentido estricto, es el hecho fáctico de ejecutar ése y otros movimientos lo que me otorga la consciencia de que tengo dos brazos, en la medida en que son vivencias dinámicas de ese tipo las que entran en juego en la correlación objetivo-vivida del cuerpo que describimos anteriormente. De modo que, más que saber que puedo ejecutar

³⁵⁵ «La imagen del cuerpo –insisto en esta observación– no es una síntesis, una integración, sino «*una presencia*» de percepción inmediata.» CC, I, pág. 26.

movimientos con mis brazos, yo me sé cuerpo *en esos movimientos*, y, por tanto, me sé brazos potencialmente movibles, o, dicho de otro modo, me sé brazos que poseen el poder moverse. Tener siempre presente este hecho resulta fundamental a la hora de comprender todos los fenómenos relacionados con nuestra corporalidad, pues perder de vista esta constitución dinámicamente operatoria de nuestro cuerpo es precisamente lo que hace posible llegar a considerarlo como un objeto estable y estático del mundo, y no como el sujeto dinámico que es.

Cuando ejecuto movimientos con mis brazos experimento, por tanto, vivencias como las que hicieron posible genéticamente hablando que llegara a ser consciente de que tengo brazos. Cada una de esas vivencias se reconoce como vivencia corporal, y no como una vivencia relativa a un ente externo, en la medida en que acontece fenomenológicamente del lado interno de la frontera que supone la figura de mi cuerpo: son vivencias que están del lado de mí, que me son propias, que vivo directamente en la «intensividad» de mi subjetividad sin exteriorizarlas «extensivamente». De este modo, hay ya una primera reacción dinámica de esas vivencias en el flujo de mi conciencia que hace posible que las considere como vivencias propias, a saber: el modo como responden al punto de disyunción trascendental que constituye el límite del cuerpo propio, en este caso el límite de los brazos.

Ahora bien, en el movimiento mismo se introduce un *nuevo punto de disyunción*, en esta ocasión no localizado en un límite entitativo concreto sino establecido dinámicamente en el choque entre diferentes vivencias. Así, el movimiento del brazo posee sus propias vivencias con su propio sentido fenomenológico, a partir del cual se definen justamente como «vivencias de movimientos de brazo» y no como, pongamos por caso, «vivencias de movimiento de cuello»: en el espacio cualitativo de duración que constituye mi cuerpo acontecen dinámicamente siempre en la «sección» semántico-funcional de la corriente de vivencias propia del brazo, y no del cuello. Brazo y cuello están suficientemente delimitados entre sí como miembros distintos del cuerpo gracias a que las propias vivencias que les pertenecen fluyen semántica y funcionalmente en direcciones diferentes. Si no fuera así, ocurriría que yo podría experimentar como movimiento de brazo lo que corporalmente es, sin embargo, un movimiento de cuello, o a la inversa. Esto es justamente lo que ocurre en la patología, es decir, allí donde la dinámica propia de las vivencias ha quedado desvirtuada y desorganizada. En la situación normal de la subjetividad, en cambio, el movimiento de brazo es reconocido como tal porque las vivencias correspondientes concurren repetida y habitualmente en el mismo punto fluido de constitución corporal, el correspondiente con el brazo. En este sentido, cada una de las delimitaciones internas que podemos realizar en las secciones de nuestro cuerpo suponen *puntos de disyunción y redistribución* de vivencias, en la medida en que en ellos las vivencias corporales son hermenéuticamente catalogadas y distribuidas a la sección corporal a la que pertenecen.

Ahora bien, esos puntos de disyunción, por supuesto, no han surgido arbitrariamente, ni resultan en absoluto contingentes. No son, de nuevo, el producto de una conciencia teórica que, atendiendo al contenido de cada vivencia corporal, lo conceptualiza según el esquema conceptual de una u otra sección del cuerpo propio. Insistimos una vez más en esta idea: es el mismo cuerpo el que se sabe cuerpo y el que ejecuta su organización interna como autosujeción. Por tanto, los puntos de disyunción internos al cuerpo que suponen el origen de sus distinciones orgánicas no son elementos artificialmente introducidos en el flujo de vivencias internas o subjetivas. Antes bien, es el mismo *flujo dinámico y operante* el que instituye, en su fluir, esos puntos.

Para entender esto es menester comprender cómo la experiencia trascendental de

resistencia vuelve a generar efectos dinámicos de constitución hermenéutica en este punto. Si mi brazo izquierdo es esa porción de duración «intensiva» que reconozco mientras con mi mano derecha palpo su superficie, en ese vivenciar corporal doble que correlaciona la vivencia pasiva del brazo con la vivencia activa de la mano está ejecutándose el efecto “dualizante” de la resistencia, que impide que ambos, mano y brazo, puedan ser considerados como la *misma sección* de la duración corporal a pesar de la contigüidad «intensiva» que los vincula en un mismo cuerpo. De modo que en el experimento fenomenológico que hemos analizado antes no ocurre simplemente que queden instituidos los límites entitativos de la figura corporal. Además de esa delimitación estructural de la figura del cuerpo propio, y a la vez que ésta está siendo instituida, se están instituyendo paulatinamente los *límites internos* al propio cuerpo, que diferencian al brazo de la mano, a la mano de la pierna, a ésta del pie, y así sucesivamente. Y esto porque en todo ese proceso están introduciéndose en el flujo de vivencias corporales sucesivos puntos de disyunción y redistribución dinámica de vivencias en virtud de todas las distinciones entitativas que la experiencia de resistencia táctil está introduciendo en el interior de la duración corporal que constituye nuestro ser: si las resistencias externas se encargaron de delimitar ontológicamente el cuerpo y el mundo externo, las resistencias internas se encargan ahora de distinguir entitativamente todos los miembros funcionalmente separables, que se evidencian como distintos en función de esa dualidad metafísica que supone la experiencia de resistencia (que ésta no pierde a pesar de ser interna) y de su diferente funcionalidad revelada en la dinámica general de las vivencias operantes. En este sentido, las distintas delimitaciones que podemos reconocer entre los órganos que constituyen la unidad del esquema corporal funcionan como puntos de disyunción hermenéutica de vivencias: cada órgano queda aislado e identificado en su diferenciarse dinámicamente del resto.

Ahora bien, todo punto de disyunción es, a la vez, punto de confluencia, del mismo modo que todo límite es frontera que une e igualmente separa. De modo que todas las distinciones que podemos reconocer operatoriamente en el cuerpo, además de generar esas distinciones orgánicas, son, al mismo tiempo, reconocidas como *pertenecientes a una única y misma unidad*, que se constituye en el fluir contiguo y repetido de esas vivencias. En efecto, por mucho que las vivencias del movimiento de mi brazo se diferencien hermenéuticamente de las del movimiento de mi cuello, todas ellas, no obstante, presentan la *contigüidad y repetición dinámicas* que le aporta unidad estructural a toda la corriente general de vivencias en la que me reconozco. Mi identidad surge en la repetición constante y fluida de mi autoafirmación o autoposición en todas aquellas vivencias que, en su enfrentamiento con el eje central de resistencia que genera la quiebra de la corriente de vivencias, caen del lado de lo propio. Y esa misma repetición constante y fluida es la que reconocemos en todas las vivencias corporales, por mucho que entre ellas podamos a su vez establecer delimitaciones operantes entre sus miembros.

Por eso, el esquema corporal no sólo es consciencia de la posición y actividad de cada uno de los distintos miembros corporales que componen orgánicamente nuestro cuerpo. También es, y principalmente, *constitución sinérgica de unidad*. De hecho, lo que más caracteriza al esquema corporal, como presencia autoconsciente de nuestro ser corporal, es precisamente esa unidad que le aporta a la gran multiplicidad orgánica y vivencial que presenta nuestro cuerpo. Es gracias a esta unidad funcional establecida entre todos los miembros y vivencias operantes de mi «*ego corpus*» que constituye el esquema corporal como somos capaces, por ejemplo, de agarrar con las dos manos un cuerpo esférico y percibir su figura como si en realidad lo estuviéramos envolviendo por completo con una única y gran mano, en vez de con dos. Es en el seno dinámico del

esquema corporal donde todas las vivencias corporales confluyen y, gracias a esa confluencia, reconfiguran su contenido epistémico, integrándose unas en otras, superponiéndose unas a otras, generando unas en otras efectos de retención y protención, y efectuando, en definitiva, una síntesis global que estructura y determina por completo la unidad del cuerpo propio³⁵⁶.

Y, si la unidad del cuerpo propio es, como vimos, la unidad de nuestra subjetividad, esto significa, por su parte, que la unidad de nuestro ser subjetivo está condicionada y posibilitada por la unidad generada en el esquema corporal. Por motivo de lo cual nuestra identidad subjetiva recibe la misma constitución dinámica que participa de la institución del esquema corporal. De tal modo que, finalmente, nuestra identidad, nuestra sujetación como sujetos idénticos a nosotros mismos, es, en último término, una sujetación *en movimiento*, siempre aconteciendo, siempre regenerándose, en continua proyección y reconfiguración. Lo que nos lleva de nuevo, desde una perspectiva diferente, a rechazar la noción tradicional sustancial de sujeto, y a entendernos a nosotros mismos como seres «en proceso»; o, como sostenían Sartre y Ortega y Gasset, seres cuya esencia es su existencia, seres que son a fuerza de hacerse.

2.3.2 – Sinergia operante.

Hay un elemento funcional de nuestras vivencias corporales que hace posible esta unidad del esquema corporal, y al que necesariamente nos hemos estado remitiendo una y otra vez sin haberlo, sin embargo, aclarado previamente. Se trata de la *sinergia operante* presente entre todos los miembros de nuestro cuerpo, y entre, correlativamente, sus vivencias correspondientes. En nuestra explicación anterior del concepto de «esquema corporal» nos hemos visto obligados a incluir constantemente la alusión a la unidad sinérgica que tal esquema corporal supone; ahora necesitamos adentrarnos en ese concepto de «sinergia» para entender en qué consiste, y cómo, efectivamente, es la condición de posibilidad de la unidad que aporta tal esquema corporal.

Nuestro ser corporal, como ya comprobamos, está instituido como una duración intensiva semánticamente cargada de corporalidad por todas las vivencias que acontecen o, literalmente, duran en ella. A lo largo de esa duración, multitud de contenidos de conciencia son experimentados como perteneciendo al cuerpo, y, por ese motivo, todas las acciones y los fenómenos vinculados a esos contenidos de conciencia son experimentados como acontecimientos corporales. Si, por ejemplo, experimento dolor de cabeza, ese dolor de cabeza es interiorizado como un estado de mi subjetividad y reconocido como un acontecimiento que ocurre en mi cuerpo. En la medida en que todos esos acontecimientos corporales tienen lugar a lo largo de una duración fluida y dinámicamente continua, entre todos ellos se establece un vínculo o nexo de unión, de tal manera que las vivencias pasadas están conectadas con las vivencias presentes y con las futuras. En efecto, si es en este momento cuando experimento ese dolor de cabeza, la

³⁵⁶ La concepción de esquema corporal que hemos alcanzado queda brillantemente resumida por Sergio Rábade Romeo en la siguiente cita: “una estructura por virtud de la cual el cuerpo no sólo asume su posición y actividad actual [forma y fondo *gestaltistas*], sino que se abre a todas las posiciones y actividades futuras, a todas las orientaciones posibles que ya están potencialmente dadas en el esquema mismo [dinamismo y potencialidad del cuerpo propio], en cuanto el esquema es como una invariante cuya riqueza potencial implica una equivalencia funcional a todas esas posiciones, actividades u orientaciones futuras. Merleau-Ponty expresa condensadamente todo esto, afirmando que el cuerpo es sistema de sistemas: un esquema que contiene embrionariamente las múltiples posibilidades del ejercicio de mi inserción en el mundo. Desde el cuerpo-sistema me abro al mundo, porque el mundo espacial y temporalmente está esbozado en el esquema del cuerpo.” (ECC, pág. 273.)

vivencia de éste no es en absoluto algo aislado en el tiempo de mi existencia y en el acontecer de la corriente de vivencias. Por el contrario, en su producirse retiene el resto mnémico depositado por todas las vivencias anteriores, especialmente por aquellas que están directamente vinculadas con su contenido por motivos de proximidad dinámica y relatividad semántica. Y, a su vez, en la medida en que el mismo fluir de vivencias es un fluir proyectado hacia el futuro, la misma vivencia de dolor de cabeza no es experimentada como estancada en el momento presente, como constituyendo un bloque eterno de duración, sino que en su duración se ejecuta la protención de futuras vivencias afectadas semánticamente por ésta actual. De tal manera que mi dolor de cabeza nunca es mero y simple dolor de cabeza, sino que siempre incorpora en sí mismo el peso del pasado vivido y la proyección del futuro por-venir.

Este nexo de unión entre todas las vivencias es un nexo generado, por tanto, por el hecho de que todas ellas están conectadas en la misma corriente dinámica. Si fuera posible vivir algunas de ellas como aisladas del resto, sin conexión, tal y como ocurre en la patología, su contenido quedaría estancado y absolutamente desconectado del resto. Pero, en un estado normal, todas nuestras vivencias están unidas entre sí en un único y mismo despliegue existencial. Y de ese suponer una única vida, un mismo «estar en proceso», es de donde procede su unidad total y sistemática³⁵⁷.

Pues bien, la *sinergia* es, por así decirlo, la *tendencia dinámica vinculante* presente en la unión de toda esa corriente de vivencias, el hilo fluido que conecta a todas las vivencias en una única y misma unidad y permite que vivencias con contenidos completamente diferentes, de distintas categorías y presentes en momentos espaciotemporales no inmediatamente contiguos, puedan, con todo, estar vinculadas entre sí por el hecho de pertenecer a una misma corriente de vivencias. La sinergia es, en este sentido, la *estructura de nuestra corriente de vivencias*: las une a todas ellas en una unidad y, al hacerlo, les otorga un lugar y un sentido correspondiente a éste, les aporta significatividad no sólo por lo que son en sí mismas sino por su relación conectiva con el resto y con la totalidad tomada como conjunto orgánico³⁵⁸. De hecho, es esta funcionalidad estructural de la sinergia la que permite hablar, precisamente, del cuerpo propio como conjunto orgánico, pues no habría órganos si estos operasen individualmente con indiferencia del resto. La sinergia es lo que permite, por tanto, que cada parte de nuestra vida subjetiva, incluyendo, por supuesto, en ella toda la dimensión corporal, asuma su lugar, sentido y función, la que hace posible que haya como tal un «todo» con sentido, y la que conecta todos los elementos para hacer posible un funcionamiento orgánico del conjunto como una única unidad. Es en este sentido en el que, como decíamos, la sinergia actúa como condición de posibilidad del esquema corporal.

La unidad sinérgica del esquema corporal es, en último término, la tendencia dinámica de conexión generada por la experiencia de continuidad y unidad de la duración encerrada entre límites que instituye al cuerpo como un cuerpo idéntico y unitario, y no como una dispersión de órganos y vivencias desconexos entre sí. Es esa continuidad de la duración de la corriente de vivencias la que hace posible la conexión de todas ellas en su flujo, pues de lo contrario cada vivencia permanecería aislada en su

³⁵⁷ “La vida de la conciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva– viene subtendida por un «arco intencional» que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad.” MM, I – III, p. 158 [I – III, pág. 153].

³⁵⁸ “La pertenencia a o la inclusión en una estructura hace a todos y cada uno de los elementos integrados en ella dependientes del sentido que a la estructura le corresponde.” ECC, pág. 56.

mismo darse fenomenológico, y no habría conexión alguna entre lo que vive una parte del cuerpo y lo vivido por otra, entre el pasado y el futuro, entre el «poder-hacer» de un sentido y el de otro, etc. En el seno de la duración que nos constituye «intensivamente» como cuerpo hay una unidad generada por la contigüidad de todas nuestras vivencias, y esa unidad genera una tendencia dinámica de conexión de todas ellas que, en su ejecución, se convierte en la sinergia que las une *de facto*.

Así entendida, la sinergia representa un concepto general; pero dentro de él podemos reconocer diferentes aspectos o ámbitos de aplicación de ella. Y el reconocimiento concreto y detallado de alguno de ellos puede indicarnos hasta qué punto su funcionamiento es condicionante de la vida subjetiva racional madura. Por esta vía, analizando en detalle la estructura general que supone la vivencia, podemos reconocer, en primer lugar, una «*sinergia perceptiva*», encargada de vincular y sistematizar la información recibida por los diferentes sentidos para configurar con ella vivencias perceptivas complejas e intersignificativas, que resultarían imposibles de no ser por ella³⁵⁹.

Es fundamental comprender la importancia que esta sinergia perceptiva posee para un funcionamiento normal de la conciencia. Los sentidos, por su propia naturaleza, son inconmensurables entre sí, de modo que, paralelamente, la información epistémica sensible percibida a través de ellos resulta igualmente inconmensurable y, en este sentido, imposible por sí misma de ser reunida en un mismo todo intersignificativo. Por necesidad esencial, nada hay que pueda relacionar, por ejemplo, el olor de una rosa con su tacto o su imagen visual. Esas tres percepciones resultan percepciones completamente independientes entre sí respecto del contenido epistémico que aportan de un único y mismo ente; y esta indicación ya es suficiente para comprender hasta qué punto nunca podríamos hablar de esa rosa tocada, vista y olfateada por separado como de una *misma y única* rosa si verdaderamente la información sensible permaneciese en esa inconmensurabilidad que le es esencial. Por el contrario, en lo inmediatamente experimentado por ser la derivación lógica de esa esencial inconmensurabilidad biográficamente original cada sentido accede a un mundo real distinto precisamente porque cada uno percibe su propio mundo. Tampoco puede pensarse aquí en una suerte de conversión o traducción de la información epistémica sensible de un sentido a la de otro, como si el contenido semántico de la imagen visual de la rosa pudiera ser volcado en su imagen táctil. La imagen visual de una flor es siempre visual, por mucho que *a posteriori* pueda llevar aparejada una sensación olfativa o táctil.

Esta independencia *a priori* entre los sentidos dificultaba profundamente la explicación del fenómeno psicológico de la sinergia perceptiva dentro de los esquemas metafísicos tradicionales que entendían el cuerpo propio y la conciencia desde la perspectiva del dualismo cartesiano. En esta concepción de la conciencia, ella es la que une intersignificativamente todos los procesos perceptivos del cuerpo en una sola percepción compleja. El problema de esta concepción cartesiana de la conciencia es que nos lleva a una percepción que posee cierto carácter mental teórico, y no corporal, pues la unificación de los procesos mentales, al llevarse a cabo en la *res cogitans*, no podría ser ya un proceso corporal, sino únicamente intelectual. Ahora bien, la percepción presenta un carácter corporal, pues la unión intersignificativa de los datos sensoriales sigue siendo un proceso llevado a cabo por el cuerpo en virtud de una unidad sinérgica.

En realidad, el hecho de que esa información epistémica sensible sea aportada

³⁵⁹ “La sinergia es la función y carácter de nuestra sensibilidad que, evitando la atomización de nuestra asunción de los datos, posibilita la unidad significativa de las experiencias mediadas por el cuerpo.” ECC, pág. 84.

independientemente por cada sentido dentro del continuo fluido de la corriente de vivencias permite, finalmente, la vinculación habitual entre esas vivencias por correlación y repetición. No hay, efectivamente, una vinculación esencial *a priori* entre el olor de una rosa y su imagen visual, pero sí hay una conexión empírica *a posteriori* que vincula ambas sensaciones de un modo continuo y constante dentro del seno de la subjetividad. Y esa vinculación, repetida suficientes veces, llega a generar un *hábito perceptivo-hermenéutico* que permite vincular una sensación con la otra a pesar de esa desconexión *a priori* entre ellas, hasta el punto de que la presencia de una de ellas puede generar la proyección virtual de la otra, por muy imposible que esto le sea por esencia aisladamente considerada. En último término, la experiencia, por repetición y continuidad de percepciones, produce en nuestra subjetividad un hábito tal, que lo que esencialmente constituyen mundos sensiblemente distintos vienen a convergir en un único mundo semánticamente complejo, en una única corriente sinérgica de percepciones alimentada por las sensaciones de varios sentidos. De este modo, una vinculación que surge mediante un proceso empírico *a posteriori* llega a convertirse, en el funcionamiento de la percepción, en una conexión *a priori* entre procesos de percepción sensible: los sentidos no tienen por sí mismos conexión entre sí, pero, gracias al hábito adquirido por experiencia, actúan y funcionan como si esencialmente estuvieran interconectados.

Esta sinergia perceptiva que acabamos de analizar *unifica*, por tanto, las *potencias perceptivas* de nuestros sentidos externos, y sus correspondientes vivencias, mediante hábitos hermenéuticos operantes, de modo que los sentidos ejecuten sus poderes perceptivos separados como si todos perteneciesen a un *mismo órgano receptor multisensible*³⁶⁰. La unificación de sensaciones inconmensurables entre sí no es algo inmediato ni intuitivo, sino que podemos conocer la constitución de un ente intersensorialmente percibido sólo gracias a que entre las distintas vivencias perceptivas la *acción única y continua* de nuestro cuerpo supone el eslabón de unidad dinámica que consigue vincular lo que por sí mismo nunca estaría vinculado.

Es más, esta capacidad unificadora no se reduce a los sentidos de la percepción externa. Nos hemos servido del análisis de estos para evidenciar de modo sencillo y expositivamente claro esta unificación sensible como producto de esa sinergia perceptiva. Pero análisis epistemológicos más detallados y profundos pueden igualmente mostrar que el mismo procedimiento de unificación sinérgica tiene lugar también *entre todas las facultades cognoscitivas* que constituyen nuestros poderes gnoseológicos. En último término, los sentidos externos sólo son la capa inferior y el punto de partida de una maquinaria mucho más compleja que, como ellos, se ejecuta, se distribuye y se organiza en función de la práctica que de ella hagamos. Desde este punto de vista, nuestros poderes gnoseológicos están, en lo que respecta a su sistematización, igual de expuestos a la habituación y sujeción empíricas que los sentidos. Y experimentan, por tanto, el mismo proceso de unificación sinérgica que los sentidos por los mismos motivos de constancia, continuidad y repetición. De ahí que el juicio sea capaz de operar sobre los materiales epistémicos del recuerdo y de la imaginación como si fueran materiales equivalentes entre sí, a pesar de su esencial disconformidad, y que la razón, como facultad superior gobernante, pueda unificar todos los procesos

³⁶⁰ “Si no existe una curva trazada, otra curva vista y, por último, otra curva sentida, es porque cada mundo sensorial es un mundo real y, consecuentemente, todos los mundos sensibles forman un único y mismo mundo.” FFC, III, p. 127 [III, pág. 138]. “Nuestra integración sensorial en el mundo por la percepción no es una integración atomizada a través de cada uno de los sentidos. Y no es atomizada, porque el cuerpo por el que se lleva a cabo no es tampoco una colección de órganos que funcionen con entera independencia el uno del otro.” ECC, pág. 277.

cognoscitivos en un mismo sistema semántico. En último término, la unidad funcional de nuestras facultades de conocimiento no es, por tanto, una unidad sustantiva *a priori*, no funcionan conectadas entre sí sin apenas trabas ni errores porque apriorísticamente estén funcionalmente determinadas para ello, sino que supone el producto empírico *a posteriori* de una acción unificadora sinérgica capaz de hacerlas operar entre sí de modo orgánico y sistemático como si, de hecho, estuvieran unificadas esencialmente³⁶¹. De nuevo podemos comprobar aquí cómo el funcionamiento epistemológico *a priori* de nuestra subjetividad encuentra, finalmente, unas raíces empíricas *a posteriori* en virtud del planteamiento genético adecuado de su institución. A través de la percepción no recibimos, entonces, puros datos sensibles, aislados e independientes, sino productos de una única y misma función o potencia perceptora; la cual, a su vez, está presente, no en un órgano o en otro, sino en la unidad cognoscente del cuerpo posibilitada por la conciencia unificadora y sinérgicamente sintetizada del esquema corporal.

Desde otra perspectiva, aunque en conexión directa con ésta que acabamos de analizar, podemos igualmente identificar, en el concepto general de sinergia, el ámbito más concreto y específico de aplicación de lo que podemos denominar una «*sinergia motriz*». Dicha sinergia es la encargada de establecer una unidad y sistematicidad en todos los movimientos y todas las acciones corporales que podemos ejecutar, en unión con la sinergia perceptiva que acabamos de describir, de tal manera que el cuerpo entero en su conjunto actúe como un *único agente*, a pesar de poder ser dividido en diferentes órganos capaces de actuar por separado.

El principio de funcionamiento de esta sinergia motriz es muy similar al de la sinergia perceptiva, si bien ahora aplicado al comportamiento práctico del cuerpo. Así, del mismo modo que los sentidos presentan por esencia una independencia entre sí que se traduce en una inconmensurabilidad de sus productos sensibles, exactamente lo mismo podemos afirmar de cada órgano fácticamente operante de nuestro cuerpo. En absoluto tienen relación las acciones que puedo ejecutar con mi pierna derecha con las que puedo ejecutar con mi cuello o espalda. No soy capaz de andar con mis manos, ni de palpar táctilmente con detalle con mis pies; no puedo inclinar mi cuerpo con la cadera del mismo modo que lo inclino con la parte superior de mi espalda; la flexión de la que es capaz mi hombro no es equivalente, ni física ni operativamente, a la de la que es capaz mi rodilla, y las acciones resultantes de ambas no tienen nada que ver entre sí. Cada órgano de mi cuerpo es capaz de ejecutar una serie de acciones que pueden perfectamente ser consideradas como específicas y exclusivas de ese órgano en la medida en que ninguno otro del cuerpo puede llevarlas a cabo. Incluso podemos reconocer esta misma desconexión *a priori* entre todos los órganos dobles simétricos que posee nuestro cuerpo: las acciones y percepciones que podemos ejecutar con nuestra mano izquierda no son idénticas a las que podemos ejecutar con nuestra mano derecha, en la medida en que la distinción ontológica entre ambas y la inversión del eje espacio-corporal transforman por completo el resultado funcional. Por ello, que pueda manejar perfectamente un tenedor con mi mano derecha, o escribir, o tocar el piano, no significa por sí mismo que sea capaz de ejecutar esas acciones con la mano izquierda simplemente por el hecho de que se trata de órganos que, por ser simétricos, debieran ser funcionalmente equivalentes entre sí. Como es fácil de comprender, la posición de los dedos, el equilibrio resultante entre ellos, su coordinación con el resto de la mano y del brazo no son equivalentes entre la mano derecha y la izquierda por culpa de la inversión del eje espacio-corporal. Sería necesario reflejar e invertir todos los componentes prácticos presentes en los movimientos de mi mano derecha y aplicarlos

³⁶¹ Puede comprobarse cuán alejado se encuentra este proceso genético de las explicaciones ofrecidas por Kant en las tres *Críticas* relativas a la unidad trascendental de las facultades.

según esa imagen invertida en la mano izquierda para poder alcanzar esa equivalencia. Y, sin embargo, ni siquiera esta comprensión teórica de la solución a dicho problema pragmático puede aportar como tal su efectiva aplicabilidad; lo cual, desde otro punto de vista, vuelve a indicarnos cuán alejados nos encontramos de una situación corporal entendida desde los criterios de un yo que gobierna teóricamente el cuerpo.

Lo que hace posible que se establezca la conexión orgánica de nuestro cuerpo es, de nuevo, la repetición y continuidad constantes entre nuestras vivencias corporales, en este caso entre las vivencias operativas. Esta conexión no consigue establecer ciertamente una equivalencia en los casos de órganos simétricos como el que acabamos de plantear como ejemplo, pero sí permite, en cambio, la experiencia conjunta y unitaria de todas las acciones desempeñadas por el cuerpo. Podemos entender mejor esta unidad sinérgica motriz con un ejemplo sencillo.

En este momento me encuentro sentado delante de mi escritorio, bolígrafo en mano, escribiendo estas líneas. Al escribir, mi mano derecha se desliza suavemente sobre los folios en los que escribo, mientras mi muñeca se posa ligeramente sobre la mesa. Sin ese mínimo apoyo el movimiento de mi mano sería muy distinto al que ahora ejecuto, ya que tendría que mantenerla en vilo, y ello dificultaría sobremanera el simple acto de escribir, además de acortarlo sensiblemente en el tiempo. De modo que entre el desplazamiento de mi mano y la posición de mi muñeca debe existir una *correlación operativa*: ambas deben actuar en común a pesar de ser miembros distintos que están ejecutando operaciones diferentes. Continúo escribiendo, y compruebo igualmente que mi muñeca no podría estar apoyada del modo como lo está sobre la mesa si mi brazo no presentara cierta flexión y no estuviera colocado en determinada postura e inclinación respecto del tronco del cuerpo. Podría parecer que esto no es así, y que la posición del resto del brazo no afecta al movimiento ejecutado por el conjunto «mano-muñeca»; y, sin embargo, una simple alteración del modo como el brazo se coloca respecto del cuerpo, de la inclinación de la flexión del codo, o una aproximación del hombro al escritorio, altera por completo mi capacidad de escribir. Gracias a eso puedo reconocer la *conexión funcional* entre los actos ejecutados por todos los miembros de mi brazo en el desarrollo de la actividad de escribir, que aparentemente es propia sólo de la mano. Alargando este experimento descriptivo podemos alcanzar a comprobar que, en último término, todos los miembros de mi cuerpo están colaborando en mi acto de escribir, incluso los más aparentemente lejanos a la mano que lo ejecuta directamente, y que en una primera aproximación aparentan estar funcionalmente desconectados de ella. La posición de mis pies, la inclinación de mi tronco, la posición y descanso de mi brazo izquierdo, la dirección de mi cabeza: absolutamente todas las partes de mi cuerpo juegan su papel, más o menos directo, más o menos determinante, en un acto que, en una aproximación simple, quedaría reducido a sólo una de ellas, en la medida en que la modificación de la situación práctica de cualquiera de ellas afecta al resto.

Lo que puede comprobarse en este ejemplo es que entre todos los miembros de mi cuerpo existe, en sentido estricto, un *equilibrio motriz operante*, que funciona como condición de posibilidad de todas las acciones que puedo ejecutar con mi cuerpo. Cada parte, cada órgano, juega su papel en ese equilibrio, y las acciones que cada una ejecute tienen consecuencias en las que deben ejecutar el resto. Un cambio en la reclinación de mis pies o en el modo como mis piernas se cruzan entre sí obliga al resto del cuerpo a reubicarse, a recolocarse, para obtener una nueva situación de equilibrio. En este sentido, lo que operativamente puede presentarse como órganos capaces de ejecutar acciones distintas muestra, con todo, bajo esa superficie de exclusividad operativa una conexión motriz, una sinergia organizadora, que funciona como la condición de posibilidad de cada una de las acciones que puedo ejecutar con mi cuerpo.

Esta sinergia motriz, en conexión con la sinergia perceptiva, genera un fenómeno corporal de vital importancia para la consideración de la identidad entre nuestra subjetividad y nuestro cuerpo propio que hemos sostenido al final del apartado anterior, ya que evidencia hasta qué punto la «unidad-hombre» que nos constituye e identifica está determinada por los límites fluidos y dinámicamente operantes de nuestra corporalidad. Dicho fenómeno es una marca precisamente de la fluidez presente en la determinación ontológica de esa identidad, mostrando hasta qué punto, por una parte, nuestra constitución no es estable ni definitiva, sino continuamente en proceso, y, por otra, en qué sentido dicha identidad se inscribe como un exceso generado en la superficie corporal.

El fenómeno al que nos referimos consiste en el hecho de que la sinergia motriz, que vincula, como hemos visto, los miembros operantes de nuestro cuerpo en una única unidad operativa, de tal manera que el cuerpo actúe siempre como un mismo agente a pesar de estar operando con órganos distintos y separados, es capaz de *interiorizar* en esa unidad sinérgica motriz generada como esquema corporal instrumentos externos a los límites del propio cuerpo, cuyo uso, sin embargo, mediante una vinculación constante y continuada, tiene repercusiones directas tanto en nuestras operaciones como en nuestras percepciones externas. Efectivamente, si nuestro propio cuerpo inscribe sus límites constitucionales en su superficie, siendo ésta la demarcación trascendental entre lo propio y lo ajeno, y estos límites se definen según procesos operacionales, en términos de un libre «poder-hacer», en ocasiones ocurre que algunos instrumentos extracorporales de los que nos servimos habitualmente para interactuar con el entorno o para aumentar nuestras capacidades perceptivas manifiestan una presencia tan constante en nuestra acción que, en cierto modo, llegan a interiorizarse en nuestro cuerpo y a formar parte de nosotros mismos.

El ejemplo tradicional por antonomasia que ilustra este fenómeno es el del bastón de ciego. Un ciego, como cualquier vidente, posee una capacidad perceptiva táctil circunscrita a los límites de su cuerpo. Sin embargo, el uso continuado y prácticamente ininterrumpido del bastón como guía para percibir “táctilmente” objetos que se encuentran más allá de su alcance corporal llega a generar una conexión operante entre los movimientos del bastón y los movimientos de su brazo, así como entre las potencias perceptivas de su brazo y los efectos dinámicos del bastón en su relación con el entorno, que convierte al bastón en un apéndice artificial de su brazo; casi podríamos decir que su brazo se extiende más allá de sí mismo y alcanza a percibir y operar con el propio bastón como si fuera un órgano corporal más. Merleau-Ponty llega a señalar que las vibraciones presentes en el bastón en su choque con lo externo se perciben como sensaciones táctiles propias de la mano y del brazo, de modo que, llegado cierto punto de habitualidad y familiaridad, no hay distinción, para el ciego, entre palpar el obstáculo del camino con el bastón o hacerlo con la propia mano. En este caso, los límites del cuerpo propio se han ampliado, gracias a la intervención conjunta de la sinergia motriz y de la sinergia perceptiva, hasta incluir dentro de los poderes corporales que nos constituyen como corporalidad una potencia perceptiva artificial que, en sentido estricto, no nos pertenece, sino que es una capacidad instrumental del bastón.

El ejemplo del bastón de ciego es paradigmático por su evidencia ilustrativa. Pero, por supuesto, a diario poseemos multitud de ejemplos cotidianos que confirman el mismo fenómeno. El propio ejemplo del bastón de ciego nos remite irremediabilmente a las personas con alguna parte de su cuerpo sustituida por un reemplazo artificial; no necesariamente sólo un miembro superior o inferior, sino también un hueso, una cadera, la dentadura, un pecho, etcétera: todos esos apéndices son entidades externas artificialmente añadidas a nuestro cuerpo, y llegan a formar parte de la unidad del

esquema corporal en virtud de que operan funcionalmente como un miembro más del cuerpo. El mismo fenómeno se confirma, como también ilustra Merleau-Ponty, en la conducción de cualquier tipo de vehículo. Cuando conduzco un coche, mi capacidad motriz se extiende a los contornos del vehículo, y entonces me muevo y controlo todos los movimientos del vehículo insensiblemente atendiendo no a mi integridad corporal, sino a la del vehículo. Me comporto como si adoptase una coraza que multiplicase mi volumen corporal, de tal forma que cualquier acción ejecutada por mí tuviera que tener en cuenta los nuevos límites de mi presencia. De lo contrario, como ocurre durante el aprendizaje de la conducción, cualquier movimiento con el vehículo estaría sometido a golpes y choques con los cuerpos externos por culpa de no saber coordinar los movimientos con el volumen del coche³⁶². Este mismo ejemplo nos remite, a su vez, a otro aún más inmediato y cotidiano: el de la ropa que vestimos todos los días. De forma insensible hemos interiorizado en nuestra capacidad motora y perceptiva el añadido artificial que supone sobre nuestro cuerpo la capa extra de ropa que afecta tanto a nuestro volumen como a nuestra capacidad motora y perceptiva. Así, cuanto más habitual es una prenda, como las que usamos diariamente, más fácilmente nos desenvolveremos con ella como si efectivamente no la lleváramos puesta o no fuera algo separable de nosotros, mientras que cuanto más esporádico sea su uso, o más extraña su figura, como la de un abrigo especialmente grueso, más difícil nos resultará movernos y actuar con normalidad mientras lo usemos.

Todos estos ejemplos, y muchos más que fácilmente podríamos igualmente citar, remiten al mismo fenómeno: la constitución ontológica fluida de los límites de nuestro cuerpo propio como resultado de su dinamicidad esencial y de la unidad sinérgica de nuestra capacidad motora y perceptiva. Nuestro cuerpo no es un ente sustancial, sino que fluye, se transforma, se multiplica y se divide en función de cómo actúa y del poder que posee³⁶³. Está en continua y sistemática renovación y redefinición: no permanece cuerpo, sino que deviene cuerpo una y otra vez, continuamente, sin cesar³⁶⁴. El cuerpo que somos siempre actualmente, aquí y ahora, es el resultado de una producción constante en la superficie, es el acontecimiento explosivo de una génesis indefinida que ocurre bajo la superficie según procesos motrices y perceptivos, y que también nos genera a nosotros mismos, como sujetos, como el resto subjetivo excretado en esa superficie. El ser de mi cuerpo, y, por ende, mi ser, lo que soy, alcanza hasta donde alcance mi poder, y, por tanto, se reconfigura continuamente en las transformaciones

³⁶² El ejemplo de la conducción de un vehículo confirma igualmente, por otra parte, la necesidad de la representación objetiva de los límites del cuerpo en el proceso de su institución, que analizamos anteriormente. Pues, efectivamente, al inicio del aprendizaje de la conducción toda acción realizada está guiada determinadamente por la representación objetiva de los límites del vehículo, hasta que tales límites objetivos son operacionalmente instituidos como la figura del ente móvil, y entonces su representación objetiva deja de ser necesaria por estar esos límites incorporados ya en la unidad motriz que construimos en nuestra conexión sinérgica y operativa con el vehículo.

³⁶³ “Los límites del cuerpo [*Körper*], pensado ópticamente como mera extensión, no coinciden con los límites del cuerpo [*Leib*] pensado óptico-ontológicamente de manera extásica porque «estamos siempre más allá del cuerpo [*Körper*]». (...) Ante la pregunta sobre el límite del *corporar*, Heidegger indica que «es el horizonte del ser en el cual permanezco. Por ello el límite del *corporar* cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia.» Xolocotzi Yáñez, Ángel, “*Dasein*, cuerpo y diferencia ontológica”; FCHC, págs. 138-139; citando: SZ, Stn. 134-135 [pág. 157].

³⁶⁴ “Nuestra imagen corporal tiene, pues, una frontera móvil, fluctuante. Por eso hablar del esquema corporal resulta una expresión demasiado rígida. No tenemos una imagen del cuerpo, sino que ésta se está continuamente haciendo y deshaciendo, pasando de lo ignorado a lo olvidado. Y dejándonos sólo una ligera franja del mudable presente.” CC, I, pág. 64.

que experimenta mi «poder-hacer»³⁶⁵. Puede ser por ello que se extienda relacionamente más allá de mi mano como mero ente extenso, o, a la inversa, que ni siquiera llegue a mi hombro. Por eso, como ya anticipamos, nuestro cuerpo, más que un ente, es un poder, es más una capacidad que una entidad objetiva. La definición de ente como «ser-entre-límites» se aplica a nuestro cuerpo según esa concepción semántico-funcional de esos límites entitativos: la constitución ontológica del cuerpo carece de una delimitación entitativa estática, pues su límite constitutivo es potencial, funcional, en esencia dinámico, y no estático-entitativo. El cuerpo propio es «poder ser» porque sus límites no son fijos, están en perpetuo fluir afectados por nuestra acción³⁶⁶. Esto implica igualmente, como más adelante analizaremos con más detalle³⁶⁷, que la intencionalidad que estructura la dinámica de nuestras vivencias nunca puede ser mera intencionalidad (teórica o representacional), nunca es simplemente un proceso meramente subjetivo, sino que es subjetivo-carnal, esto es, la *intencionalidad operante* de un «*ego corpus*».

La última dimensión específica que podemos concretar dentro de la estructura general de la sinergia corporal-subjetiva es la de la «*sinergia temporal*»; también a ella hemos remitido anteriormente por necesidad sin haberla precisado conceptualmente de modo adecuado. Así, la sinergia ejecuta la función unificadora que estamos analizando no sólo en la unidad epistemológica de nuestras facultades cognoscitivas, y en la unidad motriz de nuestros órganos corporales, sino que también ejecuta una unificación temporal en la duración del fluir mismo de la corriente de vivencias que constituye el material de nuestra subjetividad.

La corriente de vivencias que nos constituye subjetivamente, en la que queda incorporada automáticamente cada una de las vivencias que ejecutamos como una gota más de la corriente fluvial, supone una sola corriente de vivencias, y no múltiples (en los casos libres de patologías al respecto), no sólo por el hecho de la continuidad biográfica presente entre todas las vivencias que la componen, aludida por nosotros cuando analizamos la cuestión de la identidad del yo como contraargumento de la unidad metafísica «cuerpo objeto-cuerpo vivido»³⁶⁸. Efectivamente, detrás de la vivencia actual siempre espera una nueva vivencia que viene a ocupar su lugar en el presente, y la continuación ininterrumpida en este juego de sucesión es lo que caracteriza nuestra vida como despliegue de experiencias, de tal manera que parece que podríamos considerar nuestra vida como un conjunto único total simplemente remitiéndonos a ese proceso de alternancia y sucesión de vivencias. Sin embargo, dicho proceso no es suficiente por sí mismo para aportar la verdadera unidad de nuestra biografía debido a la *omnipresencia del momento actual*, del presente. Nuestra atención se ve esencialmente colmada siempre por la vivencia actualmente ejecutada. Necesariamente nuestra atención siempre tiene una vigencia instantánea y actual, y cualquier contenido pasado o futuro al que podamos atender sólo es traído a la conciencia como objeto de nuestra atención en la medida en que, a pesar de su divergencia temporal con el presente, lo hacemos, sin embargo, actual: es *ahora* cuando recuerdo mi infancia, es *ahora* cuando pienso en mi vejez. El presente domina por completo el acontecimiento de las vivencias que componen esa corriente biográfica, y si la unidad de ésta se debiera al simple acontecimiento sucesivo de vivencias, entonces,

³⁶⁵ “El límite del corporar (...) es el horizonte del ser en el cual permanezco. Por ello el límite del corporar cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia.” SZ, St. 113 [pág. 135].

³⁶⁶ “La consciencia mantiene detrás suyo las síntesis efectuadas, éstas son aún disponibles, podrían ser reactivadas, y es en calidad de tales que se reanudan y superan en el acto actual.” FP, pág. 151.

³⁶⁷ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 2.4.

³⁶⁸ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.2.3.

trágicamente, para nosotros no existiría ninguna corriente de vivencias ni, por tanto, ninguna unidad biográfica. Por el contrario, estaríamos irremediablemente abocados a un perpetuo presente, experimentando siempre las nuevas vivencias como eternas, e ignorando el hecho de que cada una supone una vivencia distinta de la anterior y de la posterior, en la medida en que para ser conscientes de esa sucesión entre unas vivencias y otras es necesario percatarse del cambio a través del recuerdo de lo que fue como divergente de lo que es³⁶⁹.

Este fenómeno que describimos no es nuevo en nuestra investigación. Ya atendimos a él, aunque como mero apunte conceptual, cuando, en el capítulo anterior, describimos la situación de nuestra subjetividad en su situación originaria, cuando está dominada por la forma absoluta de la conciencia³⁷⁰. En efecto, señalábamos en ese punto que la conciencia no era consciente del fluir del tiempo, por mucho que, innegablemente, el tiempo fluyera en ella, ya que la omnipresencia abarcante de la vivencia actual le impedía atender al paso de una vivencia a otra. Ahora remitimos al mismo fenómeno, pero atendiendo no a su causa metafísica, la indiferenciación presente en la atención de la conciencia, sino a la necesidad epistemológica de un elemento temporal identificativo que nos permita ser conscientes del paso de una vivencia a otra.

Si esto no ocurre, es decir, si no vivimos irremediablemente sumergidos en un eterno presente, insensibles al fluir del tiempo y a cualquier duración, a pesar de los evidentes cambios y sucesiones en los contenidos de nuestras vivencias, es porque su mismo fluir aporta como efecto dinámico la solución a esa situación. Así, si bien la vivencia actualmente ejecutada siempre es vivida como presente, y experimentada tal y como es actualmente ejecutada, sin embargo la repetición de vivencias semejantes entre sí (según aquel «parecido de familia» wittgensteiniano al que ya aludimos) produce un efecto dinámico en forma de *resto mnémico* que genera un eco temporal en la actual vivencia; de modo que cuando una vivencia semejante acontece es experimentada como *siendo más* de lo que fenomenológicamente es. Después de visitar cincuenta veces el mismo lugar ya no lo visito simplemente tal y como es, sino que mi vivencia actual estará teñida de un resto mnémico referente a las vivencias pasadas que es activado por la semejanza de éstas con la vivencia que actualmente me ocupa, y cuya semejanza hace posible precisamente la presencia de ese eco. De tal manera que en mi actual visita yo viviré el momento como siendo más que la actual presencia, como incorporando en su sentido elementos externos a lo fenomenológicamente constatable como presente. Se trata, a fin de cuentas, de una esencial *retención* semántica presente en la vivencia actual como efecto de una síntesis temporal ejecutada por semejanza entre ella y las vivencias pasadas que, de no ser por esa semejanza que activa el resto mnémico, quedarían relegadas al olvido perpetuo y a la tiranía de lo actual.

De este modo, el simple fluir de vivencias no es, por tanto, nunca “simple fluir”: su carácter dinámico hace posible la instauración de una retentiva semántica que permite que el presente esté preñado de un pasado al que queda anclado cada vez con más fuerza por contigüidad y semejanza, hasta que, finalmente, la fuerza sinérgica de unión entre el presente y el pasado vincula por completo la corriente de vivencias y

³⁶⁹ En el tratado segundo de *La genealogía de la moral* Nietzsche argumenta acerca de esta esencia olvidadiza del ser humano, afirmando que por esencia (y necesidad fisiológica) las vivencias fluyen por nuestra conciencia y son sistemáticamente olvidadas para poder posibilitar precisamente su flujo, sin que ninguna de ellas permanezca estancada en él como un recuerdo imborrable que haga imposible la conciencia del tiempo no por el paso ininterrumpido, sino precisamente por la detención absoluta del fluir de vivencias (cfr. Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke (KSA). Band 5: Zur Genealogie der Moral*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 2007, II - §3 [Edición española: *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual, II - §3]).

³⁷⁰ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.1.

convierte al momento actual en el último eslabón de la cadena. Nada de esto sería posible si las vivencias actuales fueran consideradas estáticamente sólo en su contenido fenomenológico: lo que hace posible la síntesis temporal es el carácter fluido de la subjetividad, que genera *tendencias dinámicas a la repetición*, restos mnémicos capaces de ser activados en el futuro porque son retenidos en el presente.

Ese mismo efecto dinámico está presente, igualmente, en la generación de una *protención* como proyección del pasado y del presente hacia el futuro. Así, la misma conciencia del paso, del devenir temporal, que se genera en la constatación de un pasado acumulado evidencia igualmente el hecho de que las vivencias presentes se convierten en pasadas y retenidas justamente porque son sustituidas sistemáticamente por nuevas vivencias, en un ininterrumpido fluido de alternancia pasado-presente-futuro. La constatación de este devenir introduce en nuestra vivencia de la duración, por tanto, una proyección hacia el futuro como la continuación dinámica de la vivencia actual: el momento presente no es eterno ni estático, está en perpetuo devenir hacia algo porvenir, y ese estar abocado a su sustitución es interiorizado por nosotros como el hábito de una proyección al futuro.

En este sentido, el momento actual, finalmente, nunca es mero presente. O, dicho de otro modo, *el presente lo es a fuerza de ser mucho más que presente*³⁷¹. Ya que, si sólo fuera presente, entonces sería, en realidad, eterno, y, por tanto, no sería siquiera presente. El reconocimiento hermenéutico de la vivencia actual como tal es el resultado de un proceso habitual de repetición y unificación sinérgica, de modo que el instante actual es necesariamente recopilación retentiva del pasado y proyección protentiva al futuro. El presente, desde esta perspectiva, *totaliza la experiencia de la duración*³⁷² como vivencia del tiempo al convertir el instante actual en el producto dinámico de un pasado que lo determina en su ser desde los restos de lo que fue y de un futuro que lo abre a su interpretación cambiante desde la proyección de lo que será, en un *eterno retorno* que constituye la *esencia dinámica del instante actual*: se trata del punto fijo de referencia temporal que queda establecido en la «síntesis activa» de la conciencia como eje dinámico de las vivencias en su flujo³⁷³. La experiencia del tiempo, en su esencia, es siempre más que simple fluir de vivencias: es la vivencia del efecto del pasado como *hábito de proyección al futuro*³⁷⁴.

Esta misma sinergia temporal, como no podía ser de otro modo, tiene igualmente efectos determinantes para la constitución de nuestra identidad, en tanto que estructura de funcionamiento de nuestra subjetividad. En efecto, si la vivencia actual es el resultado de un proceso habitual de repetición, de modo que el instante actual recopila

³⁷¹ “El presente viviente es la estructura que hace posible el permanente fluir de los presentes pasajeros al permanecer a través de los cambios.” FP, pág. 101.

³⁷² “La conciencia de un presente concreto encierra en sí la conciencia de un lapso retencional del pasado y que, al llegar a su término el presente concreto, le tiene que seguir un pasado retencional, concreto y fluyente. Lo mismo vale respecto del porvenir: (...) a toda vivencia que aparece en el fluir vivencial le corresponde un horizonte de expectativa originaria, aun cuando del todo vacía, una expectativa (*protención*) al principio puramente pasiva. O sea, que a la conciencia de un presente concreto le corresponde no sólo el lapso retencional del pasado, sino de igual modo el futuro protencional, si bien totalmente vacío.” EJ, I – II, §23, St. 122 [I – II, §23, pág. 120].

³⁷³ “La conciencia perceptiva tiene la característica, por tanto, de una unidad fluida. El análisis de los momentos actuales dentro de esa unidad representa una abstracción a partir de su unidad temporal formal.” Sandmayer, Bob, *Husserl’s Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*, Routledge, New York, 2009, p. 82.

³⁷⁴ “Todo lo que se ha vivido deja un legado a la corriente de vida anímica al impactar lo que se vive actualmente y contribuir a crear *disposiciones singulares* que orientan lo que está por venir.” Illescas Nájera, María Dolores, “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl!”, FCHC, pág. 23. El subrayado es nuestro.

necesariamente el pasado retenido y proyecta el futuro protendido, entonces esa proyección afecta, de modo sinérgico e intersignificativo, a todo mi ser, en la medida en que lo vivido en todas y cada una de las vivencias que componen mi biografía se interrelaciona a través de la unidad generada por esa sinergia temporal. De esta forma, la sinergia temporal permite un aprendizaje empírico en el que lo adquirido como poder va más allá de lo que fácticamente se ha dado como material empírico en las vivencias, es decir, a lo que de hecho hemos podido aprender en cada una de esas vivencias aisladamente consideras. En este sentido, el dinamismo del cuerpo representa la condición de mi desenvolvimiento práctico pasado, presente y futuro como resultado de esa sinergia temporal. Así, el modo como cojo el lápiz para escribir no es sólo el producto dinámico del aprendizaje generado en los actos en los que, específicamente, he utilizado un lápiz, sino que en esa potencia práctica que poseo influyen igualmente las vivencias, y los respectivos poderes adquiridos, de agarrar vasos y tazas, tocar el piano, sostener un tenedor y un cuchillo, etc. Las asociaciones habituales establecidas en el curso de las vivencias no afectan sólo a los contenidos semánticos de las vivencias que han hecho posible esas asociaciones, sino que esos contenidos semánticos se proyectan igualmente de forma virtual por todo el flujo de conciencia gracias a una *intencionalidad longitudinal u horizontal*, ejecutando efectos en vivencias que nada tienen que ver con las vivencias que los contienen. En la medida en que todas mis vivencias corporales están intrínsecamente vinculadas entre sí, tanto *verticalmente* en la unidad orgánica de mi cuerpo, como *horizontalmente* en la unidad temporal de mi corriente de vivencias, cada vivencia aisladamente considerada se enriquece, por semejanza y continuidad, con lo vivido en el resto de vivencias, de tal manera que, al final, el producto resultante de ese aprendizaje, el poder motor del que soy capaz después de esas experiencias, incluye una complejidad funcional mucho mayor que la que sería estrictamente resultante de las vivencias particulares vinculadas directamente con la acción aprendida.

Es más, la unidad sinérgica de la corriente de vivencias permite igualmente, por los mismos motivos, incluir en el aprendizaje operante de nuevos poderes *todos los materiales epistémicos* que semánticamente puedan estar relacionados con el poder a adquirir, aunque dichos materiales no tengan como referencia acciones ejecutadas por el propio sujeto que está realizando ese aprendizaje, sino que supongan acciones realizadas por otros. En mi forma de agarrar el lápiz influyen, tanto mis propias acciones operativamente semejantes con el acto concreto de agarrar el lápiz, como el modo como he visto que otras personas llevan a cabo esas mismas acciones. La postura que adopto al caminar no es, de hecho, directamente resultado de un ejercicio de autodeterminación, sino que refleja conductualmente el modo como veo caminar a todos los demás. La conexión semántica entre los contenidos de conciencia de mis vivencias que posibilita la unidad sinérgica de su corriente permite que la semejanza entre contenidos sea igualmente causa de una imitación de los actos ajenos. De manera que, en sentido estricto, *yo no soy sólo yo*, mi identidad personal no me representa exclusivamente a mí mismo, sino que en mí siempre hay mucho más que yo, siempre están presente los otros como elementos que funcionalmente están cooperando codeterminando mi forma de ser y de hacer.

Y estos ejemplos de comportamientos y hábitos prácticos que definen nuestro «ser-en-acción» no se limitan al campo de lo «exclusivamente» corporal, en el que aquello que se imita e interioriza es objetivamente observable, sino que también podemos, por esta vía, encontrar ejemplos «puramente» subjetivos en el campo del ejercicio intelectual que responden a la misma lógica de adquisición. A fin de cuentas, también las capacidades gnoseológicas que somos capaces de desplegar y actualizar

son, en último término, poderes de acción, aunque ésta sea intelectual, y no inmediatamente material. Por lo tanto, en sentido estricto, nuestra manera de hablar, la comprensión semántica de nuestro lenguaje, nuestra forma de juzgar y valorar, las reglas de aplicación de la matemática y la geometría...: todas esas potencias intelectuales están adquiridas, mediatizadas principalmente a través del lenguaje, por asimilación de lo vivido en vivencias pasadas tanto personal como intersubjetivamente, dando como resultado la acción actual³⁷⁵. El instante presente de nuestra subjetividad es el precipitado de toda una vida previa de aprendizaje por práctica y asimilación.

Los tres sentidos específicos de sinergias analizados, tomados como ilustraciones concretas de la funcionalidad de la estructura general de la sinergia presente en nuestra subjetividad, ofrecen, por tanto, un mismo resultado: la constitución actual de nuestra subjetividad, metafísicamente considerada en su ser, es el *producto* de todo un complicado proceso dinámico de gestión, distribución, aprendizaje y resignificación de *todas nuestras vivencias*³⁷⁶. En este sentido, la identidad que podemos reconocer en nosotros mismos, la identidad que nos constituye ontológicamente en nuestro ser, no es la de una entidad *quiditativa*, sustancial, es decir, no es una identidad entitativa que posea tal carácter por permanecer estable e idéntica en el tiempo; antes bien, ante el proceso genético y sinérgico de constitución de esa identidad es necesario afirmar que nuestro ser, más que un ser sustancial, supone un *ser habitual*: somos aquello a lo que nos hemos habituado a ser³⁷⁷.

Efectivamente, nuestro ser es el hábito que surge por la encarnación como poder-ser de la memoria ontológica implícita que experiencias pasadas han ido depositando en la corriente de vivencias que compone el material de nuestra subjetividad. La intencionalidad vertical reúne y unifica todas las vivencias presentes en la corriente de vivencias según las tres categorías funcionales de la sinergia, y la intencionalidad horizontal precipita ese producto sinérgico dentro del flujo temporal global como mi identidad. De este modo, cualquier vivencia actual, ya sea una vivencia activa práctica corporal o intelectual, o una vivencia de experiencia pasiva de cualquier tipo, incorpora, en el modo de vivirla, todo el recuerdo ontológico de lo ya vivido previamente por nosotros, que determina la configuración, el sentido, la ordenación orgánica y el despliegue práctico de esa vivencia, de manera que el orden y lugar que le otorgamos en nuestra vida, su sentido, el modo como la ejecutamos y la estructura interna de esa ejecución son elementos formales que han surgido de los restos sinérgicos de toda nuestra biografía anterior³⁷⁸. Nuestra subjetividad actual es, desde esta perspectiva, el «poder-ser» que se ha depositado constitutivamente como una memoria biográficamente generada por repetición y hábito, y que, en tanto que hábito, despliega una tendencia a su misma repetición en el futuro, proyectando así una identidad en perspectiva de nuestro ser que se confirmará en la ejecución efectiva de esos mismos hábitos. Todas

³⁷⁵ “Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe. Band 8: Über Gewißheit*, §§128-129.

³⁷⁶ “Las síntesis asociativas del presente prefiguran el relieve del campo hylético que, no sólo motiva el volverse efectivo del yo en el momento actual, sino que envía rayos hacia todo el curso. Por su carácter fundante, esta dimensión sintética recibe el nombre de proto-asociación [*Ur-Assoziation*].” FP, pág. 112.

³⁷⁷ “No es por el recuerdo, es decir, por la mediación del tiempo, como se agrupa en una sola unidad todo el conjunto de actos y movimientos realizados o ejecutados por los poderes fundamentales de mi propio ser. Esta unidad de mi ser a lo largo del tiempo constituida por la memoria requiere un fundamento. Tal fundamento es el hábito.” FFC, III, p. 138 [III, pág. 148].

³⁷⁸ “Rigurosamente descrito, el aprendizaje no aparece por otra parte como la adición a las conductas antiguas de ciertas conexiones determinadas entre tales estímulos y tales movimientos, sino como una alteración general del comportamiento que se expresa en una multitud de acciones cuyo contenido es variable y constante la significación.” Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, II – III, ps. 105-106 [II – III, pág. 144].

mis capacidades, todas las estructuras de funcionamiento epistemológico que definen mi subjetividad, todo aquello que me constituye y que me identifica en mi ser, son *latencias habituales* del flujo de vivencias de mi conciencia, que se mantienen en un poso virtual mnémico como potencias, y que se reactualizan continuamente como influjos direccionales de los actos actuales. Mi ser, por tanto, es el «poder-ser» que surge como tendencia inercial de una vida previa de la que me adueño sinérgicamente de forma global en cada una de mis vivencias actuales, y que, gracias a ello, puedo redirigir a voluntad.

2.4 – «Yo puedo»: la potencia como horizonte de la intencionalidad.

El análisis de la sinergia como estructura del funcionamiento de nuestra subjetividad encarnada ha dado como resultado una nueva confirmación del concepto metafísico de la «unidad-hombre» entendida como «*ego corpus*» que hemos defendido desde el inicio de este capítulo. Esta nueva confirmación de la necesidad de una consideración encarnada de la subjetividad ha venido de la mano de una tesis que ya hemos encontrado como conclusión de otras vías de nuestra investigación, a saber: que la subjetividad, en su esencia, no es sustancia, sino «poder». Yo soy hasta donde alcanza mi libre «poder-ser», y dejo de ser allí donde ya no poseo poder directo sobre lo dado fenomenológicamente en mis vivencias. Mi ser, en este sentido, alcanza hasta donde puedo decir “mío” en base a lo que puedo y no puedo³⁷⁹. El análisis de la sinergia nos ha mostrado que este poder de posesión se distribuye en todas las dimensiones posibles de nuestra subjetividad, tanto la específicamente física como la más subjetivamente intelectual, así como en la espacial, motora y temporal. La subjetividad está, por tanto, ligada al concepto de «lo-que-puedo» [*was-ich-kann*].

Nuestro cuerpo propio, como veremos a continuación, se presenta como la encarnación de todas aquellas potencias de las que estamos convencidos somos capaces de actualizar. Mi brazo, por ejemplo, no es mío, ni forma parte de mí, ni se constituye en general como brazo, en tanto que el «objeto-brazo» que soy capaz de instituir representacionalmente mediante procesos teóricos. Como vimos, tal representación objetiva del cuerpo es necesaria para su institución como cuerpo propio, pero su necesaria correlación dual con la inmanencia corporal vivida determina el carácter meramente instrumental de ese procedimiento representacional. En cambio, mi brazo es vivido por mí como brazo allí donde puedo ejecutar poderes como «mover la mesa», «mantener el equilibrio», «abrazar», etc.; poderes de los que estoy plenamente convencido que, en circunstancias normales, puedo actualizar y desplegar sin problema, y cuya consciencia latente de posible actualización define precisamente la forma en que vivo y soy mi corporalidad. Lo contrario, la pérdida de esa consciencia potencial, es la patología, en la que, de hecho, mi poder no llega a actualizarse, y, con ello, pone en peligro toda la estructura constitutiva de mi subjetividad.

Esta concepción del «*ego corpus*» como síntesis sinérgica y constitutiva de potencias latentes no podría en absoluto ser sostenida dentro del ámbito tradicional de la explicación cartesiana del dualismo mente-cuerpo. Pues en ella el cuerpo es una entidad material más, pasiva, inercial, que, como tal, no es capaz por sí misma de cambiar su estado, y que, por lo tanto, carece evidentemente de toda potencia según este sentido dinámico. En la ontología cartesiana el cuerpo puede ser pasivamente afectado, pero no posee por sí mismo ningún poder activo de afectar. Para Descartes, toda potencia de este tipo reside por completo en la *res cogitans*, ya que ella es la que, gracias a su libertad,

³⁷⁹ “Lo mío, en tanto que el conjunto de objetos intencionales prácticos trenzados en y por la circunstancia, puede cubrir totalmente el ámbito de la subjetividad.” PAP, pág. 242.

posee voluntad de acción. Sin embargo, como hemos podido comprobar en varias ocasiones, el absurdo conceptual que supone la afirmación de que es una sustancia espiritual, inextensa y descarnada, la que, sin embargo, posee el poder de mover el cuerpo evidencia suficientemente dónde reside el error de ese planteamiento dualista. La solución a esa contradicción, como hemos demostrado, pasa por la unificación metafísica mediante procesos dinámicos de institución de la subjetividad y la corporalidad en una misma y única unidad metafísica compleja.

De hecho, la misma consideración del cuerpo propio como agente de sus propias potencias mecánicas rechaza por sí misma cualquier posibilidad de una conciencia descorporeizada, alejada completamente de lo que el cuerpo puede o no puede hacer, y reclama, en cambio, una concepción de la subjetividad encarnada en la que incluso las potencias mecánicas del cuerpo son igualmente constituyentes de nuestro ser subjetivo; imposibilitando, por tanto, en su misma consideración el dualismo metafísico. Es más, si, a pesar de las deficiencias localizadas en el dualismo cartesiano, mantuviéramos, con todo, esa distancia metafísica, y le reconociéramos al cuerpo propio, sobre la base de esas ubiestesias, una naturaleza igualmente activa y potencial, en el intento de solucionar el defecto de su pasividad, con todo el resultado seguiría resultando incongruente con lo fenomenológicamente experimentable. Pues yo, como «poder-ser», me identifico tanto en mis poderes como en los poderes de mi cuerpo, incluso en aquellos de los que no tengo plenamente consciencia.

Es cierto que mi cuerpo puede cosas que escapan a mi control. Jamás conseguiríamos perseverar biológicamente si todos los procesos corporales de la circulación de la sangre, la respiración, la digestión, y similares, dependieran de nuestra capacidad atenta de acción. Todos esos procesos son potencias prácticas que el cuerpo posee por sí mismo como «máquina corporal», y su funcionamiento y equilibrio homeostático es poder exclusivo suyo. Sin embargo, si, aludiendo a esa independencia corporal relativa a esos poderes, alguien pretendiera mutilarlos, desde la defensa de que, al ser específicos del cuerpo, no determinan mi ser subjetivo, mi respuesta sería energicamente negativa: es cierto que yo no tengo un poder directo sobre esos poderes corporales, que no puedo controlarlos deliberadamente parcial o completamente, pero, a pesar de ello, me identifico igualmente en ellos, puesto que son poderes de un cuerpo en el que yo soy y cuyo ser es el mío. En sentido estricto, esos poderes corporales no son míos, pero, finalmente, estoy plenamente convencido de que tales poderes existen en mí y cuento completamente con ellos como partes integrantes de mi «unidad-hombre». Nuestra subjetividad, por tanto, debe ser entendida como «*ego corpus*» en tanto que la institución de poderes colectivos sinérgicos, según la constitución biológica y orgánica de un poder que se hace carne en su efectuarse³⁸⁰.

El cuerpo propio es, por tanto, una *presencia virtual* más que una actual: es lo que podemos ser, más que lo que actualmente somos³⁸¹. De hecho, nuestro mismo ser no supone una *quididad* cerrada, estática, sino que está en continua y fluida

³⁸⁰ “La capacidad (...) es la *emergencia* del todo, es la manifestación de la vida, del *bios* que no es mecánico, sino *impulso*. (...) La vida (...), antes que una función, es proyección del poder ser. (...) Su movimiento no es medida ni tiene espacio, no ocupa un lugar; su espacio es posibilidad de ser y su tiempo el mismo instante del que vive y al que se encamina. Por eso, pensar la vida no es posible a partir de una representación, sino que es factible sobre la base de una indicación que *abre camino*.” Mendoza Valdés, Rubén, “*Bios* y *ethos*: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte del pensamiento heideggeriano”; FCHC, pág. 175.

³⁸¹ “El existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto [*Gegenstand*] que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto [*Gegenstand*] cerrado en sí. Más bien este existir consiste en «meras» posibilidades-de-percibir, óptica y táctilmente no aprehensibles, que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta.” SZ, St. 3 [pág. 23].

determinación y constitución en función (literalmente) de lo que podemos ser. La estructura dinámica de la identidad y proyección que genera el cuerpo propio funciona mediante una síntesis virtual del pasado experimentado y del futuro proyectado, de tal manera que nuestro presente ontológico siempre está más allá de sí mismo, abierto a la posibilidad virtual de la actualización de un poder que nos define, y cuya realización igualmente está enraizada en el pasado y dirigida hacia un futuro. Nuestro cuerpo, en este sentido, *funciona*, más que existe: posee una *presencia funcional*, más que una existencia entitativa. Es lo que podemos vivir con él, y, por eso, no lo vivimos como un objeto del que servimos para actualizar intencionalidades, sino más bien como el campo de fuerzas, tensiones, impulsos e intencionalidades que actualizamos. De nuevo, finalmente, encontramos una refutación de la consideración tradicional del cuerpo propio como órgano de expresión del yo, o como objeto del mundo: la necesaria concepción funcional y potencial del cuerpo propio obliga a definirlo como un «poder-ser» que necesariamente debe considerarse como subjetivo en tanto que agente.

Esta concepción de la corporalidad subjetiva o de la subjetividad corporal como la presencia de un «poder ser» confirma la naturaleza esencialmente volitiva de nuestra subjetividad, que funciona como tesis fundacional del realismo volitivo que estamos fundamentando con nuestra investigación. Efectivamente, el «poder ser» que nos constituye no puede ser aplicado, como cualidad, a una concepción estática de la subjetividad que funcione estrictamente en los términos de una razón representacional. Nuestra conciencia racional, antes que teórica, es dinámica, práctica, porque en su seno las vivencias no se despliegan mediante intencionalidades representacionales, sino movidas por *proyectos funcionales* de actualización de poderes. Ya aludimos en su momento³⁸² al hecho de que el primer trato con el mundo, el más inmediato y originario, no es teórico, sino práctico. Ahora comenzamos, por fin, a fundamentar esta tesis epistemológica en las condiciones metafísicas que condicionan tal hecho. La intencionalidad estructural que arrastra nuestras vivencias, en tanto que actualización de un «poder ser», más que como la realización de una decisión intelectual, debe ser entendida como una tensión volitiva, que puede describirse metafóricamente como un pozo del que fluyen y al que confluyen las aguas de todas nuestras vivencias, en un vórtice infinito que sintetiza y confunde todas las fuerzas-tensiones de nuestras vivencias y sus propios contenidos.

Nuestra subjetividad, entonces, según una famosa fórmula de Merleau-Ponty, es originariamente un «yo puedo», antes que un «yo pienso que»³⁸³: somos lo que podemos ser, antes que lo que pensamos (representacionalmente) que somos.

Ahora bien, los poderes que constituyen nuestro cuerpo propio, y que, por tanto,

³⁸² Cfr. *sufra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

³⁸³ “La conciencia es originariamente no un “yo pienso que”, sino un “yo puedo”.” MM, I – III, p. 160 [I – III, pág. 154]. Es interesante remarcar aquí, aunque sólo sea de paso y como indicación para una futura investigación más concreta al respecto, el modo como esta constitución ontológica de nuestra subjetividad en los términos de un «poder ser» redefine la formulación cartesiana del *cogito*. Si mi conciencia es autoconsciente de sí originariamente como una potencia por actualizar, más que como una entidad perfectamente delimitada, ello implica que jamás un *cogito* que encuentra al sujeto como el objeto de un pensamiento representacional estático puede ser considerado como la primera verdad indubitable y fundacional de todo el postrero pensamiento. Dada esa naturaleza dinámica de nuestra subjetividad, el despliegue del *cogito* debe ser posible igualmente en los términos dinámicos de un «soy capaz de», antes que en los estáticos del «yo soy»: me sé existente en tanto que me sé ejecutante de pensamientos. La importancia del *cogito*, según esto, tal y como ya insinuamos en el primer capítulo de nuestra investigación, no recae en la imposibilidad de la negación del sujeto aislado, sino en la autoposición práctica del sujeto allí donde éste ejecuta acciones: el fenómeno que se afirma en el *cogito* es un fenómeno fluido, y no representacional; desde esta perspectiva, igualmente, el sujeto conocido por el *cogito* no es un sujeto estática y suficientemente delimitado, sino «en proyecto de ser».

constituyen nuestra subjetividad, no representan un listado capaz de ser enumerado y contabilizado como potencias de las que disponemos. No sabemos, estrictamente, qué poderes poseemos hasta que los realizamos, porque su existencia en nosotros como poderes no es estática-actual, sino que están presentes a modo de *latencias* de las que disponer funcionalmente³⁸⁴. En verdad, el poder no necesita ser actual para ser real, sino que su naturaleza metafísica pertenece al campo de lo virtual: existe en tanto que actualizándose, y mientras no se actualiza permanece en el presente actual como una latencia virtual capaz de actualizarse. Por eso nos hemos referido de un modo constante a estos poderes que nos constituyen con el término de un «poder ser»: los poderes definen nuestro ser como un «poder ser» virtual abierto a actualización, más que como un ser actual.

En este sentido, la posesión de un poder no está determinada tanto por el hecho de que actualmente, verbigracia, actualicemos ese poder, como por la capacidad que poseemos de actualizarlo: la significatividad de las potencias que nos constituyen no reside en su actualización eventual, sino en la potencialidad virtual de actualización que aporta el hábito generado por la repetición de su actualización³⁸⁵. Pues ese hábito conductual, como «poder de», se convierte en punto de disyunción semántico de las futuras vivencias, en la medida en que afecta al modo como se despliega la intencionalidad de nuestros actos y abre futuras vías hermenéuticas de relación con el mundo. De este modo, nuestros poderes determinan el sentido y la dirección de nuestra vida futura, incluso aunque esas capacidades virtuales no se ejecuten a menudo.

Ahora bien, a pesar de esa naturaleza virtual, evidentemente un poder requiere para ser adquirido como tal de una suficiente repetición de actualizaciones, capaces de afectar en su continuidad a la dirección del flujo de vivencias. Por eso mismo lo hemos considerado como un hábito, y no como una facultad. Es necesario ejecutar un número suficiente de veces la acción que supone la actualización de ese poder para que éste pueda ser considerado como parte de nosotros. Lo cual implica, bien entendido, que el poder en sí no consiste simplemente en la ejecución de esa acción. Si lo fuera, sería menester sostener que poseemos el poder de ejecutar todas aquellas acciones que somos capaces de llevar a cabo *una vez*. Evidentemente, poseemos tal capacidad, en un sentido laxo de potencia; de lo contrario ni siquiera llegaríamos a realizarla. Pero para que esa potencia laxa quede instituida en nosotros como elemento de nuestra constitución ontológica es necesario que aquello que esa acción es capaz de hacer devenga parte del horizonte semántico y dinámico de nuestra subjetividad, esto es, que en la funcionalidad epistemológica de nuestra subjetividad quede incluido, como verdadera capacidad estructural, el poder de llevar a cabo esa acción. Y ello requiere de dicha repetición suficiente: *einmal ist keinmal*, y una golondrina no hace verano.

Desde esta perspectiva, el «poder ser» no debe ser entendido simplemente como una capacidad motriz o práctica de ejecutar ciertas acciones. Más allá de ese aspecto, que es el fáctico, debemos reconocer en todo poder un elemento *estructural trascendental*, que es el que realmente está presente en nuestra constitución como tendencia dinámica que redirige nuestro curso de vivencias en función de lo que podemos y no podemos hacer. La posesión de un poder es entendida en los términos de un «poder ser», y no simplemente como una capacidad o habilidad para hacer esto o lo

³⁸⁴ “El normal *cuenta con* lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad.” MM, I – III, p. 127 [I – III, pág. 126].

³⁸⁵ “Lo interesante no es que intervengan los movimientos realizados y que se considere la imagen [corporal] como resultante de la referencia cenestésica procedente, por ejemplo, de la articulación movida, sino *los movimientos por realizar*, las órdenes de movimiento. Algo así como los movimientos virtuales (Bergson y Palagy).” CC, I, pág. 62.

otro, porque la inclusión de ese poder en nuestra constitución dinámica determina el sentido y la dirección de la intencionalidad de todas nuestras vivencias. Ya que, a partir de ese momento, en el horizonte semántico de existencia de nuestra subjetividad estará incluida esa potencia como posibilidad de ciertas acciones. Ello ocurre porque la intencionalidad, en sí misma considerada, nunca es mera intencionalidad representacional, sino verdadera *intencionalidad operante*³⁸⁶. Nuestro modo básico de insertarnos en el mundo, de hacernos mundo y de «ser-en-el-mundo», es a través de la intencionalidad, y ésta, dada la naturaleza potencialmente dinámica de nuestras vivencias, es una intencionalidad que opera, que es activa, que se arroja a su objeto no como algo pasivamente dado sino como algo con lo que ocuparse de un modo u otro (donde representarlo es justamente sólo uno de los múltiples modos de ocuparnos de él).

Este hecho, como veremos detenidamente³⁸⁷, tiene consecuencias en la constitución de los objetos del mundo. Pues éstos, en la medida en que son atendidos y tematizados por una intencionalidad que, en su dinámica de yección, posee un aspecto pragmático y operante, no pueden nunca ser considerados como cosas en sí aislada y asépticamente expuestas a su aprehensión teórica. Una concepción de este tipo es el resultado de la reflexión teórica, que en último término ya supone un modo específico de ocuparse con los entes. En sentido estricto, de forma más general y previa, la primera categoría ontológica bajo la que los entes intramundanos se manifiestan es la de *prágmata*, en la medida en que los entes no son meros objetos intencionalmente representados, sino, más originariamente, nexos de acción, puntos de presa en los que mi «poder-hacer-algo» entra en relación con aquello con lo que «puedo». El ser ontológico de los entes, así, se define fluidamente en el juego entre un «revelarse-para-sí» dinámico-volitivo como polo de acción y un «para-qué» motivacional que hace que ese flujo de acción se ancle en él y lo tome efectivamente como polo de acción, esto es, como literalmente objeto intencional (en el bien entendido sentido de que esa intencionalidad es operante, se proyecta hacia su objeto para operar con él).

En el siguiente apartado tendremos que profundizar todavía en los conceptos de «intencionalidad operante» y de «constitución ontológica dinámica» que acabamos de introducir. Por ahora, bastará con evidenciar, aunque sea someramente, la relación presente entre esos conceptos y la naturaleza virtualmente potente de nuestra subjetividad.

En estadios previos de nuestra investigación dejamos suficientemente establecido que cualquier enfrentamiento con un ente externo tiene primariamente la forma de un encuentro con algo que se me resiste, siendo precisamente esa resistencia la que sirve de condición trascendental de posibilidad de que un contenido de conciencia idealista sea, a pesar de su inmanencia, extrapolado «extensivamente» y considerado como algo externo. Pues bien, ahora debemos completar el sentido funcional de esa resistencia trascendental primaria y fundacional con una nueva dimensión dinámica de ésta. Así, cuando me enfrento a un ente externo, el que sea, además de esa resistencia, y precisamente en tanto que se me resiste, encuentro algo que *pone a prueba mi poder*, algo que actualiza y evalúa los concretos «yo puedo» con los que puedo ocuparme con ese ente. Y el modo como el ente se me resista dinámicamente, esto es, la manera como interactúe con mi operante ocuparme de él, determinará su constitución ontológica y el modo como fenomenológicamente se me presente.

³⁸⁶ “Se nos invita a reconocer, entre el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*), una «intencionalidad motriz».” MM, I – III, p. 128 [I – III, pág. 127].

³⁸⁷ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.

Pongamos, como ejemplo, que quiero abrir la ventana de mi despacho. Evidentemente, este ejemplo sólo tiene sentido si poseo efectivamente el poder de abrirla con mis brazos, es decir, si soy capaz de ejecutar tal acción. La citada ventana no se instituye primariamente como ente, y específicamente como ventana, de modo representacional, esto es, a través de una percepción teórica que la tematice, la analice y la describa fenomenológicamente. Algo así sólo es posible una vez la ventana ya está instituida como ente delimitado, y, por lo tanto, requiere como condición previa del proceso en el que tal institución ontológica se lleve a cabo. La entidad propia de la ventana, primero en tanto que «ser-entre-límites», y después en tanto que ventana, se instituye, originariamente, en la resistencia dinámica que ofrece a mi voluntad cuando quiero abrirla (tomando esta voluntad de abrirla como ejemplo de todas las acciones potenciales que puedo llevar a cabo con ella). En esa operación la ventana no sólo ofrece la resistencia táctil que hemos presentado ya como la causante de la exteriorización formal de su fenómeno, según la cual mi mano encuentra algo opuesto que se le enfrenta desde fuera, y cuya impenetrabilidad permite el reconocimiento de algo externo a mi conciencia. En ese enfrentarse la ventana ofrece igualmente una *resistencia dinámica*, que supone un obstáculo o detención forzada, según el grado de resistencia, ante la intencionalidad operante que en esta vivencia concreta tematiza la ventana como «objeto a abrir», y que moviliza tal pulsión. Esa intencionalidad tiene un propósito práctico, precisamente abrir la ventana, y la manifestación de la ventana posee por ello una forma determinada acorde a tal intención. Tal intencionalidad operante es la que encuentra una resistencia mayor o menor en la ventana para la realización de su propósito práctico: ya que ésta no se abre por sí sola ni espontáneamente, es necesario que yo ejerza con mi brazo una cierta cantidad de fuerza sobre ella para poder abrirla, y la cantidad de fuerza que será necesario ejercer es directamente proporcional a la resistencia dinámica que la ventana ofrece a la acción de abrirla; como si desde su centro entitativo ejerciera su efecto una suerte de inercia dinámica a estar cerrada, a no cambiar de estado. Este hecho, obvio por otra parte, de que la ventana no se abra ni cambie su estado si no se ejerce sobre ella una fuerza lo suficientemente potente como para causar ese cambio no es tan sencillo como podría parecer en primera instancia. De este simple hecho depende mi conciencia de que la ventana se resiste a mi voluntad de abrirla, de modo que yo encontraré una mayor o menor resistencia dinámica en mi esfuerzo de abrirla dependiendo de la mayor o menor inercia que la ventana posea a estar cerrada, esto es, dependiendo de la mayor o menor resistencia que ella misma ofrezca a mi impulso operante.

Ésta es la clave para comprender cómo los entes externos se instituyen originalmente como entes en tanto que puntos de resistencia dinámica que ponen a prueba nuestras potencias. Si es el movimiento corporal volitivamente impulsado o arrastrado el que da origen a la conciencia del mundo externo, también es el movimiento corporal, ahora en su aspecto dinámico del «poder-hacer-algo», el que revela la presencia de entidades idénticas y unitarias, a la vez que en ese enfrentarse con lo otro define nuestra propia identidad como sujetos por localizar y establecer los límites de los poderes que constituyen nuestra subjetividad. Así, de nuevo, en el choque dinámico con lo otro, nuestro cuerpo propio se evidencia como el campo de dominio directo de nuestro poder, es decir, como aquello sobre lo que libremente «podemos-poder» de modo absoluto y sin ningún tipo de resquicio; frente a él, por su parte, se determina la objetividad externa y extraña con la que interactuamos, sobre la que precisamente no «podemos poder» directamente, de modo semejante a como podemos sobre nosotros mismos.

Pues bien, esa resistencia dinámica a mi poder va a determinar la condición de

su constitución ontológica como ente «ventana» en la medida en que sus límites entitativos, aquellos que encierran el acontecimiento del ser en su fenómeno y la convierten precisamente en ente, se revelan allí donde ella se resiste dinámicamente a mi querer abrirla, y hasta donde ejerce esa resistencia. En efecto, en la ventana existe un núcleo metafísico que ejerce resistencia, que es el que queda encerrado entre límites en función de hasta dónde es capaz de ejercerla, correspondiéndose esos límites dinámicos de resistencia con los límites ontológicos de su constitución. Así, todo aquello que esté presente en contigüidad con la ventana, y que responda de forma semejante a ella a mi impulso de abrirla, *formará parte constitutiva de ella* en virtud de esa continuación de la resistencia dinámica que la explicita como ente externo. Pero esa resistencia dinámica tiene unos límites de influencia definidos, y si, movido por esa contigüidad, intento ejercer mi «poder abrir la ventana» sobre la pared que la rodea, la respuesta dinámica que experimentaré será completamente distinta a la que me ofrecía la propia ventana. De este modo, la constitución ontológica del ente «ventana» queda limitada al *campo de influencia de la resistencia dinámica* que encuentro en ella, y se diferencia del resto de entes en virtud de la respuesta que yo, como agente que opera con ellos, recibo de cada uno: la ventana se instituye como ente idéntico y unitario distinto del resto a partir del reconocimiento operatorio de los límites dentro de los cuales queda encerrada la resistencia dinámica que esa ventana ha ofrecido a mi querer abrirla. En este sentido, los límites ontológicos de la ventana no son en absoluto, como se ha pretendido desde una metafísica estática, una frontera espacial, sino que poseen un significado funcional determinante en tanto que límites de aplicación de una resistencia dinámica a mi volición.

Finalmente, apuntaremos un último detalle remarcable en relación a este concepto de «poder», y a la intencionalidad operante que funda. Se trata de una nueva confirmación de la comprensión de la «unidad-hombre» como *«ego corpus»*, frente al tradicional dualismo, a partir de la consideración de las consecuencias metafísicas del hecho de que nuestra subjetividad se estructure dinámicamente según esa intencionalidad operante³⁸⁸. Husserl fue quien acuñó este concepto a la hora de analizar las peculiaridades del cuerpo estesiológico en su relación con el yo como centro de actividad subjetiva. Según él, el hecho de que el cuerpo propio presentase esas potencialidades motrices evidenciaba su naturaleza metafísica como órgano de expresión del yo, en la medida en que la intencionalidad siempre es característica propia de los actos de conciencia, y no de los actos corporales. De este modo no entendió el significado que esa intencionalidad operante tenía dentro del cuerpo propio como intencionalidad de su propia potencia de acción, como expresión de la motricidad del propio cuerpo que actúa y se mueve intencionalmente por sí mismo.

Si seguimos las coordenadas conceptuales de la concepción husserliana de esa intencionalidad operante, entonces es menester afirmar hechos tan paradójicos como el de que el yo debe representarse los polos del movimiento del cuerpo para que éste pueda ejecutarlos. Si no es el cuerpo propio quien se mueve y actúa por sí mismo, sino que es el yo, como centro neurálgico de la actividad subjetiva, quien lleva a cabo sus acciones a través de la mediación corporal, entonces todos los actos corporales deben presentar las mismas características representacionales que definen a la actividad yoica.

Sin embargo, lo que ocurre realmente cuando el cuerpo propio actúa es, antes bien, que él mismo otorga las coordenadas precisas de realización de sus actos. El

³⁸⁸ “La intencionalidad operante es, en principio, aquella que (...) recorre y da cuerpo a nuestras distintas “creencias” (deseos, evaluaciones, etc.) ancladas en el ámbito de la vida cotidiana, (...) es la *dirección referencial* siempre presente que acompaña a la “actividad orientada” que implícitamente atraviesa y define nuestra vida cotidiana (*Lebenswelt*).” PAP, pág. 225. El subrayado es nuestro.

cuerpo proyecta por sí mismo su acción sin necesidad de que un yo anterior a él se represente específicamente el fin de esa acción. No necesito localizar representacionalmente en el espacio el vaso de agua que quiero beber y calcular el movimiento del brazo necesario para cogerlo: el brazo, en virtud del «poder hacer» que lo constituye, sabe por sí mismo dónde está el vaso y qué movimientos son necesarios para alcanzarlo, y gracias a ello es capaz de desplegar por sí mismo el movimiento correspondiente. El cuerpo propio es, así, agente de la intencionalidad operante: él mismo quiere y proyecta y organiza toda acción corporal. No hay ningún yo gobernando la nave, ésta misma despliega su propio movimiento y se autoinstituye en él.

En ocasiones se ha enarbolado como argumento en contra de este hecho la idea según la cual el que el cuerpo sea órgano de expresión del yo queda evidenciado y demostrado en todos aquellos actos en los que el yo es capaz de servirse del cuerpo para llevar a cabo exactamente los mismos movimientos que ejecuta en su comportamiento con los entes sin necesidad de que haya presente en ese momento ninguno en concreto que atraiga esos movimientos o acciones como polo de acción. Se trata, por tanto, de un argumento basado en la posibilidad de realizar los denominados «movimientos en el vacío»: soy capaz de mover el brazo y hacer el acto de agarrar un vaso incluso allí donde *no hay vaso* alguno que agarrar. Según esta opinión, si tal acto corporal fuera verdaderamente el desarrollo operativo de una intencionalidad operante propia del cuerpo, que no necesita representarse su fin porque se despliega directamente hacia él, entonces sería necesaria la presencia efectiva y actual del polo objetivo de esa intencionalidad como desencadenante de la acción; pero, al comprobarse que tales movimientos son posibles en esos casos de ausencia del polo objetivo, se presume que ello es motivo suficiente para aceptar que no es el cuerpo, sino el yo, quien despliega una intencionalidad que, en último término, sigue siendo representacional.

Ahora bien, lo que ocurre realmente en esos casos de movimientos en el vacío no es que el yo domine al cuerpo y le ordene comportarse de esa manera más allá de lo que él mismo tendería a hacer de forma natural. Por el contrario, los movimientos en el vacío sólo son posibles en la medida en que la reflexión que detiene la existencia mundana del sujeto, y con ello la del cuerpo que él mismo es, y que es la que está impulsivamente estructurada por esa intencionalidad operante, abre un *espacio virtual de ejecución* en el que el movimiento que naturalmente está motivado intencionalmente por la presencia de un objeto real puede desplegarse exactamente de la misma manera ante un objeto intencional virtual fácticamente inexistente. Si somos capaces de ejecutar los mismos movimientos que ejecutamos en la práctica natural sin necesidad de que se den los polos objetivos de acción correspondientes con los que estos se entrelazan es porque podemos detener nuestra existencia mundana adoptando la «actitud teórica» y convertir el propio movimiento del cuerpo en su mismo fin³⁸⁹. En ese caso, el movimiento en el vacío no persigue nada trascendente, no se proyecta hacia ningún ente exterior que funcione como polo de acción de su movimiento, sino que la causa final de éste es el propio movimiento en sí considerado. Por eso no es necesario considerar que el yo gobierna al cuerpo para hacer posibles los movimientos en el vacío. El cuerpo propio mismo puede llevar a cabo el movimiento sin necesidad del polo de acción que lo justifique porque posee la capacidad de virtualizar el polo de acción, y, gracias a ello, de desvincularse del ser real para pasar a actuar en el plano virtual. Pero, con ello, sigue siendo, como en todo momento ha sido, un movimiento causado, gestionado y proyectado por el propio cuerpo según la misma intencionalidad operante.

³⁸⁹ “El movimiento abstracto (...) ningún objeto existente lo desencadena, es visiblemente centrífugo, dibuja en el espacio una intención gratuita que se dirige al propio cuerpo y lo constituye en objeto en lugar de atravesarlo para unirse, a través de él, con las cosas.” MM, I – III, p. 140 [I – III, pág. 138].

III – La unidad del mundo a través de la unidad del sujeto: la constitución escorzada de la unidad ontológica y la institución intersubjetiva de un mundo compartido.

En el primer apartado de este tercer capítulo hemos analizado genéticamente los procesos que tienen lugar en la institución corporeizada de nuestra subjetividad. Así, hemos podido comprobar cómo nuestra subjetividad, a pesar de su naturaleza metafísica idealista y cualitativa, se hace carne y se despliega como cuerpo cuantitativo gracias a que el propio cuerpo, en último término, posee una naturaleza metafísica compleja incapaz de ser reducida a ninguna de las dos categorías generales que componen el esquema metafísico tradicional dualista. El cuerpo propio, por el contrario, es cuerpo como duración subjetiva encarnada y desplegada sobre una superficie física como producto de una institución dual; y gracias a eso puede superar todas las limitaciones que tradicionalmente encontraba a la hora de confirmar su «ser-sujeto». Incluso su institución como cuerpo idéntico, unitario y orgánicamente reunido posee las características de una subjetivación cualitativa, y no las de una ordenación cuantitativa *partes extra partes*, gracias al proceso unificador de la sinergia. De este modo, lo que tradicionalmente era considerado como un cuerpo objeto, como un objeto más del mundo, mecánicamente considerable y carente por completo de cualquier potencia subjetiva, se ha revelado ante nosotros, en cambio, gracias a nuestra perspectiva genética de estudio, como «*ego corpus*»: como el cuerpo que soy, y no en el que soy; como el poder-ser que me constituye, y que incluye en mi libre poder todas las potencias corporales de las que mi cuerpo es capaz. La consideración subjetiva del cuerpo propio, y el conocimiento metafísico de éste como ente individual, han quedado, por tanto, prácticamente cumplidos.

Ahora bien, precisamente en la medida en que el estudio que hemos realizado del cuerpo propio en ese primer apartado ha sido, hasta donde ello ha sido posible, tomándolo en consideración de forma aislada, en abstracto, y sin ningún tipo de trato directo (o directamente considerado por nosotros) con el mundo y los entes que lo rodean, esta descripción metafísica debe ser necesariamente considerada como parcial e incompleta, por mucho que efectivamente hayamos podido describir de forma correcta el proceso de institución entitativa del cuerpo propio. Pues éste, en sentido estricto, nunca es ni existe en el vacío conceptual en el que nosotros lo hemos considerado. Si hemos establecido esa perspectiva de estudio ha sido por simples motivos de claridad expositiva, pero no porque el objeto analizado posea como tal una existencia de ese tipo. Antes bien, el cuerpo es nuestra puerta de entrada al mundo, a la vez gozne y frontera de conexión con lo «otro-de-sí» con lo que nos relacionamos. Necesariamente debe ser así, si, como vimos en el capítulo anterior, el mismo concepto de «sujeto» constituye un «bilogio» irrompible con el de «mundo»³⁹⁰. No es posible nunca tomar en consideración aisladamente al sujeto sin a su vez remitirlo a aquello «otro-de-sí» frente a lo cual el sujeto se determina como idéntico a sí y, literalmente, se “sujeta”, se constituye como sujeto. El sujeto necesita del mundo para ser sujeto. Y en este capítulo hemos confirmado igualmente que nuestra subjetividad es una subjetividad encarnada, esto es, que nuestro «ser-sujeto» es necesariamente un «ser-sujeto-corporal»³⁹¹: somos sujetos en tanto que somos cuerpo. Por lo tanto, en el «bilogio» sujeto-mundo, el primer término de la relación debe ser considerado no abstractamente, en una idealidad intelectual que hemos descartado reiteradamente, sino en su encarnación inmediata. Lo que tiene como consecuencia directa que el estudio y conocimiento metafísico del

³⁹⁰ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3.4.

³⁹¹ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.2.

cuerpo propio requiere, para ser completo y legítimo, su relación con lo «otro-de-sí» que lo instituye como sujeto.

En realidad, el cuerpo es el núcleo determinante de nuestro «ser-en-el-mundo». Si somos sujetos mundanos, si nuestra existencia consiste en un continuo relacionarnos con lo otro y desplegar nuestras acciones en un horizonte de presencia fenomenológica, ello es porque tenemos un cuerpo que nos inserta en ese mundo, que permite como tal que existan para nosotros entes con los que relacionarnos, y cuyas acciones y relaciones intramundanas son las que instituyen ese horizonte semántico de dación metafísica que supone la superestructura de sentido que define al mundo³⁹². El cuerpo propio es el nexo de unión de todas las relaciones intramundanas con los entes de nuestro mundo entorno en tanto que el sujeto que las entabla y las comprende. Mi comportamiento corporal con los objetos de mi mundo es el nódulo signifiante de base sobre el que vendrán después a enraizar el resto de sus significaciones ontológicas, incluyendo las teóricas y las contemplativas, en una red de remisiones semánticas interentitativas que terminan constituyendo el mundo como el horizonte semántico de toda vivencia. Por eso, si somos seres mundanos, lo somos gracias a que somos cuerpo, en la medida en que somos cuerpo, y dentro de los límites que impone para nuestra subjetividad y nuestra existencia nuestro ser-corporal.

De hecho, es necesario contemplar la determinación ontológica de los miembros del «bilogio» «sujeto-mundo» en las dos direcciones que éste establece entre ellos. Pues, evidentemente, no ocurre simplemente que el sujeto requiere del mundo para su identificación subjetiva en la medida en que el mundo es el horizonte diferencial de su individuación. La codeterminación también funciona a la inversa: el mundo requiere igualmente del sujeto para quedar establecido como horizonte de presencia fenomenológica en tanto que es lo externo que difiere de un núcleo interno de repetición. Por eso el mundo no puede nunca ser concebido y estudiado como mundo externo, independiente y preexistente, sino, por el contrario, siempre y necesariamente como mundo externo en tanto que extraño, como mundo en tanto que lo «otro-de-sí» de un sujeto al que, por tanto, siempre es necesario remitirlo y cuya relación constitutiva con él es ineludible. La constitución ontológica del mundo no es sustancial, sino dinámica, tal y como vimos en el primer capítulo, porque, según comprobamos en el segundo capítulo, su mismo ser-mundo es un proceso dinámico de proyección, exteriorización e institución trascendente: el sujeto construye su mundo, y el mundo «sujeta», concretiza e identifica al sujeto. El ser del mundo es un «ser-para» un sujeto, y el ser de sujeto es un «ser-en-el-mundo».

Desde esta perspectiva, la naturaleza metafísica del cuerpo propio que hemos descrito en los dos primeros apartados de este tercer capítulo debe ser ahora puesta en obra: una vez comprendido cómo es el cuerpo, debemos avanzar en nuestro estudio genético para comprender a continuación cómo es el mundo con el que el cuerpo se relaciona, qué consecuencias metafísicas de constitución ontológica podemos señalar en la naturaleza de los entes intramundanos y del mundo al que pertenecen partiendo del hecho de que ellos sean siempre entes y mundo *para* un cuerpo que se relaciona con ellos. La *dynamis* del cuerpo genera la red del entramado estructural antepredicativo del mundo, el núcleo de la prefiguración de toda exterioridad; por eso, a través del análisis genético del despliegue existencial del cuerpo que somos, ahora entendido en su dimensión externa, y no ya respecto de su institución interna, podremos seguir los hilos que determinan la constitución de los entes del mundo y de éste mismo.

³⁹² Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.1.

3.1 – La inmediatez del movimiento corporal y el carácter a-representacional de su vivencia: espacio corporal y dación espacializadora.

3.1.1. – El cuerpo como punto 0 existencial (aquí y ahora) de la «unidad-hombre».

Uno de los elementos que tradicionalmente han resultado más conflictivos en la comprensión metafísica del cuerpo propio desde la perspectiva teórica del dualismo cartesiano es el hecho de que la conciencia, metafísicamente considerada como una entidad espiritual, puramente subjetiva, idealista, o, en resumidas cuentas, no material, pudiera, pese a esa naturaleza metafísica, entrar en trato con un mundo físico, extenso, material («problema de la comunicación de las sustancias»). Según los principios básicos del dualismo, entre ambas entidades el contacto es por definición imposible por pertenecer a dimensiones metafísicas absolutamente separadas entre sí por un abismo imposible de salvar. No se trata simplemente de una dificultad de grado, como si una explicitación suficiente de la conciencia, un esfuerzo intenso del pensamiento, pudiera llegar a superar esa distancia; el obstáculo a salvar devenía imposibilidad en la medida en que la misma formulación de la situación dualista de partida convertía ambos planos en inconmensurables. En realidad, según el esquema conceptual del dualismo «extensión-pensamiento», éstos jamás deben entrar en contacto entre sí ni necesitan hacerlo, pues constituyen dos planos completamente diferentes que de ningún modo requieren del trato y contacto con el otro. Lo que significa que, dentro del dualismo, el ser humano no supone una entidad compleja, sino simple y llanamente imposible.

En este sentido, nuestra más inmediata existencia, la evidencia primaria de cualquier acto de conciencia del que seamos capaces, se convertía en algo completamente inexplicable para el dualismo. Cualquiera de nuestras vivencias surge siempre desde la base de que se despliega en un entorno metafísico, el mundo, en el que hay cuerpos físicos y extensos con los que operamos naturalmente; precisamente ese trato con lo extenso, como hemos podido demostrar, es lo que nos posibilita ser capaces de tener conciencia de mundo. Y, sin embargo, este hecho fundamental permanecía incapaz de ser comprendido y explicado por el dualismo, en la medida en que su mismo punto de partida teórico imposibilitaba cualquier solución que pudiera darse a este problema, al necesitar todas ellas traicionar los mismos presupuestos teóricos desde los que podrían ser formuladas.

Evidentemente, ello no significa que tales respuestas no fueran ensayadas. Siendo como es nuestra existencia mundana, determinada por nuestro «ser-en-el-mundo», lo más inmediato y primario en nuestro desenvolvimiento subjetivo, resulta imperativo poder formular una explicación que haga posible ese acto tan inmediato de contacto con lo otro. De lo contrario, ninguna explicación metafísica ni epistemológica que pudiera formularse a continuación podría ser jamás tenida en consideración, habida cuenta de que siempre se levantaría sobre un vacío explicativo que devalúa todo el resto del edificio teórico. Por eso, a pesar de lo paradójico del problema, y de la necesaria ambigüedad consecuente de las respuestas ofrecidas, a lo largo de la historia se han ofrecido varias alternativas posibles como descripción de esa imposible relación, en el intento de poder garantizar un conocimiento del ser humano y del mundo que, al menos, pudiera resultar como provisional, a la espera de encontrar una verdadera respuesta al problema de base.

Podemos recordar nominalmente varias de esas alternativas posibles de explicación presentes en la historia: el aprisionamiento carnal del alma en Platón según el esquema *soma-sema*, y los equivalentes cristianos derivados de la reformulación

neoplatónica de ese esquema según el modelo agustiniano del «hombre interior», la conformación anímica de la materia descrita por Aristóteles, la teoría cartesiana casi imposible de la glándula pineal, el ocasionalismo de Malebranche o la variante leibniziana del paralelismo, la teoría spinozista de la expresión, y su reformulación intelectualista por Husserl... Todas ellas, desde perspectivas teóricas distintas, suponen soluciones al mismo problema metafísico: ¿cómo es posible que una entidad espiritual pueda entrar en trato directo con entidades extensas a pesar de su diferencia de naturaleza? Evidentemente, la formulación moderna del idealismo supuso, desde esta perspectiva, un cierto paliativo de la dificultad de este problema, en la medida en que la conciencia ya no requería entrar en trato directo con los entes físicos, sino simplemente con las representaciones ideales de estos, las cuales, efectivamente, sí poseían su misma naturaleza y, por tanto, permitían tal trato directo. Sin embargo, muchos autores, a pesar de esta aparente disolución de la dificultad, mantuvieron, no obstante, el problema debido a que sostuvieron implícitamente el tradicional «axioma realista de base», entendiendo, desde una perspectiva diferente, que el idealismo no sólo no solucionaba la contradicción de base, sino que la acrecentaba, en la medida en que ahora la conciencia debía salvar una doble barrera: la de la diferencia de naturaleza, y la de la conexión extramental entre el ente externo y su representación ideal interna. En el primer capítulo hemos realizado un recorrido histórico a través del despliegue moderno de esta dificultad³⁹³, comprobando en qué medida la comprensión de la naturaleza metafísica idealista de nuestra conciencia fue cortocircuitada una y otra vez por culpa del mantenimiento implícito de ese «axioma realista de base», que exigía el establecimiento de una relación extrasubjetiva imposible por definición para nuestra conciencia.

Todos esos intentos de solución al problema del dualismo metafísico, a pesar de las diferentes coordenadas conceptuales desde las que fueron formulados, coinciden en un punto: en el hecho de sostener que la conciencia puede tener trato con el mundo en tanto en cuanto está *localizada* en un cuerpo extenso; o, formulada la misma idea de una forma distinta: que la conciencia tiene mundo en la medida en que está unida a un cuerpo físico que sí puede por su naturaleza tener trato con lo extenso. En efecto, todas estas posiciones³⁹⁴ aceptan como punto de partida de explicación de nuestro ser mundano que el cuerpo es el lugar de localización de nuestra conciencia, que nuestra conciencia inextensa ocupa un lugar en el mundo en la medida en que está unida a un cuerpo que sí es capaz de tal presencia extensa. El cuerpo, entonces, era considerado el lugar de la conciencia, y gracias a ello la conciencia podía dirigirse a lo otro extenso en una relación de igualdad.

Esta tesis, que, bien entendida, encierra efectivamente la verdadera respuesta a la pregunta formulada, supone, sin embargo, tal y como es comprendida desde la perspectiva del dualismo, un completo contrasentido, además de un absurdo conceptual, tal y como hemos podido comprobar ya en reiteradas ocasiones. No ocurre simplemente que sostener esa localización de la conciencia en el cuerpo implica extrapolar a éste del núcleo de nuestra subjetividad, considerando que el cuerpo no es un elemento yoico. Más allá de esa consecuencia, rechazada por completo por nosotros, una propuesta de este tipo implica simplemente una desviación de la contradicción interna del dualismo,

³⁹³ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.

³⁹⁴ En sentido estricto, de esta consideración quedarían excluidas todas aquellas teorías que “solucionan” la dificultad dualista aludiendo a cualquier forma de correspondencia entre los fenómenos físicos y los mentales, ya sea según el esquema del ocasionalismo de Malebranche, el paralelismo de Leibniz o la correlación entre atributos de la sustancia en Spinoza. Estas posiciones no entran dentro de nuestra consideración actual porque, estrictamente consideradas, no salvan el dualismo, sino que lo siguen manteniendo de forma absoluta. Ya que su explicación del trato de la conciencia con lo físico no remite, finalmente, a un verdadero trato, sino simplemente a una apariencia epifenomenal de relación.

mas no una verdadera solución. En efecto, si la conciencia consigue tener trato con lo externo, a pesar de su diferencia de naturaleza, gracias a que está unida a un cuerpo que sí es extenso, entonces, estrictamente considerada la situación formulada, debemos afirmar que lo que ocurre realmente es que es el cuerpo, y no la conciencia, el que se relaciona con lo físico: son los ojos corporales los que ven, las manos corporales las que tocan, etc. No es, por tanto, la conciencia la que conoce el mundo, sino el cuerpo, que por su naturaleza metafísica sí puede hacerlo. Y esto significa que, para seguir sosteniendo la tesis de la localización de la conciencia como solución al problema dualista, debemos explicar cómo ésta entra en trato con el cuerpo: el problema ya no es cómo la conciencia conoce lo externo extenso, sino cómo puede adueñarse del conocimiento de lo extenso que posee el cuerpo, siendo que él es el que verdaderamente puede obtener tal conocimiento. Por eso la contradicción queda simplemente desplazada, pero no solucionada. Y ello dejaría todavía pendiente de solucionar el absurdo conceptual de considerar cómo es posible que el cuerpo propio, extenso, físico y, por tanto, totalmente pasivo, es capaz, no obstante, de ejecutar la actividad cognoscitiva que implícitamente le otorga la tesis de la localización de la conciencia.

Si esta tesis perpetúa, finalmente, el problema que intenta solucionar, es porque, como hemos señalado en sucesivas ocasiones, sigue considerando al cuerpo propio como un elemento externo a la subjetividad. Ahora bien, ello no significa que en la tesis de la localización no exista una verdad oculta que requiera ser correctamente comprendida y formulada. Pues, efectivamente, es cierto que el cuerpo le otorga una localización a la conciencia, en el sentido de que constituye el *punto 0* de todo trato con el mundo. Lo conflictivo de esta tesis, tal y como ha sido tradicionalmente formulada y comprendida, no reside en su contenido epistémico, sino en las coordenadas conceptuales dualistas desde las que éste ha sido comprendido. En tanto que se partía siempre de la situación de base del dualismo metafísico, se entendía necesariamente que esa localización era una verdadera presencia en el cuerpo de una conciencia inextensa; lo cual, evidentemente, es imposible, y por eso generaba los consiguientes problemas teóricos. El error consistía en no entender que esa localización no implica una separación metafísica entre el cuerpo que supone el lugar original de todo espacio y la conciencia que desde él se relaciona con lo otro. Un posicionamiento teórico monista como el que hemos alcanzado con nuestra investigación, según el cual no existe ninguna distancia metafísica entre el cuerpo y la conciencia, sigue encontrando esa localización de la conciencia en el cuerpo, pero ya no la entiende como una presencia en la distancia metafísica, sino como la directa y efectiva encarnación de la conciencia en una posición espacial relacional.

El cuerpo, concebido como un objeto físico más, no localiza a la conciencia entendida como ente espiritual. No es que la conciencia, descarnadamente considerada, venga a ocupar un lugar en el mundo extenso gracias a que el cuerpo objeto se lo otorga, al modo de la localización husserliana que describimos en su momento. Si mi cuerpo ocupa un lugar en el espacio del mundo es gracias a que existe espacio, pero el espacio no existiría, para empezar, sin la intervención práctica de la conciencia que lo despliega como el entorno de sus relaciones intencionales. Presuponer que el cuerpo ya está en un espacio en el que vendría a localizar a una conciencia aespacial implica sostener, por una parte, que el cuerpo es un mero objeto más, localizado en un punto del espacio exactamente del mismo modo que el resto de entes extensos, y, por otra, que ese espacio extenso vacío existe antes de que nosotros interactuemos con el mundo. Pero en realidad es nuestra conciencia encarnada intencional la que *genera espacio* en su trato con el mundo, y sólo así el cuerpo puede ser considerado como ocupando un lugar en el espacio, precisamente el punto 0 original de toda relación.

La clave de esta localización reside entonces en la *generación de espacio* que supone nuestro ser-corporal. El cuerpo es punto 0 no como lugar de una conciencia descarnada, sino como eje de coordenadas de todo despliegue existencial y proyección hacia lo externo³⁹⁵. La localización no hace posible un trato con lo extenso desde lo espiritual, sino que produce ella misma el espacio relacional de ese trato, genera el mundo como horizonte de despliegue de la vida subjetiva.

Que la conciencia no ocupa ningún lugar en el cuerpo es evidente y fácil de comprender; ni siquiera para la concepción dualista tradicional esta afirmación resulta aceptable, dado que contradice el carácter aespacial de la conciencia. Ahora bien, es igualmente importante comprender que el cuerpo propio *tampoco ocupa un lugar en el mundo*: el cuerpo no ocupa espacio, sino que hace espacio. Nuestro «ser-en-el-mundo» no puede nunca ser entendido como la encarnación de una conciencia en un cuerpo que ya ocupa un lugar previo en el espacio objetivo y vacío de ese mundo si, en sentido estricto, no existe mundo previamente a esa encarnación, sino que es ella misma, esto es, el ser-corporal de la «unidad-hombre», lo que hace mundo, lo que instituye el mundo como específicamente su entorno en tanto que lo «otro-de-sí» concreto suyo. Por eso es necesario sostener que el cuerpo no viene a ocupar uno de los infinitos puntos vacíos del supuesto espacio universal, sino que es él mismo, su propio ser extenso y ser cuerpo propio, punto de inserción y eje de coordenadas de relaciones entitativas, lo que hace posible que exista tal espacio universal, y, por tanto, el que permite en absoluto hablar del mundo en términos de espacios a ocupar por cuerpos.

En verdad, el mundo, como espacio extenso, no es un horizonte preabierto de puntos vacíos a ocupar, sino, antes bien, el campo abierto de las posibilidades a realizar proyectadas por todos los «yo puedo» que constituyen nuestra subjetividad encarnada³⁹⁶. Lo que instituye el mundo no es una mirada contemplativa teórica que encuentre pasivamente lo dado ante sí como una representación a la que atender. Todo lo contrario: lo que está ahí dado siempre lo está como objeto intencional de nuestras vivencias, y, como tal, está ya preñado de significatividad en función de la intención concreta en virtud de la cual estamos proyectados a ese objeto. De modo que esta caracterización general esencial de todo fenómeno mundano bastaría para anular de entrada cualquier consideración aséptica del mundo como un espacio independiente y previo a cualquier trato subjetivo. Nunca el mundo es experimentado de esa forma: incluso la conciencia contemplativa que lo atiende desde una forma pretendidamente pasiva esconde en su funcionamiento una intención práctica que está determinando el modo de fenomenalización de su objeto intencional, obligándolo a presentarse justamente tal y como es potencialmente aprehensible por tal conciencia contemplativa.

De hecho, esa intencionalidad no es, en sí misma considerada, aséptica ni formalmente desinteresada. Por el contrario, se trata siempre de una intencionalidad operante, que se proyecta hacia su objeto con una forma categorialmente determinada que predibuja un propósito a cumplir, un objetivo capaz de satisfacer ese propósito, y delimita con ello los horizontes de posibilidad de realización de esa vivencia. La dinamicidad es la característica que define el modo como el cuerpo propio se

³⁹⁵ “Por mi cuerpo estoy situado de este lado de la mesa, y desde este lado, observo la caja de lápices, el cuadro y la lámpara de la otra habitación. Sin mi cuerpo no habría situación y, por tanto, tampoco percepción. Decía Hegel que la verdad de la relación inmediata, que es la certeza sensible, es la «verdad de este yo que se circunscribe a un “ahora” y a un “aquí”». Pues bien, esa circunscripción a un “ahora” y a un “aquí” es el cuerpo.” Arias Muñoz, J. Adolfo, *op. cit.*, págs. 189-190.

³⁹⁶ “El mundo (...) es el lugar en donde el ser humano *habita*; y lugar no en el sentido de un espacio físico, sino en el de la posibilidad del ser proyectado en la existencia.” Mendoza Valdés, Rubén, “*Bios y ethos*: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte del pensamiento heideggeriano”; FCHC, pág. 185.

desenvuelve en y con su contexto. El dinamismo del cuerpo representa la condición de nuestro desenvolvimiento pasado, presente y futuro en un contexto que se configura originariamente a partir de las experiencias pragmáticas que llevamos a cabo en y con él. Por ello, debemos hablar de la intencionalidad que estructura cada acto de nuestra subjetividad como de una intencionalidad operante, desde el momento en que nuestra inserción en el mundo entorno, en el contexto fenoménico, es práctica. Nuestra vida, nuestra existencia como conciencias encarnadas, se despliega y expande a través de la *práxis*: es en la práctica en la que se explicita nuestra esencial intencionalidad. Es a través de esta intencionalidad operante como nos proyectamos hacia un mundo externo que se nos presenta en una relación dialéctica («ser-para») que nos une con él indisociablemente, y es su carácter operante lo que determina que los objetos de dicha intencionalidad presenten originariamente el carácter de «seres útiles» u «objetos-de-uso» capaces de actualizar nuestras intenciones. Por eso los fenómenos del mundo nunca se nos revelan teóricamente desde una pureza contemplativa desinteresada; antes bien, todos ellos manifiestan de modo natural una llamada a la acción por resultar las proyecciones de una intencionalidad operante que los constituye como tales fenómenos, y no otros.

Todo ello significa que nuestro «ser-en-el-mundo», antes que pasivo, es, por el contrario, completamente *activo y determinante* del mundo entorno con cuyo trato se despliega nuestra existencia. Nuestro cuerpo no es simplemente el punto desde el que insertarnos en el mundo, sino que a su vez posee una significatividad en su contexto, crea un contexto, en virtud de que él mismo es una figura o «forma» que delimita un fondo determinado: el cuerpo propio crea su mundo en virtud de su esquema corporal y de las intencionalidades operantes que proyecta su existencia al exterior bajo determinaciones categoriales pragmáticas. El mundo siempre es «mi mundo» porque es el entorno que yo, específicamente, instituyo y determino en función de las intencionalidades pragmáticamente interesadas que despliego hacia los entes que me rodean, en la medida en que toda vivencia es actualización y realización de una potencia que me constituye³⁹⁷. Todo vivir en el mundo es el despliegue funcional de un «poder-hacer» esto o lo otro, todo trato con los entes es siempre un continuo «estar ocupado» con ellos de un modo u otro. Por eso no hay, estrictamente considerado, tal problema metafísico de contacto con el mundo externo, exactamente de la misma manera que comprobamos anteriormente que no hay problema de la comunicación de las sustancias. El mundo siempre es el mundo de un «cuerpo-conciencia» que posee mundo en la medida en que lo genera en su trato con él dentro de la inmanencia idealista absoluta de una subjetividad que posee mundo porque ha extrapolado parte de sus contenidos de conciencia a una realidad que sólo existe como tal en cuanto función hermenéutica.

Así es como es necesario entender la localización de la conciencia en el cuerpo en relación con la explicación del contacto con un mundo externo, ya sea física o idealmente considerado. Toda experiencia del mundo presenta fenoménicamente al cuerpo como lugar de origen de esa experiencia, y la conciencia no tiene que desplazarse desde ninguna parte (¿dónde estaría antes?) hacia el cuerpo para, desde él, proyectarse al mundo, del mismo modo que no necesita alcanzar el cuerpo desde ninguna parte para poder moverlo y entrar desde él en contacto con lo externo. La conciencia es, en sí misma, cuerpo, «cuerpo-conciencia», cuyo ser es un potencial «ser-capaz-de» relacionarse con cualesquiera objetos, internos o externos, según una categoría formal u otra de la intencionalidad operante que constituye el motor dinámico

³⁹⁷ “La corporalidad, es decir, la posibilidad ontológica de ser cuerpo humano, no es un espacio físico, sino antes bien, en su origen, un modo de ser de la espacialidad del *Dasein*.” *Ibidem*, pág. 183.

de nuestra vida subjetiva³⁹⁸. Esos objetos siempre están al alcance de la conciencia, nunca han dejado de ser contenidos inmanentes a ella, por mucho que sean interpretados ahora, desde la «síntesis activa», como pertenecientes a un mundo externo «otro-de-sí». Por eso la conciencia no necesita estar localizada en un cuerpo presente ya en el mundo independiente y previo para poder entrar en contacto con él: si tiene mundo es porque es en sí misma un cuerpo que permite tal proyección externa de los contenidos de conciencia como objetos intencionales excéntricos.

3.1.2 – El espacio corporal: el carácter a-representacional de la corporalidad y el espacio semántico-funcional generado a partir de ella.

El cuerpo propio, entonces, funciona como el punto 0, como el absoluto aquí y ahora del despliegue de cualquier acto de conciencia, en la medida en que supone la constitución de nuestra «unidad-hombre» como centro referencial de todo un mundo entorno cuyo fundamento de ser radica específicamente en los modos relacionales de convergencia y distribución que nuestra presencia corporal establece con él. El cuerpo propio siempre está *aquí*, junto a mí en el punto original de despliegue de todas mis vivencias, no porque sea un objeto que siempre esté del lado de mí de manera azarosa, sino porque necesariamente es desde él desde el que se proyectan las intencionalidades que constituyen el mundo en el que tales vivencias se despliegan. Por eso es metafísicamente imposible experimentar una vivencia de trato con el mundo independientemente de la correlación relacional que nuestra corporalidad establezca con el entorno que se dibuja como fondo del objeto intencional de esa vivencia.

Los actos que constituyen originalmente las primeras relaciones pragmáticas con ese mundo entorno y con los entes intramundanos que lo pueblan son los movimientos corporales. Estos movimientos corporales, recordémoslo, son originariamente instintivos e involuntarios. Lo que significa que movemos el cuerpo antes de saber, de entrada, que tenemos cuerpo, y, por tanto, de saber que podemos moverlo. De hecho, los movimientos que tienen lugar en la quiebra fundamental de la subjetividad que permite la externalización del mundo como trascendencia son siempre movimientos involuntarios. Sin embargo, la conciencia de la delimitación del cuerpo propio permite igualmente la conciencia activa de los movimientos corporales que somos capaces de realizar, entendidos como las actualizaciones de ciertas potencias motrices cuyo despliegue sirve, en último término, de horizonte precisamente para esa delimitación ontológica del cuerpo propio. Así, según los análisis ya realizados³⁹⁹, sé que poseo un brazo no mediante un conocimiento teórico-contemplativo (a pesar de que éste, como vimos, posee un papel instrumental en el proceso), sino a través de la realización efectiva de movimientos de brazo que evidencian en la superficie qué es exactamente el brazo, en qué consiste tener brazo, hasta dónde soy brazo, en qué punto mi ser queda delimitado, y qué poder introduce en mí el hecho de poseer un brazo.

Todos estos movimientos activos son, en realidad, posibles gracias a los restos mnémicos que, en la ejecución de vivencias idealistas absolutas, se han ido depositando dinámicamente en la corriente de vivencias de nuestra subjetividad durante la época agnóstica de la «síntesis pasiva», y que en la «síntesis activa» funcionan como

³⁹⁸ “El psiquismo es actividad orientada –conducta– y el *Zentrum* de tal orientación está constituido por un esquema corporal cuya consistencia, precisamente, radica en una actividad de retroalimentación con los prágmatas que le circundan.” PAP, pág. 253.

³⁹⁹ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.2.

tendencias inerciales de realización de movimientos⁴⁰⁰. Esos posos son los orígenes de los dinamismos conductuales de nuestra subjetividad, las primeras ruedas de los engranajes de la compleja maquinaria posterior, en la medida en que *predibujan tendencialmente* el camino a seguir por las futuras vivencias. Las cinestesis corporales se van depositando poco a poco, como restos mnémicos, hasta que generan la suficiente estabilidad de repetición como para conformar un hábito dinámico, una tendencia de comportamiento y de direccionalidad de las vivencias, en la que la presencia de un impulso motor inicial supondrá conductualmente un efecto dinámico predibujado, según un encadenamiento intencional que responde a un esquema formal del tipo «si A entonces B». A fin de cuentas, como hemos podido comprobar en diferentes ocasiones, las vivencias que constituyen el flujo de nuestra subjetividad presentan una tendencia dinámica a la repetición, tanto en el contenido como en la forma y la direccionalidad de su proyección, de manera que experiencias pasadas determinan el modo como vivimos experiencias futuras al predibujarles, por así decirlo, el camino a seguir dentro del flujo. El esquema conductual resultante, los hábitos motores que caracterizan nuestra motricidad madura, no es entonces más que el síntoma de una práctica lo suficientemente repetida como para marcar el curso de despliegue de las vivencias futuras.

En realidad, los movimientos instintivos establecen tendencias a la repetición para los futuros movimientos activos, que supondrán a su vez la clave para la institución del cuerpo y del poder correspondiente a esos movimientos, en la medida en que las diferentes resistencias que el despliegue instintivo de esos movimientos va encontrando en su camino conforman paulatinamente puntos de disyunción de las vivencias, que redistribuyen sus contenidos y determinan el modo como las interpretamos. Así, sé cómo es mi brazo y cómo puedo moverlo gracias a que siempre he podido realizar los mismos movimientos del mismo modo sin encontrarme generalmente obstáculos a ellos; pero si habitualmente ese movimiento encontrase una resistencia, si, por ejemplo, una cinta atase permanentemente mi antebrazo a mi cintura y apenas me permitiera realizar ligeros movimientos rotativos de codo y hombro, el movimiento que quedaría instituido en mi esquema corporal como movimiento potencial de brazo sería completamente diferente. Y con ello quedarían determinados, entonces, no sólo la concepción virtual de los movimientos de brazo que puedo realizar, sino igualmente la tendencia futura a realizarlos, en la medida en que, al afectar al mismo «poder mover el brazo» que se constituye en esos movimientos, influyen en el horizonte de realización futura de ese poder. En general, la misma constitución ontológica del brazo como órgano motor de mi cuerpo quedaría determinada por esa limitación operativa, de manera que existiría un grave desequilibrio entre la constitución objetivo-física de mi brazo y su constitución subjetivo-vivencial. En este sentido, aunque ese obstáculo perpetuo en el movimiento de mi brazo no sea más que un elemento accidental, si ese obstáculo hubiera estado presente desde el principio de mi capacidad motora yo, a pesar de su accesoriedad, no sería capaz de prefigurar movimientos diferentes de mi brazo, más acordes a lo que su anatomía me permite realizar, hasta que, liberado de ese obstáculo, repitiera un número suficiente de veces esos nuevos movimientos y, al hacerlo, instituyera en mi esquema corporal un nuevo poder. Es a esta afectación de la proyección motora futura a lo que nos referimos cuando indicamos que la realización originaria de los movimientos instintivos establece distintos puntos de disyunción que distribuyen las vivencias según una proyección habitual u otra. Este hecho marca el

⁴⁰⁰ “Es en la primera sensación, en aquel punto que Husserl denomina *protoimpresión (Urimpression)*, donde se va configurando el entramado que soporta todos los fenómenos de la conciencia.” Gibu Shimabukuro, Ricardo, “Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas”; FCHC, pág. 4.

papel del *error* en el aprendizaje y en la constitución de nuestra subjetividad corporal: el fluido motriz del cuerpo y su operativa están marcados no tanto por los éxitos como por las resistencias que suponen los fracasos, que generan puntos de inflexión en esa dinámica corporal, sobre los cuales viene después a instituirse entitativamente el cuerpo en función de la motricidad resultante en el choque con esos puntos.

Sobre esos restos mnémicos funcionales quedarán, por tanto, poco a poco instituidos los diferentes movimientos corporales potenciales, hasta que nuestro esquema corporal, aquella “imagen” de nuestra corporalidad que muestra su posición, su dinamicidad y su circunstancia virtual, incluya, en la noción actual de nuestro cuerpo, todo aquello que nosotros podemos ser y hacer con él.

Ahora bien, de la misma manera que ese esquema corporal no supone, estrictamente considerado, ninguna imagen del cuerpo, esto es, que no constituye un producto representacional de una conciencia teórica que atienda al estado actual del cuerpo y lo conozca por vía contemplativa, es necesario aquí igualmente señalar que el conocimiento reflexivo que poseemos acerca de los movimientos de nuestro cuerpo no es, en esencia, representacional, sino igualmente cualitativo o vivencial. Los movimientos de nuestro cuerpo no son teóricamente representados, sino vividos, inmediatamente experimentados⁴⁰¹. No conozco que muevo mi brazo porque mi conciencia atenta se dirija a ese movimiento según la forma vivencial de la percepción objetivante y lo convierta en una representación. Por el contrario, yo me sé movimiento, porque estoy ya en el movimiento del brazo, soy brazo movido. La vivencia que constituye el movimiento de mi cuerpo está en y por sí misma integrada en la continua corriente de vivencias que constituye sinérgicamente mi ser, y por eso no requiero acceder a ella reflexivamente para componer tal experiencia corporal. Muevo mi cuerpo, y yo ya estoy desde el principio en todo el recorrido. No tengo que ir a él ni representármelo desde fuera para conocerlo, lo vivo internamente como tal movimiento porque soy yo el que se mueve.

Por supuesto, es cierto que, dada la inmediatez de esa vivencia, es necesario un ejercicio reflexivo, una vivencia de segundo orden, para explicitar tal conocimiento implícito; es verdad, entonces, que en ese proceso de reflexión el movimiento es objetivado representacionalmente para que la conciencia atenta pueda centrarse en su darse. Pero no debemos olvidar, como hemos comprobado, que la conciencia atenta y activa no es originaria, sino un producto posterior a la existencia de todas las vivencias que hacen posible tal maduración subjetiva, y que serán las que ella misma podrá, después, conocer mediante esos procesos de reflexión. En este sentido, el movimiento de mi brazo, como vivencia, es anterior a mi necesidad de objetivarlo reflexivamente para conocerlo, a pesar de que tal conocimiento de él como vivencia sea posterior a ese ejercicio de reflexión. De modo que me sé implícitamente movimiento de brazo, pero ese saberme brazo en movimiento sólo adquiere pleno estatus epistemológico de conocimiento una vez he atendido activamente a ese movimiento y lo he convertido en objeto directo de mi conciencia.

Esta aparente ambigüedad del conocimiento cualitativo a-representacional del movimiento corporal, lo cual, dada la naturaleza dinámica de nuestro ser-cuerpo, no es más que otra forma de decir del conocimiento cualitativo a-representacional de nuestra misma corporalidad, es la que Michel Henry refleja en su concepto central de «experiencia interna trascendente». La experiencia corporal siempre es original e

⁴⁰¹ “El movimiento es conocido por sí mismo; no es conocido por ninguna otra cosa, por una mirada de la reflexión, por ejemplo, no por una intencionalidad de cualquier tipo que se dirigiera sobre el mismo. Ninguna distancia fenomenológica viene a interponerse entre el movimiento y nosotros; el movimiento no es algo trascendente.” FFC, II, p. 80 [II, pág. 95].

inmediata, siempre somos primero cuerpo en movimiento; y la consciencia activa y atenta de ese nuestro ser-cuerpo es, por necesidad, posterior a nuestro serlo. Pero este hecho no es un defecto del conocimiento inmediato de nuestra corporalidad, sino una consecuencia necesaria del funcionamiento epistemológico de nuestra subjetividad. Siendo nuestro cuerpo el sujeto de las experiencias, y no el objeto, todo lo relacionado con la constitución y contextualización circunstancial del cuerpo propio, todo lo que podamos predicar de él como su estado actual y sus actos, presenta siempre una posterioridad cronológica respecto de su mismo darse en nuestra consciencia: llegamos a saber que somos cuerpo, y cómo somos cuerpo, después de serlo, y ello no por un defecto de atención, sino por el modo como nuestra consciencia activa es capaz de atender a todo lo que acontece en nuestras vivencias en el lado de su polo agente. En último término, y como pudimos comprobar al final del primer capítulo de nuestra investigación⁴⁰², el funcionamiento epistemológico de nuestra subjetividad impone que lo fenomenológico, lo inmediato, lo directamente vivido y originario (ya sea relativo a nuestro cuerpo o a cualquier entidad del mundo externo), sea siempre anterior a su objetivación y conceptualización representacional.

La comprensión incorrecta de esta naturaleza cualitativa del conocimiento de nuestra corporalidad motriz es lo que ha producido, a lo largo de la historia, todos los malentendidos relativos a esa naturaleza dinámica de nuestro cuerpo⁴⁰³. Desde Descartes, el movimiento corporal no ha persistido como tal movimiento, como experiencia inmediatamente vivida y, por tanto, significativa en cuanto puramente acontecida, sino, por el contrario, como *idea*, como *representación*. Lo que quedaba del movimiento siempre era aquello con lo que la consciencia atenta, racional, podía trabajar, en perjuicio del origen fenomenológico de ese contenido epistémico. Y ello convertía al movimiento en algo objetivo y externo a la consciencia, en algo accidental a ella que no podía perturbarla en su misma constitución agente. La consciencia, se pretendía, era el foco de toda estabilidad, el índice de la permanencia y de la incorruptibilidad ante el devenir, mientras que todo aquello susceptible de ser afectado por esos avatares dinámicos era proyectado al exterior, permaneciendo de ello sólo su representación objetiva, depurada e impotente⁴⁰⁴. Este hecho desembocaba en contradicciones internas ya señaladas por nosotros, en la medida en que obligaba a sostener que el cuerpo era el efecto del movimiento pero no su causa, que la consciencia, imperturbable por su naturaleza, era, con todo, el origen del movimiento corporal, que la subjetividad libre era capaz de introducir en el curso absolutamente determinado de la naturaleza corporal un nuevo curso de acción que, sin embargo, no modificaba en absoluto ese orden cosmológico determinado, etcétera.

En el mismo Husserl podemos comprobar hasta qué punto esta paradoja en la que se convierte el movimiento corporal cuando es concebido representacionalmente complica la comprensión de la naturaleza metafísica dinámica de nuestra subjetividad. Así, las explicaciones que ofrece en *Ideas II* acerca de los poderes relativos al cuerpo

⁴⁰² Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 3.4.

⁴⁰³ Bergson es, por supuesto, uno de los más atentos denunciadores de este hecho desde su primera obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*. Pero también Nietzsche antes que él habló en *El nacimiento de la tragedia* de las potencias dionisíacas que no podían ser comprendidas por la consciencia que funciona según el esquema apolíneo de la representación.

⁴⁰⁴ “Lo que subsiste del movimiento en el seno del cogito cartesiano es meramente la *idea del movimiento*. El movimiento real se efectúa en otro lugar, en la extensión, no siendo así el movimiento subjetivo sino el propósito interior (y de suyo ineficaz) de ese movimiento real. *El lugar donde se produce el movimiento real es el cuerpo*, lo que significa en el cartesianismo, así como en muchas otras filosofías, que el movimiento pertenece al ser trascendente, del que constituye una determinación.” FCC, II, p. 78 [II, pág. 93].

propio son predicadas, no de él, sino de la unidad yoica que se expresa a través de él; siendo lo puramente corporal únicamente el movimiento «extensivo» resultado de esa potencia. Lo que significa que en esos casos el sujeto, a pesar de ser la sede del «poder mover el brazo», *no es*, finalmente, *quien mueve el brazo*, pues el brazo movido pertenece al cuerpo y, en ese sentido, debe ser trascendente al sujeto estable y permanente. Una comprensión de este tipo del poder corporal supone, al final, una distinción entre dos poderes, uno plenamente subjetivo y otro corporal⁴⁰⁵: el primero pertenece estrictamente a la subjetividad, y es el representante esencial de nuestra capacidad pragmática efectiva no determinada causalmente; el segundo remite sólo a cierta capacidad mecánica que el cuerpo (considerado evidentemente como cuerpo objeto) posee para llevar a cabo el fenómeno físico-mecánico que actualiza ese poder subjetivo. De este modo Husserl prolonga la contradicción cartesiana al concebir al cuerpo como agente de potencias que, sin embargo, no posee, a pesar de ser él mismo su realizador⁴⁰⁶. Y ello por querer conservar, desde su teoría de la acción motivada, la voluntad libre del sujeto frente a la determinación mecánica del mundo según un esquema metafísico dualista que la misma experiencia fenomenológica de corporalidad dinamita.

Paradójicamente, Michel Henry, a pesar de luchar contra esta contradicción histórica desde su concepto de «experiencia interna trascendental», caerá con todo igualmente en esa contradicción al introducir, entre los tradicionales cuerpo objeto y cuerpo vivido, un tercer cuerpo, el cuerpo orgánico, que sería la clave de la explicación de las potencias corporales que somos capaces de actualizar con el cuerpo objeto, pero que, ambiguamente, no es en sí mismo como tal cuerpo material.

Finalmente, esta naturaleza cualitativa del movimiento corporal, de la dinamicidad que constituye la esencia de nuestro ser-cuerpo, tiene una consecuencia directa en la noción de espacio que quedará generada desde esos movimientos. Pues, evidentemente, si el movimiento del brazo es conocido en sí mismo, desde su origen a su fin, sin necesidad de que tal movimiento sea representado objetivamente como un desplazamiento espacial entre un punto A y un punto B, eso significa que el mismo espacio que el brazo recorre debe ser comprendido cualitativamente según criterios dinámicos alejados de la objetividad que presenta el concepto tradicional de espacio como «extensión vacía». El espacio, en este sentido, no es comprendido desde la experiencia corporal como una extensión vacía y aséptica, carente de significado, que los cuerpos vienen a ocupar indiferentemente, y cuya posición que ocupen en él no posee tampoco relevancia. El espacio corporal, por el contrario, es un *espacio cualitativo*, con un *valor* y un *significado* dependientes de las operaciones que el cuerpo es capaz de realizar en él⁴⁰⁷.

Que los movimientos corporales sean arepresentacionales significa, como hemos indicado, que no necesitamos representarnos el espacio geoméricamente para calcular

⁴⁰⁵ “Aquí hay que diferenciar entre el “yo puedo” *físico*, el corporal y corporalmente mediado, y el *espiritual*.” HUA IV, III – II, §59, St. 253 [III – II, pág. 301]. El “yo puedo” físico remite simplemente a una mera potencialidad de movimiento mecánico del cuerpo, el cual “puede” ser puesto en acción por causas externas a él. El “yo puedo” espiritual, sin embargo, remite a una capacidad de voluntad totalmente subjetiva para mover al cuerpo de un modo libre, por tanto no sometida a causalidad física determinista (aunque sí a co-dependencia).

⁴⁰⁶ “El miembro corporal mano que conscientemente *aparece* así y así, es como tal sustrato del “yo nuevo”, es objeto para el sujeto.” HUA IV, III – II, §55, St. 218 [III – II, pág. 265]. Es decir, la mano se mueve, pero no es el cuerpo quien mueve su propia mano, sino el yo, que paradójicamente mueve una mano que no posee.

⁴⁰⁷ Cfr. Bueno Espinosa, Miguel Ángel, “Circunstancia y lugar o sujeto y espacio en la filosofía de Nishida Kitarô”, *Mephisto*, Año III, N° 5, pág. 8.

esos movimientos. Estos, por el contrario, poseen por sí mismos su propia figura antes de ser simbólicamente representados, una cierta melodía dinámica generada por la misma inercia tendencial que los movimientos pasados han depositado poco a poco en la corriente de vivencias⁴⁰⁸. En eso consiste, precisamente, el carácter operante del esquema corporal que constituye la unidad e identidad del cuerpo propio: sé dónde está mi mano, hasta dónde puedo alcanzar con ella, cómo se mueve y se desplaza, en qué punto tengo que inclinar mi cuerpo para alcanzar con ella el bolígrafo que está en el borde de la mesa y cómo es esa inclinación, sin necesidad de representarme teóricamente nada de ello, ni mucho menos el espacio que implican todas esas acciones. Más bien el conocimiento vivencial de esos poderes motrices es lo que me constituye, lo que me hace ser cuerpo, y el espacio que esos movimientos recorren es sólo una característica más de ellos mismos.

El hecho de que el cuerpo propio siempre esté aquí conmigo o en mí afecta determinadamente a la comprensión original del espacio, tanto del espacio corporal, esto es, del espacio que ocupa el propio cuerpo, como del espacio del mundo entorno y del que ocupan los entes que lo pueblan. El espacio, en efecto, es concebido habitualmente como una extensión vacía, geoméricamente mensurable y cuantificable, que preexiste a los cuerpos que ocupan sus casillas o coordenadas como una red previa e independiente de lugares matemáticos que ocupar. Sin embargo, el espacio, contrariamente a esta concepción conceptual de él, es natural e inmediatamente comprendido por nosotros como una *red funcional de relaciones pragmáticas* de carácter cualitativo, y no cuantitativo, en la medida en que esa red estará determinada precisamente por las relaciones entitativas objetivas que establezcamos con los entes que nos rodean. Estos, en este sentido, no se encontrarán en el lugar que ocupan en el espacio de forma completamente indiferente y asépticamente considerable; antes bien, resultará completamente determinante para su localización espacial, e incluso hasta cierto punto para su propia constitución ontológica, el hecho de que se encuentren delante de mí, detrás, a dos pasos o a diez. Y esto porque el espacio del mundo estará, desde el principio, *preñado de sentido*, de un sentido corporal que procede de las acciones que el cuerpo propio puede desempeñar en ese espacio⁴⁰⁹.

A la hora de delimitar correctamente el concepto de localización de la conciencia en el cuerpo, tan caro a la tradición pero igualmente necesario en un estudio metafísico del cuerpo propio, hemos insistido en la idea de que la consideración de éste como punto 0 debe ser entendida en tanto que la presencia del cuerpo establece un *eje de coordenadas significativo*, según el cual los objetos que nos rodean ocupan un lugar u otro en su referencia al cuerpo, y no en relación a un espacio vacío preexistente. Ahora bien, si el cuerpo es punto 0 del espacio, ¿qué lugar ocupa el propio cuerpo en él? ¿Cómo debemos comprender el espacio ocupado por el cuerpo? La noción de esquema corporal nos aportó el concepto de una “imagen” de nuestro cuerpo en la que se

⁴⁰⁸ “Si, mientras exhibo un objeto en la mano derecha, me vendan los ojos y me piden que lo señale con la mano izquierda o con la cabeza, logro hacerlo sin ejercitar el juicio: la inteligencia, si interviniera, debería cumplir aquí un trabajo muy largo, que ni siquiera presumo antes de reflexionar sobre ello. Tendrá que determinar la posición de mi brazo derecho con relación a un sistema de coordenadas y calcular la posición que mi brazo izquierdo debe ocupar con respecto al mismo sistema para designar la dirección del mismo objeto. De hecho, poseo las conclusiones sin que las premisas se den en parte alguna, ejecuto la tarea propuesta sin saber lo que hago.” Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, I – I, p. 24 [I – I, pág. 52].

⁴⁰⁹ “Aun cuando, más adelante, el pensamiento y la percepción del espacio se liberen de la motricidad y del ser en el espacio, para que podamos representarnos el espacio es preciso que hayamos, primero, sido introducidos en él por nuestro cuerpo y que éste nos haya dado el primer modelo.” MM, I – III, p. 166 [I – III, pág. 159].

incluyen tanto su postura y situación actual como la distribución de todos sus miembros. Pero esa “imagen” no posee extensión, no representa un esquema espacial externo; si lo fuera, no constituiría el conocimiento implícito y vivencial del cuerpo, inmediato en su experiencia, sino el conocimiento representacional del mismo, obtenido activamente por procesos teóricos de contemplación y atención reflexiva de la conciencia madura posterior a su misma evidencia fenomenológica como corporalidad. Mas reiteramos en su momento la negación de que la “imagen” que supone el esquema corporal supusiera una imagen representacional de este tipo. No conozco la posición que en este momento ocupan mis piernas en la silla en la que me encuentro sentado, su grado de inclinación y de proximidad entre sí, porque atiende a ellas contemplativamente y me las represente. Antes de ese proceso objetivo de conocimiento representacional de mi cuerpo ya conozco cómo me encuentro sentado de forma inmediata gracias precisamente a la sinergia corporal que une a todos los miembros de mi cuerpo en una unidad y aporta un conocimiento «intensivo» o cualitativo de su circunstancia. En último término, yo, como conciencia atenta, no soy nada separado de esa unidad corporal, de modo que no tengo que acudir desde ninguna parte para proyectarme teóricamente a mis piernas y conocer así su posición: ya soy en las piernas, la unidad sinérgica que me constituye como sujeto incluye entre sus elementos el conocimiento vivencial inmediato de cada una de las partes del cuerpo que soy.

Este hecho nos distancia absolutamente de una concepción del esquema corporal que se formule en los términos de una imagen espacial extensa y nos acerca a una noción *funcional* del esquema corporal: la figura y presencia del cuerpo propio es una función operante⁴¹⁰. El lugar que ocupa cada miembro de mi cuerpo en la unidad del esquema corporal no es un lugar espacial extenso, geoméricamente localizable, sino que está determinado por la función que ese miembro realiza dentro de la totalidad orgánica. No poseemos el esquema corporal por contemplación teórica, sino experimentando qué podemos hacer con él, hasta dónde podemos ser en él y dónde dejamos de ser. Por eso, los puntos espaciales ocupados por los órganos del cuerpo son como las notas de una melodía: se yuxtaponen unos a otros en una combinación cualitativamente compleja que genera un resultado superior a la simple suma de sus partes. Esto implica que el cuerpo ocupa el espacio de un modo completamente diferente al de los entes exteriores. Evidentemente, la conciencia atenta siempre puede representarse a mi mano derecha como estando al final de mi brazo, y, en este sentido, otorgarle una posición geométrica en la extensión vacía del mundo. Pero esa localización representacional de mi mano siempre será un ejercicio posterior al conocimiento inmediato y funcionalmente determinado que poseo de mi mano derecha como el órgano que se encuentra inserto en la potencia motriz que constituye a mi brazo como, justamente, el brazo que puedo mover así y asá. Antes de saber representacionalmente que mi mano derecha se encuentra al final del brazo conozco de modo vivencial y funcional aquello de lo que mi mano es capaz, la posición funcional que ocupa dentro del conjunto sinérgico de mi cuerpo en su unidad motriz; y, en este sentido, mi mano derecha *no ocupa un lugar* en esa unidad sinérgica, sino que *ejecuta una función*.

En este sentido, los órganos de mi cuerpo no están localizados en el espacio, no los encuentro desplegados unos al lado de los otros como ocupando ciertos lugares que, accidentalmente, están siempre dispuestos en una contigüidad espacial: los órganos del cuerpo poseen una presencia funcional que genera una unidad intersignificativa según la

⁴¹⁰ “Sus partes [del cuerpo], en efecto, se relacionan unas con otras de una manera original: no están desplegadas unas al lado de otras, sino envueltas las unas dentro de las otras. (...) Mi cuerpo no es para mí un conglomerado de órganos yuxtaponidos en el espacio.” MM, I – III, p. 114 [I – III, pág. 115].

cual el cuerpo no ocupa espacio, sino que hace espacio. En este punto volvemos a comprobar la complejidad que supone la unidad del «*ego corpus*» debido a su constitución dual «objetivo-vivencial». Así, la corporalidad no admite, por sí misma, una conceptualización de sus partes espaciales en términos de “más grande” o “más pequeño”. Los ojos con los que veo suponen un dinámico «poder ver» que, en sí mismo, no se corresponde con el tamaño de los ojos físicos que puedo ver y medir en mi reflejo. Lo cual no niega, evidentemente, que el poder motor que constituye, por ejemplo, a mi mano como «órgano funcional mano» dentro de la unidad sinérgica del cuerpo, a pesar de no poseer por su propia naturaleza metafísica la característica espacial de ser un poder extenso, esté sin embargo directamente determinado por la extensión efectiva que posea la mano objetiva que se correlaciona con ese poder. Pues, evidentemente, mi mano podrá unas cosas y no otras en función de su tamaño, del tamaño de sus dedos y de la disposición espacial presente entre ellos. Este hecho no niega, con todo, la tesis que sostenemos, ya que remite a una consecuencia tangencial de la naturaleza ontológica física de ciertos órganos corporales, y no a la misma naturaleza funcional de esos mismos como poderes.

Si respecto a mi dolor de espalda alguien me dijera “tu dolor de espalda ocupa exactamente cinco centímetros y medio y está localizado en esta región exacta de tu espalda”, consideraría esa descripción de mi dolor como absolutamente errónea, por mucho que efectivamente ésa sea la superficie objetiva de mi espalda en la que el dolor se localiza externamente. Porque el dolor de espalda, en sí mismo, *no ocupa espacio*. Lo que está desplegado en el espacio es la espalda objetiva, la espalda que representacionalmente puedo figurarme y localizar geoméricamente según unas coordenadas cartesianas. Pero el dolor de espalda no ocupa lugar en ella: no posee por sí mismo una naturaleza susceptible de ser extensivamente considerado, sino que es una pura vivencia cualitativa de dolor, que sólo es espacialmente localizable en la medida en que la constitución dual por correlación de mi cuerpo objetiva la corporalidad vivida en el cuerpo objeto. Aquí encontramos, entonces, un extraño distanciamiento entre el dolor de espalda y la espalda dolorida objetivamente considerada⁴¹¹, equivalente al extrañamiento que también localizamos anteriormente entre el cuerpo objeto y el cuerpo vivido⁴¹². En el momento en el que me duele, la espalda es lo más próximo al dolor, y, por correspondencia, lo más próximo a mí al hacerse mayoritariamente presente a través del dolor. Pero si pienso en la espalda como un objeto físico que acarrea el dolor, sorprendentemente la espalda se separa de mí y se aleja del dolor que yo soy. Este distanciamiento, que posee el potencial suficiente como para problematizar la unidad del «ser-hombre» en los casos en los que quede efectivamente establecido como patología de la subjetividad, se salva por la constitución dual del cuerpo, que determina al dolor a ocupar un espacio en la espalda objeto, a pesar de ser por naturaleza inextenso, y, a su vez, determina a la espalda objeto a ocupar el espacio de una forma cualitativa no reductible a la pura extensividad geométrica, a pesar de su naturaleza objetiva material.

Comprobamos así cómo la correlación dual de la constitución objetivo-vivencial del cuerpo propio afecta a la específica ambigüedad metafísica de su naturaleza: siendo la corporalidad el producto de una experiencia inmediata vivencial «intensiva», que, por necesidad esencial, no puede poseer características «extensivas», se encuentra, con todo,

⁴¹¹ “Cuando usted tiene dolores de espalda, ¿son estos algo espacial? ¿Qué tipo de espacialidad es propia del dolor que se propaga en la espalda? ¿Puede equivaler a la extensión de la superficie de un cuerpo material? El esparcimiento del dolor muestra el carácter de la separación, pero ésta no es ninguna superficie.” SZ, St. 109 [pág. 131].

⁴¹² Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.2.

espacialmente determinada en la medida en que la constitución del cuerpo incorpora la objetividad del cuerpo como ente extenso; pero, igualmente a la inversa, la extensión del cuerpo, el espacio que el cuerpo ocupa objetivamente, no es sin más pura extensión, como ocurre con el resto de entes del mundo físico, sino que esa extensión es una extensión cualitativa, vivificada, preñada de sentido, debido a su correlación con las vivencias «intensivas» que constituyen el aspecto vivencial de ese cuerpo extenso.

El cuerpo propio, por tanto, no ocupa el espacio como una simple extensión vacía sin significado. Por el contrario, dada, por una parte, su unidad objetivo-vivencial, que vivifica esa pura extensión y le otorga un aspecto cualitativo que trasciende la pura extensión geométrica, y siendo, por otra parte, una unidad funcional en tanto que su constitución sinérgica es esencialmente pragmática, ello implica que el espacio material que ocupa el cuerpo propio no sea un espacio de posición, definido simplemente por puras coordenadas vacías de significado cualitativo, sino que sea un *espacio de acción*: el espacio del cuerpo no es de localización sino situacional⁴¹³. El espacio fenoménico, antes de ser geométrico, es situacional, está tejido por direcciones prácticas operatorias. La experiencia del cuerpo propio despliega en su interior y en torno suya un campo de acción posicional en el que los objetos con los que se relaciona ocuparán un lugar u otro dependiendo de su posición relativa al punto 0 que instituye y al trato relacional que su lugar mantenga con éste. En este sentido, el cuerpo despliega espacio dibujando un *campo de presencia* en el que los objetos encuentran la posibilidad metafísica de ocupar un lugar en virtud de la funcionalidad que la intencionalidad operante de la vivencia que los atiende les otorgue: el espacio que organiza el cuerpo es situacional por ser pragmático. Los lugares que ocupan los entes no se definen por coordenadas geométricas (ello limitaría ilegítimamente el espacio fenoménico a un espacio material, invalidando cualquier aproximación fenomenológica al espacio semántico ocupado por entes ideales), sino por funciones pragmáticas: los entes no están simplemente «ahí», sino «delante de», «detrás de», o «tiene relación con», etc. De ahí que los entes intramundanos nunca sean percibidos como puros fenómenos asépticos. Por el contrario, son siempre focos de atención para nuestra atención en la medida en que funcionan como puntos de presa de nuestras acciones. Por eso el espacio situacional es un espacio activo determinado por los «yo puedo» que despliegan las vivencias con las que nos relacionamos con los entes, y cuya relación, recordemos, es lo que los hace, precisamente, «ser-para-nosotros» entes intramundanos de nuestro mundo, y no de otro. El mundo, desde esta perspectiva, nunca puede ser considerado como un espacio pasivo que los objetos ocuparían indiferentemente. No resulta en absoluto indiferente de cara a la constitución original del objeto tematizado el que se encuentre a mi izquierda o a mi derecha, más lejos o más cerca: todas las notas espaciales dependientes de la relación entre el cuerpo del ente y mi cuerpo que afecten a mi ocupación con él son determinantes en la constitución ontológica de ese ente.

Por esta vía comprendemos fácilmente el error del planteamiento tradicional acerca de la concepción del espacio en relación con las operaciones que el cuerpo propio puede realizar en él. La carencia de la que adolece la espacialización y tridimensionalidad del mundo tradicionalmente concebido como extensión vacía es la ausencia de atención al carácter motriz del proceso que instituye el entorno del cuerpo. No es el sujeto localizado en un cuerpo el que, gracias a éste, se representa un mundo espacial. La misma localización corporal, como hemos visto, no puede ser entendida en estos términos de inserción de una conciencia espiritual en un mundo material. Antes

⁴¹³ “Parece que el cuerpo no ocupa lugar ni el hombre un puesto, sino que es lo expuesto. (...) El cuerpo, si se insiste en este término, es el ser de la existencia en el espaciamento de su ser.” Aguirre Moreno, Arturo, “Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamento”; FCHC, págs. 211-212.

bien, debemos entender esa localización como la interacción necesariamente «bilógica» entre el «*ego corpus*» que somos, con su naturaleza esencialmente operante, y el entorno en el que somos, que se proyecta objetivamente frente a nosotros como el horizonte de realizaciones de nuestros poderes. Es el cuerpo en su motricidad el que dibuja a su alrededor un mundo espacial situacional.

Esto significa que los lugares que ocupan los entes frente a mi cuerpo, así como las coordenadas y relaciones espaciales que éste establece con ellos, no son indiferentes en absoluto, ni suponen un mero accidente respecto a su supuesta extensión esencial. Todo lo contrario: los entes externos no ocupan lugares, sino que crean lugares en función de la relación que mantienen con nuestro cuerpo, en la medida en que ellos mismos y el espacio que ocupan poseen un ser que está determinado ontológicamente por el trato pragmático que el cuerpo mantenga con ellos. Mi mundo entorno no es la simple circunstancia espacialmente delimitada de mi existencia, sino que está definido y determinado en sus límites por el alcance de mi «poder-hacer» relacional con los entes que lo pueblan⁴¹⁴. Por eso no debemos tampoco afirmar que los entes simplemente ocupan espacio. El modo como acontece su ocupar espacio, antes bien, está determinado por la relación pragmática que establezcan con el cuerpo propio.

Propongamos un ejemplo clarificador, a fin de ilustrar con detalle este aspecto relacional del mundo entorno. Mientras escribo estas líneas se despliega ante mí un espacio ocupado por entes que están específicamente colocados en él porque yo, deliberadamente, los he puesto en ese lugar para mi interés. Así, delante de mí hay folios en blanco, bolígrafos, una lámpara, un reloj, notas de estudio, y algunos libros de consulta directa. Todos ellos han sido colocados por mí a mi alrededor para poder servirme de ellos inmediatamente durante el tiempo que dedique a la escritura, por lo que, evidentemente, el lugar que cada uno de esos entes ocupa está determinado por mis operaciones. Y este detalle, que puede parecer gratuito y sin sentido, deviene crucial cuando entendemos que justamente esa determinación espacial de lugar que ocupan los entes en relación con la operatividad de mi cuerpo afecta significativamente a la comprensión cualitativa del espacio que ocupa mi cuerpo y del que ocupan esos entes. Pues esos objetos depositados por mí a mi alrededor no están simplemente a cierta distancia espacial de mi cuerpo, cuantitativamente mensurable y «extensivamente» localizable según un eje cartesiano de coordenadas asépticas, sino que la distancia que presentan respecto de mi cuerpo está medida en los términos motrices de un «poder-hacer», y no en los términos geométricos de una extensión vacía. Todos estos objetos no están a una distancia X o Y de mi cuerpo, sino que están «al alcance de la mano», y el lugar que ocupan se concibe precisamente como un espacio al que yo puedo acceder. Si el mismo bolígrafo al que alcanzo con un simple gesto de mi brazo estuviera depositado sólo veinte centímetros más allá, la diferencia de espacio geométrico sería insignificante, y sin embargo para mi operativa corporal el cambio sería determinante, pues implicaría la detención de mi escritura, con la consecuente pérdida de concentración, y la obligación de levantarme de la silla y de volver a sentarme para iniciar de nuevo el proceso en el que estaba inserto. Por eso mi mundo entorno no es simplemente una circunstancia geoméricamente descriptible: el espacio que me rodea afecta directamente a la práctica que puedo desenvolver en él, y el lugar que ocupen los cuerpos en ese espacio determina qué puedo y no puedo hacer, y cómo puedo hacerlo⁴¹⁵.

⁴¹⁴ “Los lugares del espacio no se definen como posiciones objetivas respecto a la posición objetiva de nuestro cuerpo, sino que inscriben alrededor de nosotros el alcance variable de nuestras miras o de nuestros gestos.” MM, I – III, p. 168 [I – III, págs. 160-161].

⁴¹⁵ En la concepción dinámica del espacio que estamos empezando a apuntar está implícita una noción de lugar que no es, por supuesto, original. Ya se encuentra, en cambio, en la física aristotélica, en la que

Podemos todavía complicar un poco más este ejemplo para explicitar con más radicalidad la naturaleza cualitativa y significativa del pretendido espacio geométrico. Si en este momento necesito un libro que descansa en una estantería de mi despacho, el espacio que debo recorrer para cogerlo podría medirse geoméricamente, constituyendo una cantidad determinada, por ejemplo un metro y medio. Ese metro y medio, sin embargo, no es experimentado por mí como una distancia aséptica: está esencialmente teñido del significado operativo que poseen para mí los movimientos corporales que debo llevar a cabo para recorrerlos. Así, es fácticamente posible que al otro lado de la pared contra la que se apoya mi mesa, en la habitación gemela de mis vecinos, haya una estantería con un ejemplar idéntico al que yo necesito, depositado a una distancia espacialmente menor que a la que se encuentra el ejemplar de mi despacho. Si el espacio debiera ser medido única y exclusivamente en función de una extensión matemáticamente mensurable y de unas coordenadas geoméricamente calculables, entonces para mí sería mucho más fácil, económico y accesible disponer del ejemplar de mis vecinos, antes que del mío, ya que el espacio a recorrer es menor. El hecho, sin embargo, de que una pared intermedia me obligue a recorrer motrizmente una distancia considerablemente mayor para poder acceder a ese libro que, geoméricamente, estaba sin embargo más cerca de mí que el mío, hace imprescindible que en la comprensión del espacio incluyamos la experiencia corporal del mismo. Pues la extensión vacía y matemática es aséptica en tanto que irreal, aempírica. En el mismo momento en el que esa extensión vacía es vivida, pierde por completo su naturaleza objetiva y se subjetiva en su relación con las operaciones que un cuerpo despliega en él⁴¹⁶.

Este tipo de experiencias muestra que la percepción del espacio no es cognitiva, contemplativa, sino somato-práctica. Tiene su origen en la acción del cuerpo, en los movimientos corporales que podemos realizar y en las acciones que gracias a ellos llevamos a cabo en y con nuestro entorno. Esto evidencia que el espacio primitivo no es objetivo, sino relacional, es decir, *significativo*: los lugares que ocupan los cuerpos no son extensiones asépticas indiferentes a las coordenadas que de ellos podamos establecer en su relación con el cuerpo propio, sino que éste es punto 0 de todo espacio en tanto que eje semántico-funcional de coordenadas del que surgen todas las relaciones prácticas que generan el espacio entorno. Hay espacio más allá del espacio extenso matemático de la materia; y éste sólo surge, en último término, como la precipitación objetiva específica para los entes físicos de un espacio semántico-funcional previo más

efectivamente los cuerpos no ocupan espacio, sino que generan espacio. Así, en la física aristotélica un cuerpo puede moverse, cambiar de lugar espacial, de coordenadas de localización, sin haber realizado en realidad movimiento alguno, allí donde su movimiento es considerado como un movimiento natural. Los planetas están constantemente en movimiento, cambiando su posición según un sistema espacial cartesiano de coordenadas fijas y objetivas; pero, de acuerdo a la lógica aristotélica del espacio, no se mueven en absoluto respecto del lugar que ocupan, ya que éste se define no según unas coordenadas indiferenciadas, sino según una relación que, en el caso de ese movimiento, permanece siempre intacta. De ahí que en el mundo sublunar los entes no estén en el espacio, sino que creen espacio: el espacio no preexiste a las relaciones entitativas presentes entre los entes que vendrían después a ocuparlo (cfr. Aristóteles, *Aristotelis Opera. Tomus II: Naturalis Auscultationis Libri VIII*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, IV [Edición española: *Física*, Gredos, Madrid, 2008, trad. Guillermo R. de Echandía, IV).

⁴¹⁶ “Las dimensiones del espacio vivido no se miden en el sistema métrico decimal, y en ocasiones están en franca contradicción con él. A dos o tres metros de mi mesa del despacho está el dormitorio de mis vecinos, y, sin embargo, está para mí más distante, incluso prácticamente inalcanzable para mi imaginación, que el otro extremo de mi casa.” CC, II, pág. 138. Como ilustra maravillosamente el experimento de la película *Dogville*, a tres metros de mí pueden estar ocurriendo las atrocidades más inhumanas e inaceptables que pueda pensar, y sin embargo las imposibilidades prácticas introducidas por los elementos arquitectónicos del entorno hacen posible que un acontecimiento así, ante el que no podría nunca permanecer impasible, pueda estar de hecho teniendo lugar ante mi total indiferencia.

amplio y abarcante. El espacio no es geométrico, sino funcional, y está generado a partir de una dación espacializadora originaria que tiene su fundamento en la operatividad y dinamicidad del cuerpo propio. Mi cuerpo construye su espacio, igual que construye su tiempo, a través de su motricidad intencionalmente motivada, del mismo modo que se construye su mundo como arco global intencional de esa intencionalidad operante. El ser del espacio no es independiente, depende de lo que yo haga en él y con él. No poseemos una noción geométrica de espacio más que como abstracción del espacio situacional originario, pragmáticamente preñado y definido.

3.1.3 – Dación espacializadora: el espacio del mundo como objetivación virtual de la red de relaciones pragmáticas con los entes.

Nuestro mundo entorno, entonces, el mundo de la vida inmediata, en el que desplegamos inocentemente nuestra existencia corporal, campo y horizonte de toda nuestra vida activa y práctica, es un entorno espacial semántico-funcional en tanto que campo de despliegue de esas acciones, y no en tanto que constituido en sí mismo como entorno. El espacio existe como receptáculo de los entes en la medida en que la práctica del cuerpo propio lo genera como entorno semántico de su propia operatividad con ellos. No ocurre, por tanto, que el cuerpo venga a localizarse en un espacio geométrico previo a esa ocupación, e igualmente todos los demás entes intramundanos, de tal manera que cada uno ocupe un lugar determinado no por la relación existente entre ellos, sino respecto de unas coordenadas objetivas y absolutas. El espacio así considerado siempre es lógicamente posterior a la experiencia inmediata del espacio, en la que éste es vivido como circunstancia de la acción corporal, y no como extensión vacía. Previamente a la consideración objetiva del espacio se encuentra la experiencia directa de él como el horizonte de nuestra interacción con los entes: es la red semántica y funcional de relaciones que sirve de fondo sobre el que se despliega nuestra existencia práctica, que no es objetivo ni cuantitativamente mensurable, sino que posee nuestro cuerpo y nuestra vida subjetiva como *centro neural de referencia relacional*. Así, es el cuerpo el que literalmente coloca a cada cosa en su sitio, porque a cada ente le otorga un lugar según la referencia relacional que ese ente mantenga con nuestra vida corporal.

Recordemos aquí que precisamente ese concepto de relación era determinante para la constitución metafísica esencial del mundo, en la medida en que un ente pertenece a nuestro mundo sólo en tanto en cuanto mantenemos con él algún tipo de relación intencional, y que el mundo es, desde esa perspectiva, la superestructura de sentido de todas esas relaciones⁴¹⁷. Ahora podemos comprobar en qué sentido esa relatividad esencial de los entes intramundanos, que toma nuestra subjetividad encarnada como centro de referencia, no constituye simplemente un requisito epistemológico derivado de nuestra naturaleza metafísica idealista (así fue deducido en su momento); más profundamente, este requisito representa un *principio metafísico* referente al mismo «ser-intramundano» de los entes de nuestro mundo. Como señalamos en el primer capítulo de nuestra investigación, todo ente posee esencialmente un específico «ser-para-un-sujeto» que constituye la condición de posibilidad metafísica de su «estar-siendo», ya sea real o potencialmente, pues todo ente lo es en tanto que mantiene algún tipo de relación con el sujeto que lo toma en consideración, y que aprehende precisamente su «ser-ente».

Pues bien, esto es exactamente lo que ocurre respecto del carácter espacial de los

⁴¹⁷ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.1.

entes. El espacio no preexiste a mi cuerpo, ni tampoco se dibuja de forma contemplativa. Por el contrario, ese espacio situacional que el cuerpo despliega a su alrededor a partir de su presencia expuesta proyectada hacia lo «otro-de-sí» es un espacio funcional en la medida en que las relaciones espaciales originarias son las que se establecen en la práctica del cuerpo. Es mi acción, no en tanto que realizada, sino como proyecto virtual, como «potencia de», lo que sitúa a todos los objetos del mundo en unas coordenadas que, en último término, se proyectan y ordenan en función de su relación con lo que yo puedo hacer con ellos. No se trata, por tanto, sólo de que el libro guarde con mi mano una relación espacial de posición distinta a la que mantiene con estos folios: la misma relación de posición que el libro guarda con los folios resultaría completamente incomprensible en sí misma considerada si ambos no estuvieran ya referidos a mí como su eje y centro de referencia. Por eso, en la experiencia inmediata los entes intramundanos no ocupan simplemente un lugar cualquiera, espacialmente intercambiable entre ellos sin ningún problema, sino que resulta determinante para su constitución ontológica formal el hecho de que estén a mi izquierda o a mi derecha, a diez centímetros o a veinte metros de mí. Porque esa diferencia relativa puede suponer un cambio sustancial en el «ser-prágmata» que los constituye ontológicamente como objetos de mi intencionalidad operante.

En realidad, la misma presencia funcional del cuerpo propio constituida en el esquema corporal supone el entramado de toda esa relación espacial con los entes, según la cual estos no están simplemente desplegados en el espacio, sino que están a mi disposición según una modalidad práctica u otra. Ser cuerpo del modo concreto como lo soy en virtud de mi esquema corporal no se reduce a poseer una concreta situación corporal, a habitar el cuerpo y el espacio que éste ocupa. Más allá de todo esto el cuerpo propio, por su motricidad, proyecta su existencia a su mundo entorno; de modo que ser cuerpo implica en sí mismo poseer un mundo a mi alrededor dispuesto de cierto modo, y no de otro, configurado según las potencias motrices que yo soy capaz de actualizar en él, y ordenado por tanto según el eje de referencia práctico que mi cuerpo supone como punto 0 de inserción y ejecución de esas intencionalidades operantes que constituyen el mundo como «mi mundo». Mi presencia corporal es, por sí misma, mi forma de «ser-en-el-mundo», porque el modo como se constituya mi cuerpo determina el mundo en el que existo. No sólo es entonces cierto que poseo mundo por ser conciencia encarnada (tesis tradicional de la localización dualista de la conciencia), sino que el mundo que poseo está metafísicamente determinado por el cuerpo que soy y que devengo progresivamente en mi maduración biográfica.

En el trato inmediato con los entes intramundanos que nos rodean estos poseen específicamente un lugar, se encuentran en una determinada posición. Esa posición hace que mantengan toda una *red de relaciones espaciales* entre sí: el folio sobre el que escribo está sobre la mesa de mi despacho y debajo de la lámpara, la cual a su vez está a la derecha de la ventana, que está por su parte enfrente de la librería, sobre la cual descansa el libro que acabo de consultar, etc. Los entes físicos, es cierto, ocupan una porción de espacio, reposan en la extensión geométrica; pero ese lugar que ocupan es originalmente localizado espacialmente aludiendo a toda esa red de relaciones espaciales que mantienen entre sí.

Ahora bien, es evidente de entrada que esas relaciones no son, en sí mismas, objetivas y absolutas. No hay ningún eje cartesiano de coordenadas según el cual se establezcan de forma absoluta e independiente de mí todas esas relaciones que acabamos de indicar. Éstas requieren, por el contrario, un punto de referencia, un eje relativo de coordenadas, que será precisamente el que determine qué es la izquierda y qué es la derecha, qué es arriba y qué abajo. Esa peculiar rosa de los vientos relativa y

siempre cambiante es siempre necesaria a la hora de establecer las relaciones espaciales que los entes del mundo mantienen entre sí, ya que esas relaciones son, verbigracia, relativas por esencia a su centro de referencia⁴¹⁸.

A la hora de describir esas relaciones entre los entes, siempre es por supuesto posible escoger como eje de coordenadas un punto cualquiera del espacio general distinto al cuerpo propio del sujeto que funciona como centro neurálgico de cada mundo. Si lo que pretendo, por ejemplo, es localizar los objetos de mi despacho según una relación de posiciones que sea fácilmente comprensible para cualquier observador, me basta con tomar como centro de referencia un punto cualquiera de la habitación que sea lo suficientemente significativo como para que pueda ser fácilmente extrapolable a la experiencia de cualquier otro individuo que, en mi misma situación, pretendiera localizar esos objetos. Con ese requisito en mente, podré establecer como eje de coordenadas la puerta de acceso al despacho, o la silla en la que me encuentro en este momento sentado, o la estantería principal: todos ellos son lugares fácilmente ocupables por un sujeto y, por tanto, se prestan sin mayor obstáculo a ser identificables como el centro de las relaciones espaciales definidas entre los entes en cuestión.

Ahora bien, es fundamental comprender que cuando llevamos a cabo un experimento hipotético tan sencillo como éste en realidad estamos *proyectando una presencia virtual de nuestro cuerpo* en todos y cada uno de los puntos en los que situamos ese eje de coordenadas de las relaciones espaciales descritas⁴¹⁹. Si tomo como centro de referencia la puerta de mi despacho, y digo que la ventana está a la izquierda de la puerta, que la mesa del escritorio está debajo de la ventana, y que la estantería está detrás del escritorio, la comprensión de esas relaciones espaciales no tiene lugar atendiendo *sensu stricto* a la puerta como objeto independiente y espacialmente ya localizado. Por el contrario, cuando convierto a la puerta en eje de referencia de las relaciones espaciales mantenidas por esos objetos, estoy convirtiendo a la puerta en punto 0 de toda posible relación espacial que desde ella pueda ser establecida. Lo que significa, estrictamente considerado, que ella misma, según su propia referencia, *no se encuentra en ningún lugar*, porque es precisamente la condición de posibilidad de cualquier lugar. Y esta condición de funcionar como punto 0 es, como hemos visto, precisamente la naturaleza de la localización de la conciencia en el cuerpo. Lo que evidencia que es el cuerpo el que nos enseña en qué consiste una relación espacial del tipo «estar a la izquierda de» o «estar enfrente de», incluso allí donde intentamos desvincular el espacio de él para establecer relaciones espaciales objetivas⁴²⁰. Es el cuerpo el que nos introduce en el complejo entramado de relaciones espaciales que constituye el espacio “objetivo” de nuestro mundo. Por eso, si soy capaz de hablar del bolígrafo que acabo de soltar como estando encima de la mesa, ello es posible gracias a que mi ser-cuerpo genera en torno de mí un abanico de posibilidades espaciales virtuales de acción que me permiten localizar a los entes en función de su correlación respecto de mí como eje de referencia de esa posición que yo les otorgo. En este

⁴¹⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden. Band III: Was heisst sich im Denken orientieren*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1959 [Edición española: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, trad. Carlos Correas].

⁴¹⁹ “El Cuerpo es el «aquí absoluto» de la experiencia. (...) No hay punto del espacio en que el cuerpo se ubique y qe pueda ser originariamente un «allí» respecto de otra posición – ¿de qué de quién? –. El cuerpo se apropia inalienablemente del aquí, en función del cual varían el allí y el allá, la cercanía y la lejanía, y lo lleva consigo dondequiera se traslade.” PF, págs. 209-210. más allá de estas afirmaci

⁴²⁰ “Decir que mi mano está al lado del tintero, significa decir que puede apoderarse de él en cualquier momento; su relación con el tintero le resulta en cierto modo interior, mientras que la relación del libro con el mismo tintero le resulta exterior y, por así decirlo, indiferente.” FFC, Conclusion, p. 267 [Conclusión, pág. 265].

sentido, cuando digo que la ventana está a la izquierda de la puerta de entrada de mi despacho, tomando a esta última como pretendido eje de referencia espacial independiente de mí, en realidad estoy proyectándome virtualmente a esa posición que ocupa la puerta y determinando la de los otros objetos en función de la relación espacial que mantendrían conmigo si yo estuviese efectivamente en ese lugar. Por lo que esas pretendidas relaciones espaciales que los entes podrían aparentemente poseer entre sí sin necesidad de tomarme a mí como punto de referencia siguen, no obstante, determinándose respecto de lo que yo podría hacer o no en cada posible y virtual localización de mi cuerpo. Incluso hablar de estas posibles localizaciones virtuales de mi cuerpo implica ya el hecho de haberlas descubierto funcionalmente ya antes de poder considerarlas así.

Es por este motivo por el que afirmamos que el cuerpo no está en el espacio, sino que genera espacio. El cuerpo no se encuentra originariamente en ninguna relación espacial con los entes que le rodean del tipo de las que hemos utilizado para describir las relaciones que esos mismos entes mantienen entre sí, sino que es su misma presencia expuesta y operativamente proyectada a lo «otro-de-sí» la que crea esas relaciones espaciales. Si el folio está al lado del bolígrafo, eso es posible en la medida en que los dos entes están en una relación espacial conmigo, con mi «*ego corpus*», que es quien los coloca a todos ellos alrededor suya y despliega el contorno espacial cualitativo que hace posible esas relaciones. Pero en ellas el cuerpo no está en ningún lugar, sino que es la causa trascendental de todos los demás lugares. Mi cuerpo no está entre los objetos del mismo modo que ellos están entre sí. Los objetos reposan pasivamente, mientras que mi cuerpo interactúa con ellos, y, en tanto que lo hace, los coloca a todos. El libro está al lado de la puerta sólo en tanto que yo ejerzo de eje de coordenadas de las relaciones posicionales de los objetos, que se colocan en virtud de lo que yo virtualmente puedo hacer con ellos.

De hecho, el sentido espacial del mundo, y de los lugares que ocupan los entes, está semánticamente configurado por la dimensión motriz de las relaciones intencionales que mantengo con los entes, incluyendo en ella todos los aspectos vivenciales y existenciales que están presentes en mi propio y cotidiano «estar-siendo». De modo que el espacio, en su sentido práctico originario, tiene también incorporado todo un abanico de caracteres que dependen, no sólo de la acción en sí que ejecuto con los entes, sino de las circunstancias existenciales que determinen particular y específicamente a cada una de esas acciones en los momentos en los que las ejecuto. Mi «ser-en-el-mundo» siempre está cubierto de una capa existencial significativa relativa a mi estado de ánimo, a mis ilusiones y temores, a mis intenciones volitivas, a mis proyectos, etc.; por lo que el ser espacial del mundo en el que soy debe igualmente, por necesidad metafísica, estar teñido con esos valores.

En este sentido, el espacio que marca el cuerpo no es un espacio mensurable por cantidades. El espacio que puedo geoméricamente medir entre mi cuerpo y la puerta de mi casa, considerados ambos entes como cuerpos físicos que ocupan localmente un lugar en el supuesto espacio absoluto preexistente, no es el mismo que el espacio que yo experimento como *duración espacial* a recorrer si quiero salir de mi casa. Esos metros que distan de mi cuerpo a la puerta coinciden con el cansancio de mi cuerpo, o con el esfuerzo que debo realizar para recorrerlos, o con lo más o menos apetecible que me resulta la acción que pretendo llevar a cabo, y que me mueve a abandonar mi casa. En la duración espacial vital el espacio no se mide en metros, sino en ánimo, en motivos, en

historia vital y corporal⁴²¹. Cada día recorro el mismo camino entre mi casa y mi lugar de trabajo; entre ambos puntos espaciales, obviamente, existe una distancia de recorrido que objetivamente siempre es exactamente igual en cada ocasión que la recorro, independientemente de cómo lo haga, si a pie, en tren o en coche. Sin embargo, para mí ese recorrido nunca es, inmediatamente en su experiencia directa, una cierta cantidad objetiva de kilómetros; por el contrario, supone una duración espacial vital que he de recorrer, cuya misma duración está determinada, no sólo por el medio de transporte que utilice para salvarla, sino por mi estado de ánimo y la voluntad que posea en cada momento que lo hago. A veces se hace más corto, a veces más largo, en ocasiones difícil de recorrer, en otras fácil y cómodo. Incluso dos trayectos iguales realizados con el mismo medio de transporte y en el mismo tiempo cronológico pueden suponer dos medidas espaciales existenciales completamente distintas en función de mi cansancio, de mi compañía, de mi circunstancia pragmática en tal medio de transporte...⁴²²

El espacio que experimentamos inmediatamente no es, por lo tanto, el espacio objetivo, imperturbable e insensible a nuestra condición existencial. Se trata, por el contrario, de un espacio significativo, en el que no hay medidas absolutas en tanto que tampoco hay vivencias absolutas. Cualquier intento de medición de ese espacio debe incluir, por necesidad, una referencia relacional a las circunstancias existenciales del sujeto que lo recorre, es decir, a su condición de «ser-en-el-mundo», incluyendo en él todos los sentidos y valores que definen circunstancialmente su aquí y ahora en el momento de recorrerlo. Lo que implica, por otra parte, que una medición de este tipo nunca puede hacerse en el vacío y de forma independiente al acto real en el que un sujeto recorre ese camino. Pues sólo esa acción concreta y empíricamente determinada es la que puede servir de criterio de medición de ese espacio. Allí donde, por tanto, falta el sujeto, éste debe ser proyectado virtualmente como núcleo semántico del espacio que se quiere medir. El espacio del mundo no supone, desde este punto de vista, una cantidad determinada de metros y kilómetros, sino un determinado esfuerzo que alguien debe ejecutar para recorrerlo. El espacio absoluto y aséptico sólo es percibido por nosotros como una capa conceptualmente superpuesta a este espacio corporal previo, cargado de significado en sí mismo, y en el que las medidas no son numéricas sino cualitativas.

Mi mundo entorno está pues configurado y sistematizado espacialmente, no en virtud de una extensión vacía aséptica e indiferente, sino según las concretas acciones que virtualmente yo puedo ejecutar y desplegar en él⁴²³. Cada ente, cada situación, cada lugar, se ordena en función del modo como yo me relaciono con ello desde mi proyección inmediata pragmática. Así, sentado ahora mismo en la mesa de mi despacho, mi conocimiento de mí mismo despliega en torno de mí el espacio de mi mundo, en el que cada ente ocupa su lugar concreto en su referencia a mí. Aquí sentado, sé que si

⁴²¹ “Yo puedo estimar, por lo menos aproximadamente, la distancia de *mí* a la ventana. Ciertamente. Pero en este caso mido la distancia entre dos cuerpos, mas no la profundidad ordenada-espacialmente, en cada caso, con mi ser-en-el-mundo.” SZ, St. 107 [pág. 128].

⁴²² Este hecho nos da igualmente la evidencia de que tampoco el tiempo es una medida absoluta y preexistente a las vivencias que en él acontecen. Más bien es la medida del movimiento, como afirma Aristóteles, según un criterio de medida que incluye en su medición la propia naturaleza del movimiento medido: “[el tiempo es] el número del movimiento según el antes y el después” (Aristóteles, *Naturalis Auscultationis*, IV, 11, 219b).

⁴²³ “Puedo, pues, instalarme, por medio de mi cuerpo como potencia de cierto número de acciones familiares, dentro de mi contexto inmediato como conjunto de *manipulanda*, sin apuntar a mi cuerpo y a mi contexto inmediato como objetos en sentido kantiano, esto es, como sistemas de cualidades vinculadas por una ley intangible. (...) Está mi brazo como soporte de estos actos que conozco bien, mi cuerpo como potencia de acción determinada cuyo campo o alcance ya sé de antemano, mi contexto inmediato como conjunto de los puntos de aplicación posibles de esta potencia.” MM, I – III, p. 122 [I – III, pág. 122].

quiero beber un vaso de agua debo atravesar el pasillo, dejar atrás la habitación de mi hija, pasar al lado del cuarto de baño, entrar en la cocina y girarme a la izquierda para situarme frente al grifo. No necesito llevar a cabo todas esas acciones: mi posición las proyecta virtualmente en torno de mí como determinación espacial de mi mundo. Poseo una “imagen” espacial de mi mundo en cada momento según mi circunstancia corporal en virtud de lo que, aquí y ahora, sería virtualmente capaz de hacer en él; en el bien entendido sentido de “imagen” como conocimiento vivencial, «intensional», y no como una representación teórica⁴²⁴. No contemplo el mundo, opero con él, y al hacerlo lo instituyo espacialmente, le otorgo un espacio y un sentido; siendo este último primero en el orden lógico en la medida en que todo lugar lo es en tanto que posee un sentido y un valor para mi acción. No pienso mi mundo, lo vivo.

Siendo esto así, el espacio, por necesidad esencial, no es preexistente a la experiencia espaciadora: es el movimiento de los cuerpos el que genera el espacio, más que el espacio como extensión vacía el que hace posible ese movimiento. El cuerpo genera espacio, ejecuta una *dación espacializadora originaria*, gracias a la cual todo lo demás se preña de sentido espacial.

Si el cuerpo es el que dona espacio, en ese espacio él no ocupa ningún lugar, como hemos afirmado en varias ocasiones. El cuerpo no se mueve en ninguna parte, sino que en cada uno de sus desplazamientos arrastra consigo el eje de coordenadas que determina el ser espacial de lo «otro-de-sí», y, con ello, sigue siempre necesariamente estando en el centro. Sólo puede hablarse de él en términos de un móvil que se desplaza en el espacio después, una vez la conciencia atenta ha instituido el espacio abstracto como extensión vacía y es capaz de separar ese eje de coordenadas del cuerpo propio y proyectarlo virtualmente a cualquier otro punto del espacio para convertirlo en centro de referencia del movimiento del cuerpo propio; en este sentido, cualquier movimiento espacial del cuerpo siempre es necesariamente representacionalmente considerado, según las categorías lógicas de una metafísica estática, mas no dinámicamente comprendido. De hecho, incluso ese proceso de abstracción del espacio y de deslocalización del eje de coordenadas es una confirmación de la primacía de la perspectiva dinámica de la metafísica sobre la estática, ya que lo que llevamos a cabo cuando somos capaces de descentrar al cuerpo propio en el espacio y considerar sus desplazamientos desde otro punto de referencia, externo a él, es, en sentido estricto, una proyección virtual del mismo cuerpo propio, considerado en abstracto, sobre ese punto espacial externo⁴²⁵. Es decir, ocurre exactamente lo mismo que afirmamos cuando consideramos el sentido de los movimientos corporales en abstracto: al considerar el espacio objetivo como extensión vacía y localizar en cualquiera de sus puntos el eje de referencia de los movimientos del cuerpo propio, lo que hacemos es recrear virtualmente un mundo espacial en el que el cuerpo propio que somos está descentrado y localizado en un punto exterior a él mismo. Pero sigue, entonces, funcionando como centro de referencia de cualquier espacio considerado y de las relaciones que lo constituyen, sólo que ahora lo hace en un entorno virtual proyectado por nuestra imaginación. De modo que incluso ese espacio abstracto y objetivo es lógicamente dependiente, en su definición, comprensión y cálculo, de la experiencia del cuerpo

⁴²⁴ “La psicología clásica no dispone de ningún concepto para expresar estas variedades de la consciencia de lugar porque la consciencia de lugar siempre es, para ella, posicional, representación, *Vor-stellung*.” MM, I – III, p. 121 [I – III, pág. 121].

⁴²⁵ “Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo «lugar» fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer.” MM, II – II, p. 289 [II – II, pág. 265].

propio como punto 0.

El espacio del mundo, por tanto, es un espacio abierto por el propio cuerpo, regido por unas coordenadas virtualmente establecidas en función del “aquí y ahora” virtual que en cada momento mi cuerpo es capaz de constituir para cada situación práctica, y en el que nos orientamos cualitativamente, y no geométrica o representacionalmente, según las acciones que somos capaces de llevar a cabo con los entes. Es un espacio lleno, pero no porque por motivos teóricos debamos negar la posibilidad de la existencia del vacío desde una concepción de la extensión como *partes extra partes*, sino porque todo posible espacio supone un campo virtual de acción y, en este sentido, incluso el vacío tiene un sentido en tanto que duración espaciotemporal de una posible acción. Por su parte, los entes que pueblan este espacio no ocupan su lugar, sino que lo habitan, son lo que son determinados por las coordenadas relacionales en las que se encuentran respecto de nosotros mismos; y esto porque no son contemplados como meros objetos, sino atendidos intencionalmente como los puntos de presa de nuestras voliciones pragmáticas.

Esas coordenadas semánticas relacionales habitadas por los entes respecto de la acción que yo soy capaz de ejecutar con ellos generan a su vez, en el despliegue y paulatina complicación progresiva de esas potenciales acciones y motricidades, todo un entramado de relaciones pragmáticas entre ellos, en la medida en que el reclamo de acción que un ente posee como *prágmata* tiene referencia y se refleja, a su vez, en el reclamo de acción de otro. Los entes con los que nos ocupamos en nuestra existencia motivacionalmente desplegada⁴²⁶ no suponen en sí mismos los medios finales con los que cumplimos nuestras intencionalidades pragmáticas, sino que los entes intramundanos están conectados entre sí, completándose unos a otros la utilidad que cada uno posee por separado como referente de nuestra acción⁴²⁷. En efecto, cada útil concreto sólo posee, por decirlo así, efectividad pragmática en ese trato cuando la función que desempeña es completada por otro útil, y la de éste a su vez por otro, y así sucesivamente hasta delimitar una *totalidad respectiva de útiles*, sólo dentro de la cual la intencionalidad pragmática que nos relaciona inmediatamente con el primer útil de la cadena es en sentido estricto realizable por completo⁴²⁸.

Puede comprenderse fácilmente el modo como se establecen estas relaciones semánticas de funcionalidad entre los entes, e igualmente cómo de ellas se genera una red global que los pone a todos en conexión, atendiendo a un famoso ejemplo de Heidegger⁴²⁹. Cuando entro en mi habitación, y me dirijo al escritorio para redactar una carta, me encuentro con una serie de útiles: mesa, lámpara, lápiz, borrador, folios, grapas, sobres, etc. Todos y cada uno de estos entes pueden llegar a resultarme útiles a la hora de actualizar mi intención de redactar dicha carta. Ahora bien, su utilidad no se me presenta en ellos como encerrada en sí mismos; al contrario, la utilidad de cada uno

⁴²⁶ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

⁴²⁷ “El útil, respondiendo a su “ser útil”, “es” siempre *por* la adscripción a otro útil (...) Estas “cosas” jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo “entre las cuatro paredes”, en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación.” GA2, I – 3, §15, St. 68 [I – 3, §15, pág. 96].

⁴²⁸ “Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles, en el que el útil puede ser el útil que es.” GA2, I – 3, §15, St. 68 [I – 3, §15, pág. 96]. De hecho, cuando en alguna ocasión somos incapaces de comprender el ser de un útil, de entender su sentido, esto se debe, o bien a que ese útil está fuera de una totalidad respectiva que le da sentido, o bien a que las remisiones presentes dentro de esa totalidad se han roto por un motivo u otro y el útil se ha vuelto *inutilizable* dentro de la función a cumplir por esa totalidad.

⁴²⁹ Cfr. GA2, I – 3, §15 [I – 3, §15].

de los útiles que encuentro se me presenta o se me hace patente en su *remisión* a los otros útiles, en cuya relación aparece dicha utilidad: la mesa es útil *para* escribir sobre ella, la lámpara es útil *para* escribir en un entorno iluminado, el lápiz es útil *para* escribir la carta, y así sucesivamente. Y todas esas utilidades respectivas lo son, evidentemente, en función del «para-qué» motivacional que moviliza mi trato entitativo con ellos, y que sirve, en ese sentido, de horizonte semántico-funcional de la presencia y determinación del ser de todos esos *prágmatas*. Pues éstos son lo que son, y poseen una funcionalidad u otra, en virtud del marco lógico establecido por ese «para-qué»⁴³⁰.

En este ejemplo se muestra con claridad cómo los útiles de la habitación, que me resultan útiles para cumplir o actualizar mi intencionalidad práctica, sólo presentan su utilidad si éstos se encuentran enraizados y entretejidos en una comunidad intersignificativa de útiles que se aportan solidariamente la utilidad unos a otros, y que tienen mi motivación práctica como centro gravitatorio de todas sus remisiones.

Finalmente, al analizar la remisión entre los útiles de ese contexto, éste se irá expandiendo ante nuestros ojos, y, siguiendo el camino de las remisiones, llegaremos a un amplísimo y complejo contexto práctico intersignificativo en el que cada ente se relaciona con otro de un modo dialéctico. Pues mis propios «para-qué» no están aislados entre sí, sino que se conectan unos con otros, y así igualmente de forma correspondiente lo hacen los *prágmatas* implicados en cada uno de sus campos lógicos. Mi deseo de escribir una carta está relacionado con la invitación recibida a la boda de un amigo, que se vincula con mi intención de comprarle un regalo y de comprarme un traje para asistir a ella; lo cual a su vez se relaciona con mis propias preferencias estéticas al respecto, que reciben sentido dentro de mi vida social y laboral. Es fácil entonces comprender cómo la misma conexión práctica de mis motivaciones extiende progresivamente esas totalidades respeccionales correspondientes hasta llegar, ni más ni menos, que a abarcar toda mi vida práctica y, con ella, mi mundo como su horizonte de sentido y despliegue operativo. Lo que significa que *la totalidad respeccional* de los entes, en su grado máximo, *coincide* en último término *con mi mundo*.

De este modo, contemplando nuestro despliegue existencial en conjunto, podemos comprobar, finalmente, que cuando nos ocupamos prácticamente con cualquier ente intramundano, no lo hacemos sólo con ese ente en concreto, sino con una totalidad de entes relacionados entre sí, entendida como *contexto pragmático*, según la función que cada ente cumple dentro de nuestro trato con él y del modo como el resto de entes completa la utilidad que presenta en esa relación⁴³¹. Es decir, cada coordinada semántica espacial definitoria del ser ontológico de los entes recibe su sentido y su lugar en función de un complicado entramado de relaciones semánticas entre los entes, generado por la remisión que entre ellos mismos se establece en su completarse unos a otros su funcionalidad. Éste, como tal entramado, funciona por tanto como condición de posibilidad del sentido ontológico que cada ente posee aisladamente: sólo dentro de esa totalidad respeccional el útil puede ser lo que es y ser comprendido en su sentido, ya que es gracias a la funcionalidad solidaria que recibe del resto de entes que completan el entramado total como cada uno en concreto puede en absoluto resultar «útil-para». Lo que significa, en sentido estricto, que esa totalidad de relaciones posee una anterioridad

⁴³⁰ La conocida película *Los dioses deben estar locos* ofrece a este respecto un interesante experimento, ya que su trama se levanta sobre la completa modificación del sentido ontológico que un objeto cotidiano en el mundo occidental, como es un botellín de refresco, experimenta cuando es extraído de ese contexto semántico-funcional en el que se presenta justamente como tal botellín de refresco y es introducido en un contexto determinado lógicamente por motivacionales «para-qué» radicalmente diferentes.

⁴³¹ “Todo utensilio es aquello que es y tal como lo es sólo en una conexión. La conexión está determinada en cada caso por la totalidad de la situación.” Heidegger, Martin, GA29/30, II – IV, §51, St. 315 [II – IV, §51, pág. 266].

lógica respecto de las remisiones concretas que la componen, a pesar de ser temporalmente posterior a ellas por ser su producto, en tanto que supone su condición de posibilidad.

No podía, en verdad, ser de otro modo, siendo que, como acabamos de señalar, esta totalidad respeccional no es, ni más ni menos, que *el mundo individual de cada sujeto*. Efectivamente, como analizamos en su momento⁴³², nuestro mundo, el de cada sujeto, se constituye como el *contexto trascendental semántico de la aparición de todo lo que «es»*, en tanto que supone la superestructura de todas las estructuras que vincula entre sí a todas las vivencias que componen nuestra vida subjetiva, y en las que todos los entes intramundanos deben, de un modo u otro, hacer acto de presencia fenomenológica. Ahora bien, si nuestro despliegue existencial está siempre motivado según una intencionalidad esencialmente operante⁴³³, en la medida en que nuestro trato con el mundo está siempre motivado por un «que-hacer»⁴³⁴, entonces las relaciones de sentido que constituyen las intencionalidades de las vivencias en las que los entes intramundanos se manifiestan son las que configuran la utilidad que determina ontológicamente el ser de los entes, concebidos primariamente como *prágmatas*. Y las relaciones existentes entre esas vivencias, configuradas por las estructuras habituales de nuestro trato con el mundo, son, efectivamente, las remisiones con las que los útiles se completan unos a otros su utilidad. Por lo que, en definitiva, la totalidad respeccional que se establece entre los útiles es, precisamente, la *totalidad superestructural de nuestro mundo*. Por eso esa totalidad respeccional presenta la misma anterioridad lógica y posterioridad temporal frente a las remisiones y las utilidades que la componen que el mundo respecto de las vivencias y los entes que lo constituyen.

Por todos estos motivos, podemos concluir que es la existencia corporal, en su dimensión motriz, la que proyecta y hace posible la *unidad antepredicativa del mundo*: el conocimiento inmediato del mundo, ese conocimiento implícito y cualitativo, vivencial, dinámico y diferencial que queda instituido en la pasividad de la subjetividad como condición *a priori* de toda experiencia mundana, y cuya institución pasiva estamos poco a poco desgranando en nuestra investigación como conocimiento primario y antepredicativo, lógicamente anterior al conocimiento teórico y racional, es siempre un *conocimiento corporal*, preñado de sentido pragmático en función de lo que el cuerpo puede o no puede en el mundo. La misma noción de mundo, entonces, depende directamente en su esencia metafísica de nuestro «*ego corpus*», que se convierte en la pieza clave de nuestra existencia arrojada como «seres-en-el-mundo». Es por este motivo que el conocimiento metafísico del mundo, y de los entes intramundanos que lo pueblan, requiere necesariamente de una fundamentación en el conocimiento metafísico de nuestro ser-cuerpo.

3.2 – Inminencia operante: la presentación escorzada de los entes, la simultaneidad de la presencia-ausencia, y la institución pragmático-operante del límite y del contexto objetivo.

Si la intencionalidad operante que constituye la esencial *dynamis* de despliegue de nuestras vivencias subjetivas es el origen instituyente del espacio del mundo externo, según la peculiar dación espacializadora de corte pragmático que acabamos de analizar, es necesario reconocer que dicha intencionalidad operante es igualmente la causa epistemológica de que ese mundo externo que ha quedado instituido como el entorno

⁴³² Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.1.

⁴³³ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.4.

⁴³⁴ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartados 2.2 y 2.3.2.

estructural de nuestra existencia motivacionalmente proyectada esté poblado de «objetos-de-uso», y, en definitiva, de entes, verbigracia, intramundanos. Efectivamente, el dinamismo del cuerpo representa la condición de nuestro desenvolvimiento práctico pasado, presente y futuro en un contexto mundano que se configura originariamente a partir de las experiencias pragmáticas que llevamos a cabo en él en nuestro ocuparnos con y de entes.

Evidentemente, a lo largo de nuestro análisis genético de la constitución ontológica del espacio y, con él, del mundo exterior como el horizonte de las operaciones que llevamos a cabo en él, hemos remitido continuamente, por motivos obvios, a los entes que pueblan ese espacio; de hecho, una de sus condiciones esenciales que hemos formulado como conclusión de nuestro análisis es precisamente la imposibilidad metafísica de que exista espacio sin entes que lo generan, en la medida en que originariamente el espacio no es extensión vacía, sino, más propiamente, campo de acción posible. Ahora bien, según el orden lógico de nuestra investigación, esa referencia a la presencia de entes intramundanos resulta en cierto modo prematura y carente todavía de una suficiente y adecuada justificación epistemológica. Pues, en sentido estricto, aún no hemos comprobado en qué medida una subjetividad desarrollada biográficamente tal y como nosotros la hemos analizado reconoce como tal la presencia entitativa de esos entes. En los últimos apartados del capítulo anterior comprobamos en qué sentido la experiencia trascendental de la resistencia táctil suponía la condición de posibilidad de la consideración ontológica de los contenidos de nuestras vivencias, esto es, de qué modo la «extensividad» que introduce la experiencia de resistencia en la conciencia idealista absoluta hace posible que los contenidos idealistas e inmanentes de nuestras vivencias puedan ser extrapolados y predicados de «algo-otro-de-sí», en vez de reducidos a su pura cualidad «intensiva». Pero que eso «otro-de-sí» sea, por ello, considerado *ipso facto* de forma onto-lógica resulta completamente ilegítimo. Es necesario, previamente, que la conciencia así abierta y proyectada a lo «otro-de-sí» adquiera como tal el concepto de «ente» y sea capaz de aplicarlo constitutivamente a esos contenidos de conciencia para que estos puedan instituirse propiamente como entes.

Durante el desarrollo previo de nuestra investigación metafísica hemos adquirido las nociones suficientes para poder comprender ese proceso de institución onto-lógica. Así, hemos comprobado definitivamente qué es lo que debemos entender por ente, a saber: lo «entre-límites», lo temáticamente atendido por una vivencia intencional, y que puede ser efectivamente atendido en la medida en que está lo suficientemente delimitado como para poder ser diferenciado de todo lo demás que lo envuelve⁴³⁵. A su vez, poseyendo esa intencionalidad que atiende al ente y lo presenta fenomenológicamente como contenido de una vivencia un carácter operante, pragmático, el ente se evidencia, por esta vía, no sólo como lo «entre-límites», sino como la peculiar objetivación limitada y precisa del polo de una acción: el ente es aquello de y con lo que puedo ocuparme en mi despliegue operacional. El ente es el objeto intencional en tanto que punto de presa de mi acción, en tanto que *prágmata*⁴³⁶. Por otra parte, hemos comprobado que los límites que constituyen a los entes como polos de una acción que posee una cierta duración cualitativa poseen una naturaleza metafísicamente extensa en un sentido semántico-funcional de extensión, esto es, que los entes duran igualmente, presentan una cierta extensión como reflejo de lo que yo puedo hacer con ellos y, concretamente, de hasta dónde puedo hacerlo con ellos en un

⁴³⁵ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado I, y Capítulo III, Apartado 2.2.1.

⁴³⁶ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

sentido espacial⁴³⁷. Los entes son, desde esta perspectiva, *espacio encerrado entre límites ontológicamente constitutivos*, dependiendo de la naturaleza material o puramente semántica de dichos entes el que ese espacio sea respectivamente un espacio físico-material o un espacio igualmente semántico. Finalmente, todo el análisis de la corporalidad y de la institución del «*ego corpus*» se ha levantado pivotando sobre la estructura diferencial trascendental de base que supone la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre el sujeto y lo «otro-de-sí», que introdujo la experiencia de resistencia táctil en el seno de nuestra conciencia idealista⁴³⁸. Y, en el juego de diferencia estructural que genera dicha resistencia como punto de disyunción de contenidos de conciencia, los contenidos que una conciencia madura reconoce como los pertenecientes a los entes intramundanos son, evidentemente, todos aquellos que quedan proyectados del lado externo del límite introducido por la resistencia. De modo que los entes intramundanos no son sólo posibles objetos intencionales de vivencias idealistas que constituyen un espacio encerrado entre límites, sino que además lo son con carácter «extensivo»: los entes son los habitantes del mundo externo y extraño a mí, todo lo ente que soy capaz de reconocer y que no se presenta en su entidad ontológica como sintetizándose con la «unidad-hombre» que me constituye es automáticamente extrapolado al exterior y distanciado de mí en su ser ontológico⁴³⁹.

Todas estas afirmaciones que recopilan frutos previos de nuestra investigación son las herramientas suficientes y necesarias para poder comprender ahora cómo se instituyen los entes intramundanos de nuestro mundo entorno, y cómo, en definitiva, se establece la vida mundana de nuestra subjetividad. Con este análisis quedará, por tanto, completado el estudio de las nociones metafísicas de «ente» y «ser», y restará únicamente, para poder cerrar el círculo que constituye nuestra investigación, realizar una aproximación final y concluyente al tercer concepto metafísico, al de «mundo», en el siguiente apartado, el último de este capítulo, para poder solucionar la paradoja y aparente contradicción explicitada a lo largo del primer capítulo en torno a los dos conceptos de «mundo».

3.2.1 – Reconocimiento de la presencia objetiva de los entes por aplicación del «principio de la repetición y la diferencia».

La dificultad entrañada en el proceso de institución de los entes⁴⁴⁰ entendidos como «ser-entre-límites» procede del peculiar estado pasivamente sintético e

⁴³⁷ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.4.

⁴³⁸ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.3.4, y Capítulo III, Apartado II.

⁴³⁹ Se percibirá fácilmente que nuestro interés está aquí especialmente dirigido al análisis de la institución del ente específicamente intramundano; lo cual deja de lado deliberadamente el análisis del ente no intramundano, esto es, del sujeto y de la subjetividad, así como de los entes específicos de ésta, a saber, las vivencias que la constituyen. Ahora bien, tal decisión metodológica no es, últimamente, un defecto de nuestra investigación, sino más bien su consecuencia lógica. Pues, como es también fácilmente constatable, el estudio ontológico del ente peculiar que supone la subjetividad, y la capacidad de conciencia atenta que identifica topológicamente al sujeto, ha constituido el objetivo de todo el Apartado II de este capítulo. Y, a su vez, el estudio ontológico de las vivencias fue igualmente realizado en el segundo capítulo de nuestra investigación. De modo que si ahora nos centramos aquí en el análisis genético ontológico de los entes intramundanos es porque, en sentido estricto, éste es el único pendiente.

⁴⁴⁰ En la nota inmediatamente anterior hemos aclarado en qué sentido los análisis desplegados a continuación están centrados específicamente en los entes intramundanos. No obstante, de cara a no sobrecargar la lectura de éstos, hemos decidido prescindir en multitud de ocasiones del adjetivo «intramundano» allí donde el contexto nos lo ha permitido y remitir simplemente al «ente». Con todo, debe entenderse que en los análisis incluidos en este Apartado 3.2 toda referencia a los entes está, bien explícita bien implícitamente, dirigida a los entes intramundanos.

«intensional» en el que se encuentran originariamente los contenidos de conciencia que suponen la materia epistémica de ese proceso. Efectivamente, como planteamos en los análisis del capítulo anterior respectivos al estado en el que se encuentra nuestra subjetividad cuando está dominada por la «forma absoluta de la conciencia»⁴⁴¹, la naturaleza metafísica idealista de nuestras vivencias genera primigeniamente una confusión absoluta, esto es, indivisa e indiferenciada, entre todos los contenidos de nuestras vivencias, tanto los relativos a los objetos intencionales de éstas como los propios de sus sujetos agentes. Toda vivencia es un encuentro entre un sujeto y un objeto, entre el elemento agente que ejecuta la acción categorizada por la forma de la intención y el objeto receptor de esa acción intencional; pero el estado absoluto original de nuestra subjetividad impone un solipsismo y holismo igualmente absolutos en la ejecución de nuestras vivencias, de tal modo que en tal estado somos completamente incapaces de diferenciar (es decir, de establecer límites) entre esos tres elementos componentes de nuestras vivencias. Este hecho es el que provocaba, como vimos, la peculiar situación irreflexiva que caracteriza primariamente a nuestra subjetividad: ni nos sabemos, ni conocemos nada de lo diferente a nosotros. A pesar, y esto supuso una gran dificultad, de que, efectivamente, sí que, en cierto modo, nos conocemos y conocemos lo «otro-de-sí». Pues evidentemente los contenidos de conciencia que suponen el material de tal conocimiento están efectivamente dados en nuestras vivencias originariamente exactamente del mismo modo que lo estarán después, una vez seamos capaces de tal auto y heteroconciencia. No es por falta de material epistémico, ni, por supuesto, de actividad subjetiva, que la subjetividad primigenia es irreflexiva, sino por culpa de carecer de la necesaria aptitud que le permita atender activamente a tales contenidos de conciencia.

La experiencia de la resistencia táctil soluciona (literalmente) ese estado absoluto de la «síntesis pasiva» estableciendo la división y limitación estructural entre lo propio y lo ajeno que hará posible todas las demás divisiones. Esta separación trascendental introducida por la resistencia ejerce de punto de disyunción hermenéutico de nuestras vivencias y de sus contenidos de conciencia, de tal modo que unos son interpretados como perteneciéndonos, caracterizando nuestra identidad subjetiva, y otros son comprendidos como polos externos, como entidades ajenas y distintas a nosotros. Después esa frontera estructural entre lo propio y lo ajeno quedará constituida en torno a los límites del propio cuerpo como la figura ontológicamente determinante de nuestro ser, estableciendo así definitivamente la separación que nos define y que constituye al mundo externo como lo «otro-de-sí» en función de las experiencias corporales que ejecutan tal separación. A partir de aquí, todas las posteriores divisiones estructurales ejercidas en la aplicación de ese mismo punto de disyunción que supone la figura entitativa de nuestro cuerpo son las que nos permiten diferenciar cada una de las entidades orgánicas que nos componen, y, por su parte, cada uno de los entes que pueblan nuestro mundo entorno.

Ahora bien, por lo que a nosotros respecta a partir de lo que, según nuestro principio de investigación inocente y depurada, hemos podido comprobar, desconocemos todavía cómo se ejecutan tales distinciones limitadoras onto-lógicamente dentro del conjunto de los contenidos de conciencia que constituyen lo extraño a nosotros. Hemos analizado en lo anterior cómo se ejecutan tales divisiones en el conjunto de nuestro cuerpo y, en general, entre las vivencias correspondientes a nuestra corporalidad que configuran nuestra identidad como «*ego corpus*»⁴⁴². Tal proceso es posible gracias a la ejecución del «principio de la repetición y la diferencia», aplicado a

⁴⁴¹ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 2.1.

⁴⁴² Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.3.1.

cada una de nuestras vivencias corporales en correspondencia y comparación con el resto. De este modo es como se instituyen diferencialmente los miembros de nuestro cuerpo, en una unidad orgánica que los incluye a todos sin anular su separación. Sin embargo, nada hemos analizado aún acerca de cómo se ejecuta el mismo proceso respecto de las distinciones que constituyen a los entes intramundanos. Una vez establecida la distinción trascendental entre lo propio y lo ajeno hemos podido localizar topológicamente todos los contenidos de conciencia que interpretamos como poseyendo «extensividad», es decir, que extrapolamos fuera de nosotros. Pero, más allá de esa exteriorización hermenéutica de dichos contenidos, estos siguen presentando la misma confusión caótica e indiferenciada que manifestaban en el estado absoluto de la conciencia. Pues nada ha hecho posible aún que establezcamos divisiones ontológicamente diferenciales entre ellos.

Este proceso es el que debemos analizar a continuación. La clave, evidentemente, se encuentra en la aplicación del mismo «principio de la repetición y la diferencia» en su versión metafísica: la aprehensión entitativa de los entes intramundanos consiste en el reconocimiento de que determinados conjuntos de contenidos de conciencia se dan frecuentemente de un modo contiguo y repetido, frente a otros conjuntos de contenidos de conciencia que, en su devenir, difieren de los primeros. Así, los entes quedarán constituidos onto-lógicamente como tales en función de su *diferenciarse del resto*, de lo que funcione para su delimitación ontológica como *fondo definidor*. Su identidad ontológica debe quedar establecida según este procedimiento en tres perspectivas o direcciones progresivas: *verticalmente*, en su misma unidad delimitada del resto de entes; *en profundidad*, como unidad múltiplemente aprehendida a través de escorzos que sólo la muestran parcialmente; y *horizontalmente*, como unidad ontológica que permanece en el tiempo a lo largo de todas las posibles vivencias en las que pueda manifestarse fenomenológicamente como siendo el mismo ente⁴⁴³. Sólo si el ente en cuestión puede ser instituido y aprehendido temáticamente como tal ente según estas tres direcciones dinámicas de nuestra experiencia con él podemos afirmar rotundamente que tal contenido de conciencia constituye efectivamente un ente.

Estos tres procesos de institución identitaria de la constitución ontológica de los entes se realizan, entonces, en función de una permanencia, relativa o absoluta, que determinados contenidos de conciencia ofrecen respecto de un fondo divergente que, como tal fondo, presenta una diferencia fenomenológica frente al contenido estático en cuestión. El ente, no lo olvidemos, es la acción generadora del ser encerrada entre unos límites concisos y bien establecidos. La institución de esos límites se lleva a cabo mediante la aplicación del «principio de la repetición y la diferencia» en la medida en que ciertos contenidos de conciencia quedarán encerrados en esos límites como la constitución ontológica de cada ente en cuestión en función de la *constancia fenomenológica* que manifiesten en su diferenciarse del entorno que los rodea. Determinados contenidos de conciencia, que son proyectados al exterior en virtud de su devenir diferente respecto de la repetición estructural de nuestra identidad, presentan, con todo, una cierta constancia modal, una repetición en ese devenir diferencial respecto de nosotros, que puede llegar a ser interpretada como la pertenencia de esos contenidos de conciencia a una misma entidad ontológicamente constituida y determinada. Por lo tanto, lo que hace posible, en definitiva, la institución del ente como ente es la misma

⁴⁴³ “La forma temporal no es sólo una forma de los individuos, en tanto que estos son individuos que duran, sino que tiene además la función de unir a los individuos en una unidad enlazada. *La unidad de la percepción de una pluralidad de individuos es, pues, una unidad sobre la base de la forma temporal que enlaza.*” EJ, I – III, §36, St. 182 [I – III, §36, pág. 173].

noción de figura que hemos localizado como ontológicamente trascendental en la institución identitaria del cuerpo propio, y que, en último término, nos llevó a confirmar, aun siendo de forma *post hoc*, la definición previa de ente como «ser-entre-límites» que formulamos inicialmente⁴⁴⁴.

Para que tal institución ontológica sea posible es necesario, no obstante, que exista, más allá de los contenidos que van a diferenciarse entre sí como la figura y su fondo, un *tercer término* de la relación que ofrezca *el punto de referencia constante y englobante* de todas las distinciones relativas que llevamos a cabo entre esos contenidos. Pues nuestra experiencia mundana es, por naturaleza, dinámica, fluida, y los contenidos de nuestras vivencias mundanas están continuamente transformándose en un devenir diferencial constante. Siendo ésta la forma de nuestra experiencia externa, la permanencia que ofrezcan tales contenidos de conciencia entre sí siempre será, necesariamente, una *permanencia relativa*, es decir, temporalmente limitada y espacialmente acotada a una situación concreta. Los entes suponen efectivamente una constancia empírica dentro del flujo de nuestras vivencias, constituyen cuerpos sólidos que consiguen mantenerse en la superficie del río de nuestras vivencias sin ser disueltos ni arrastrados por completo por él. Pero, finalmente, son permanencias que igualmente fluyen, que están sometidas al mismo devenir y cambio que todos los demás contenidos de conciencia que les sirven de fondo diferenciador. Por ese motivo están expuestos ellos mismos, como constancias empíricas, a la misma situación indiferenciada y solipsísticamente indivisa de la «forma absoluta de la conciencia».

Para que nos sea posible reconocer dentro del maremágnum «intensional» que constituyen todos los contenidos de conciencia «extensivos» las semejanzas y desemejanzas que funcionan como repeticiones y diferencias, y que hacen posible la institución de los límites ontológicamente determinantes de tales entes, es necesario que esas repeticiones relativas sean establecidas respecto de una *repetición absoluta* que funcione como el marco de lo que, a partir de ella, se entenderá como repetición y como diferencia. Si la dificultad epistemológica inicial para el reconocimiento entitativo de los entes intramundanos es el hecho de que los contenidos de conciencia que los constituyen están absolutamente confundidos entre sí, y su disolución se lleva a cabo atendiendo a la constancia que algunos de ellos presentan en su contraste entre sí, y su constante divergir y fluir es lo que origina su indiferenciación, es preciso que exista algún elemento de referencia que quede absolutamente a salvo de ese imperturbable devenir, para que así pueda establecer topológicamente una *zona de diferenciación*. Debe haber una base sobre la que construir, un punto que se mantenga lo suficientemente estable en el flujo de vivencias como para suponer la repetición sobre la que reconocer la divergencia de lo diferente. De hecho, sólo si existe en nuestra experiencia mundana un elemento que presente esa permanencia absoluta podemos llegar a ser conscientes, en sentido estricto, de la divergencia del resto; mientras que si todos ellos están igualmente sometidos a ese devenir diferencial, sin posibilidad alguna de establecer en su seno el mismo eje de disyunción topológica que introduce la resistencia táctil en la «síntesis pasiva», entonces el caos epistemológico entre ellos será definitivo, y nunca podremos reconocer las permanencias relativas de los entes, por mucho que efectivamente tales permanencias se den fenomenológicamente en nuestras vivencias.

Con todo, ello no implica, necesariamente, que ese elemento estable sobre el que pivotar toda diferencia suponga, para poder poseer esa estabilidad, una entidad rígida, inflexible y sustancial. Lo único necesario a este respecto es que ese elemento, esa

⁴⁴⁴ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.2.3.

referencia repetitiva de toda divergencia, se muestre lo suficientemente estable en un sentido dinámico (no estático) como para que el movimiento de los demás se revele como diferente sobre el fondo de su repetición. Lo cual es perfectamente compatible con el hecho de que ese elemento estable se encuentre, de hecho, en movimiento. Si tres móviles se correlacionan entre sí, de tal manera que los tres realizan el mismo movimiento sobre el mismo recorrido, pero dos de ellos lo hacen a una velocidad distinta a la del tercero, esa repetición de su comportamiento dinámico será suficiente para que se evidencie su divergencia respecto del tercero, sin que para ello sea necesario que ellos mismos detengan su propio devenir.

Pues bien, si el mundo externo, como horizonte de presencia fenomenológica de los entes y, en ese sentido, condición de posibilidad metafísica de su «ser-entes», queda prefigurado a partir de la distinción trascendental original entre lo propio y lo ajeno, y esta frontera se instituye como la figura del cuerpo propio, entonces es el propio cuerpo quien ejerce esa función de elemento diferenciador fundacional, en la medida en que es él quien posee la permanencia absoluta que hace posible el reconocimiento hermenéutico de la divergencia y permanencia de todos los demás contenidos de conciencia⁴⁴⁵. En efecto, las vivencias en las que se manifiestan fenomenológicamente los contenidos de conciencia que serán predicados de los entes como su constitución ontológica no son, a pesar de ello, exclusivamente externas, sino que junto a los contenidos de conciencia «extensivos» siguen presentando, colateralmente, contenidos relativos a nuestro ser. La misma diferenciación «propio/ajeno» presenta un carácter «bilógico» necesario, de manera que lo «otro-de-sí» siempre es reconocido como tal en su continuo e ineludible diferenciarse de ese «sí», que, por tanto, está necesariamente dado junto a ello.

El cuerpo propio es, por tanto, concomitantemente dado siempre junto a los contenidos de conciencia que constituyen lo externo. Lo que significa que en ese perpetuo devenir diferencial que genera la dificultad epistemológica de poder atender entitativamente a ciertos contenidos de conciencia el cuerpo propio también está dado, a pesar de que él no suponga una entidad «extensiva», sino precisamente todo lo contrario a lo externo. Este hecho es lo que hace posible que la figura del cuerpo, habiéndose instituido como el eje de distinción entre lo externo y lo interno, pueda igualmente aplicarse, dentro del campo estricto de lo externo, en el proceso de distinción de los entes.

Nunca contemplamos a los entes en el vacío, como puros objetos intencionales. Toda relación intencional es siempre un encuentro entre «eso-objeto» que se da ante nosotros y nosotros mismos como agentes de tal relación. Que desde la «actitud teórica» seamos capaces de abstraernos de nosotros mismos para atender a los objetos de nuestras vivencias como entidades puras, esto es, completamente separadas y casi independientes, no debe hacernos nunca olvidar que tal «actitud teórica» es posible sólo como atención directa, atenta y reflexivamente depurada de una vivencia natural anterior en la que ese objeto puro está fenomenológicamente dado justamente como objeto de una intención concreta ejecutada por un sujeto. Esto imposibilita, tanto epistemológica como metafísicamente, cualquier consideración absolutamente aislada de los entes *qua* entes. Su misma naturaleza de entes los obliga a remitir a «aquello-otro» de lo que se diferencian; y en el conjunto de las diferencias que los instituyen como la constancia repetida que son se encuentra, de modo fundacional, la diferencia originaria que presentan respecto de nosotros como los objetos de nuestras

⁴⁴⁵ “El propio cuerpo es el tercer término, siempre sobrentendido, de la estructura figura-fondo; y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corpóreo.” MM, I – III, p. 117 [I – III, pág. 118].

intencionalidades.

Es por este motivo que el cuerpo propio, el «*ego corpus*» que debemos reconocer como el elemento agente de todas esas vivencias que atienden a entes intramundanos, puede ejercer un papel determinante en la institución de los entes externos, a pesar de que estos se encuentren, respecto de la frontera trascendental «propio/ajeno», del otro lado del cuerpo. Éste siempre está codado junto a todo contenido de conciencia «extensivo», ya que precisamente su diferenciarse del cuerpo es lo que lo convierte hermenéuticamente en externo, lo que nos permite extrapolarlo proyectándolo al otro lado de la frontera que nos define. En este sentido, todos los contenidos de conciencia que topológicamente son comprendidos como perteneciendo al mundo externo y extraño a nosotros divergen siempre por necesidad estructural respecto de la permanencia absoluta que supone la figura del cuerpo, nuestra presencia.

La manifestación fenomenológica de los entes intramundanos está efectivamente caracteriza por una *presencia y ausencia constantes*: los entes se presentan en ciertas circunstancias y desaparecen en otras, están presentes en un momento pasado pero en el presente pueden perfectamente estar ausentes. Pero el cuerpo propio carece de esta posibilidad: está siempre aquí conmigo, haga lo que haga y vaya donde vaya él siempre viene conmigo porque yo soy él y en él (según los términos en los que quedó formulada anteriormente la localización de la conciencia en el cuerpo⁴⁴⁶). El cuerpo propio no puede desaparecer de nuestras vivencias, siempre está concomitantemente dado fenomenológicamente como mi ser, mi presencia en el mundo. Por eso me es imposible atender al mundo como mundo independiente, sino como «mi mundo», ese mundo en el que yo soy, y que es mundo precisamente porque yo estoy proyectado a él. La misma presencia y ausencia de los entes intramundanos está generada por el trato que el cuerpo propio lleva a cabo con ellos: nuestro continuo estar ocupándonos con los entes nos desplaza, espacial o semánticamente, de un lugar a otro, modifica nuestra perspectiva intencional hacia el mundo, llegando incluso a provocar que algunos entes que están físicamente presentes ante nosotros no sean, sin embargo, presentes ante nuestra mirada atenta, y que otros, que, por el contrario, no están presentes, sean, sin embargo, considerados atentamente como objetos intencionales de nuestras vivencias actuales.

De ahí que el cuerpo propio pueda ser reconocido como la permanencia absoluta que hace posible la permanencia relativa de los entes, y ello según una necesidad que no sólo es de orden epistemológico, sino, más profundamente, de orden metafísico. Si el juego de la repetición y la diferencia tiene sentido como juego lógico hermenéutico de la percepción externa que permite establecer el principio de individuación entitativa según la estructura «figura-fondo», esto es posible sólo en la medida en que el propio cuerpo instaura la *medida* de lo que puede ser considerado como permanente en lo diferente marcando un campo de diferenciación posible al establecer la distinción fundamental entre lo que absolutamente se repite y lo que diverge respecto de esto⁴⁴⁷. No seríamos en absoluto capaces de establecer relaciones de permanencia y de diferencia entre los fenómenos divergentes y confundidos del mundo si todos ellos no presentaran ya una divergencia estructural frente a una permanencia absoluta que ofrece el punto de referencia fundamental para todas las futuras delimitaciones.

Al establecer esa delimitación permanente, el cuerpo propio genera un cerco de

⁴⁴⁶ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 3.1.1.

⁴⁴⁷ “El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, con la sola particularidad de que siempre estaría ahí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un *campo de presencia primordial*, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder.” MM, I – II, p. 108 [I – II, pág. 110]. El subrayado es nuestro.

reconocimientos potenciales que rodea a todos los fenómenos de los contenidos de conciencia extrapolados al mundo exterior. De esta forma, esos fenómenos ya no se presentan más en un devenir indiferenciado absoluto y, por ello, irreflexivo, incognoscible como tal devenir indiferenciado, sino que poseen un punto de referencia absolutamente permanente que permite el reconocimiento de los elementos que divergen y, entre ellos, de los que, en su divergir, poseen una permanencia relativa. En este sentido, la instauración de la figura del cuerpo propio como límite trascendental entre lo propio y lo ajeno, entre el interior y el exterior, es la condición de posibilidad, a la vez, del reconocimiento del devenir indiferenciado en el que se encuentran los contenidos de conciencia en la «intensividad» de la «síntesis pasiva» y de su superación mediante delimitación ontológica de los entes intramundanos.

Las unidades fenomenológicamente reconocibles como entes intramundanos en este proceso de delimitación ontológica no están, verbigracia, ontológicamente constituidas *a priori* como tales. La aprehensión entitativa no es un proceso de reconocimiento representacional, como si los entes estuvieran dados ya ahí frente a nosotros y sólo fuera necesaria una percepción atenta para su aprehensión. Por el contrario, su constitución ontológica es el producto constructivista de un proceso dinámico de interpretación: instituimos a los entes intramundanos aprendiendo a interpretar determinados conjuntos de contenidos de conciencia como perteneciendo a un mismo y único ente, y no como elementos dispares y meramente divergentes. Precisamente ese reconocimiento de su constitución ontológica consiste en la aprehensión de una cierta constancia repetitiva en su divergir, siendo ese movimiento dinámico de su fenomenalización lo que hace posible que instauremos ese conjunto de contenidos de conciencia como un ente idéntico y separado. No es necesario, por tanto, poseer de un modo *a priori*, como categoría formal de nuestro entendimiento, el concepto de «cuerpo unitario» o «sustancial»: basta con que la dinámica de nuestras vivencias genere por sí misma ese concepto de «unidad ontológica» a partir de la repetición, contigüidad, diferencia y contraste de los contenidos de conciencia que van a constituirlos⁴⁴⁸.

La delimitación que funciona como institución ontológica surge, así, en virtud de un proceso de contraste entre la semejanza y la diferencia, entre la repetición de una contigüidad analógica y el distanciamiento provocado por una diferencia. Y ambos comportamientos dinámicos de los contenidos de conciencia deben ser siempre considerados a la par, sin posibilidad de desvinculación entre sí. No puede hablarse de contenidos que se asocian entre sí por semejanza sin incluir, por vía negativa, aquello que no se asocia a ellos por no ser semejante, y que precisamente funciona como el límite de su asociación. La unidad ontológica es posible gracias no sólo a la repetición analógica de ciertos contenidos de conciencia, que se vinculan entre sí debido a esa semejanza, sino también a aquello de lo cual se distancian, el fondo, lo «otro-de-ellos», que establece hasta dónde llega la semejanza entre dichos contenidos unidos⁴⁴⁹. El conjunto de contenidos de conciencia que constituye esa unidad ontológica debe enfrentarse a otros conjuntos que presentan la misma unidad dinámica, pero que, en su

⁴⁴⁸ “Esta identidad como correlato de una identificación que ha de realizarse al repetirla en forma abiertamente infinita y libre, constituye el *concepto estricto del objeto*.” EJ, Einleitung, §13, St. 64 [Introducción, §13, pág. 66].

⁴⁴⁹ “Ley del contraste (desemejanza): la relación de contraste es la condición complementaria de la fusión de homogeneidad (*Homogenitätsverschmelzung*), en tanto la asociación sintetiza unidades que resaltan por contraste con el trasfondo.” FP, págs. 134-135. “Puesto que el concepto de unidad sensible resulta de una relación diferencial con otras unidades, correlativamente, la capacidad afectante de una unidad dependerá del contexto en que se inscriba; i.e. tomada en sí misma la potencia afectante de una unidad es completamente indeterminada.” FP, pág. 27.

unificarse, divergen del primero, pues sólo en ese enfrentamiento con otros conjuntos es donde el primero se constituye como tal. De no poseer un fondo diferente y divergente de lo repetido no sería posible como tal la semejanza, ya que no habría pauta ninguna para poder establecerla: dos elementos se asemejan entre sí en la medida en que se comportan de forma semejante frente a un tercer elemento, que presenta una fenomenalización distinta. Por este motivo era necesario que el cuerpo propio estableciera un primer gran marco de referencia de toda repetición y diferencia; ahora, en la perspectiva de la institución ontológica, la norma epistemológica que rige el reconocimiento de toda semejanza y divergencia sigue siendo la misma, sólo que aplicada a los contenidos concretos, y no al marco en general.

Por eso la verdadera pieza clave de la institución ontológica de la unidad es el *límite*, como hemos subrayado repetidamente, por ser marca del «dentro-fuera» que constituye ontológicamente a los entes. El horizonte del que extraemos al ente cuando lo tematizamos funciona como la condición de posibilidad de su delimitación, porque es dentro de ese horizonte donde se presenta el ente de forma delimitada. Lo permanente en lo diferente permite que centremos la atención en aquello que permanece y con ello su aprehensión temática. De hecho, como veremos más adelante con más detalle⁴⁵⁰, se malinterpreta a menudo la condición trascendental de la percepción escorzada o en perspectiva de los entes en la medida en que se concibe esta característica esencial de toda percepción como una deficiencia epistemológica frente a una idealizada percepción del ente desde todos los puntos de vista posibles a la vez. Para nosotros, sin embargo, una percepción realizada desde todos los puntos de perspectiva posibles *no es una percepción en absoluto*, porque un acto de esas características niega de entrada la misma condición que hace posible toda objetivación y tematización intencional. La contemplación absoluta del objeto provocaría su completa ignorancia, al carecer ésta de puntos de referencia sobre los cuales instituir los límites de la figura del ente que le serviría de objeto intencional tematizable.

Por eso la estructura «figura-fondo» no es una estructura accidental de deficiencia aprehensiva, sino que es una *estructura trascendental de la «síntesis pasiva»*; de ahí la importancia que le hemos otorgado, tanto a la noción de límite en tanto que elemento trascendental de la subjetividad como al consecuente «principio de la repetición y la diferencia». Gracias a ella las diferentes entidades, tanto material-objetivas como ideales-subjetivas, pueden adquirir consistencia constitutiva y mostrarse como unidades. Sólo lo que se repite frente a lo diverso puede permanecer en el flujo de contenidos, sólo lo que permanece en su diferencia con el resto puede llegar a ser atendido como algo separado, unitario e idéntico. Si nuestra percepción no poseyera trascendentalmente esta estructura epistemológica de «figura-fondo» nunca seríamos capaces de tomar consciencia de ninguna entidad separada, fuera la que fuera, porque ésta se diluiría por completo en su horizonte. Toda consideración de un objeto intencional, por tanto, se realiza mediante el par «A/no-A»⁴⁵¹.

Ahora bien, la semejanza y el contraste que generan la institución de la unidad en el punto de divergencia del límite no son principalmente características materiales de los contenidos de conciencia, sino, en su mayor parte, *formales* por ser *dinámicas*⁴⁵². Es decir, los contenidos de conciencia se asemejan o se diferencian entre sí en primera

⁴⁵⁰ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.2.

⁴⁵¹ Incluso los conceptos, considerados idealmente de forma aislada, pueden ser concebidos como tales sólo en su perfilarse sobre el fondo de todo su no-ser. Si entiendo idealmente lo que es una mesa es porque se me presenta semánticamente sobre el fondo de todo lo que no es una mesa.

⁴⁵² Ya formulamos esta idea al hablar de esta delimitación ontológica como fundamentada en resistencias dinámicas (cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.4).

instancia no respecto a su, verbigracia, contenido material, sino fundamentalmente en función de las características formales y dinámicas de su fenomenalización. En efecto, cada contenido de conciencia no nos afecta aisladamente, como una unidad bien diferenciada del resto que puede ser considerada en su sentido independientemente de su entorno, sino que el ser mismo de cada contenido está constituido en función de ese entorno: los contenidos de conciencia son lo que son en su comportarse fenomenológicamente de un modo u otro en función de su entorno próximo. De hecho, ni siquiera nos afectan aisladamente en su fenomenalización concreta. Psicológicamente hablando, la percepción siempre es originariamente percepción de conjunto, y la atomización de los contenidos que lo componen es un proceso crítico de desintegración posterior a la primera aprehensión. La impresión que nos afecta siempre incorpora sus contenidos en bloque, nunca se presentan de forma aislada y claramente delimitada. Algo así sería imposible, según las conclusiones epistemológicas a las que hemos arribado en los pasos anteriores, pues implicaría que seríamos capaces de reconocer de entrada delimitaciones entre los contenidos de conciencia que harían posible, después, aprehender el mismo concepto de límite en función del cual ellas mismas son posibles.

Los contenidos de conciencia no son, entonces, átomos de la percepción, sino que se fenomenalizan más bien como las gotas indiferenciadas que componen un mismo y único caudal. Por eso los contenidos de conciencia que constituyen las unidades ontológicas se instituyen ontológicamente siempre *en conjuntos*, y nunca por separado. Se trata, entonces, en el proceso de institución ontológica, de que reconozcamos que determinados conjuntos de contenidos de conciencia se dan frecuentemente de un modo contiguo y repetido, frente a otros conjuntos de contenidos de conciencia que, en su devenir, difieren de los primeros. Lo que establece las diferencias entre los elementos de nuestras percepciones no son sus mismos contenidos aisladamente considerados, sino el modo como se comportan entre sí en bloque. Son siempre conjuntos de contenidos de conciencia los que se asemejan entre sí y se diferencian de un entorno también constituido como conjunto. Y en todos ellos los contenidos que los constituyen se encuentran en un primer momento indiferenciados, dado que precisamente su diferenciación sólo puede surgir desde la base de la aplicación progresiva del mismo «principio de la repetición y la diferencia» que delimita a los primeros conjuntos. La semejanza y la desemejanza son, en este sentido, contigüidades y discontigüidades modales de *bloques de contenidos de conciencia*. De ahí que insistamos en calificarlas como una repetición y una diferencia, como una constancia y una divergencia, más que como verdaderas semejanzas y contrastes.

En este momento percibo la mesa sobre la que apoyo los folios en los que escribo estas líneas. Su figura como ente delimitado, es decir, su unidad ontológica como «mesa», unidad en la que queda encerrado el acto genéticamente productivo del ser, se perfila en función de su diferenciarse de su entorno; y de este modo puedo perfilar el contorno de la mesa contrastándolo con la pared que tiene detrás, o con la lámpara que me ilumina, o incluso con la mesa contigua que une su superficie a ésta. Su figura entitativa se dibuja allí donde ella termina, porque es en ese punto en el que termina su «ser-mesa» y empieza lo que ya no es mesa; o, en otros términos más metafísicamente exactos, esa frontera es el punto en el que el ser productor deja de concretarse como «ser-siendo-mesa» y empieza a constituirse como «ser-siendo-otra-cosa». Ahora bien, ese perfil de la mesa no se manifiesta estáticamente, como algo que pueda reconocer por pura aprehensión contemplativa en su representación fija y estable. Por el contrario, la frontera ontológica de la mesa queda establecida de forma dinámica en el juego de perspectivas que la mesa puede ofrecerme en mi trato con ella, porque es en el continuo intercambio y contraste de perspectivas donde los contenidos de

conciencia que constituyen la materia ontológica de la mesa revelan verdaderamente su repetición, su constancia semántica. Sé hasta dónde llega esta mesa y dónde empieza la otra porque si me muevo las sensaciones que le pertenecen siguen quedando encerradas del lado correspondiente de su frontera. Si muevo la mesa, y la alejo de la mesa adyacente, el entorno diverge, se modifica, pero los perfiles de la mesa permanecen iguales, y la contigüidad de los contenidos que la constituyen se repite igualmente. Lo que delimita, por tanto, el conjunto de contenidos de conciencia que constituye entitativamente a la mesa no es nada interno a ellos, nada propio de su materia, sino su *divergencia modal* frente al resto de contenidos de conciencia adyacentes a él respecto del modo como todos ellos respondan a mi acción; divergencia que se comprueba justamente en el límite en el que ambos conjuntos, la figura y el fondo, se enfrentan entre sí y se revelan como diferentes.

La figura de los entes no se instituye representacionalmente, sino operativamente, pues la delimitación ontológica que constituye necesita poder adaptarse a todos los cambios y posibles devenires experimentados por la materia que conforma y unifica en las tres direcciones posibles de tal comportamiento dinámico (horizontal, en profundidad y vertical). La unidad ontológica no es por ello dada *a priori*, sino instituida *a posteriori* en función de las características modales de la fenomenalización de los contenidos de conciencia que intervienen en ese proceso de institución ontológica. El «entre-límites» que supone la constitución ontológica de un ente no es un ser intelectualmente aprehensible mediante una percepción representacional estática, sino que es el *lugar común* de ciertos contenidos de conciencia que se confirma repetidamente una y otra vez en el flujo de nuestra experiencia: la constancia reconocida en la repetición introduce una *tendencia estructural a la vinculación dinámica habitual* de los contenidos de conciencia que en experiencias pasadas se han revelado como efectivamente contiguos y constantes⁴⁵³; de tal manera que, a fuerza de repetirse de modo contiguo, la manifestación fenomenológica de esos conjuntos de contenidos quedará vinculada por hábito hermenéutico con el resto mnémico de todas las repeticiones anteriores, estableciendo una conexión lógica de unidad *a posteriori* entre ellos tan fuerte como si ellos mismos la poseyeran de forma *a priori*. Ese «común denominador» no nos es dado así, no lo encontramos ya constituido como objeto intencional, sino que precisamente funciona como «común» en tanto en cuanto nuestra subjetividad reconoce progresivamente el modo como los diferentes conjuntos de contenidos de conciencia giran y divergen siempre en función del punto de inflexión y divergencia que se dibuja en la frontera de su contraste. Por lo tanto, la constitución ontológica de los entes no es algo que percibamos en el mundo tal cual, y su conocimiento metafísico no depende de una depuración de su representación, sino que es el producto de una *institución operatoria*: el ser del ente queda instituido desde un hábito hermenéutico como el hábito fenomenológico de comportamiento dinámico de ciertos conjuntos de contenidos de conciencia. Nuestra subjetividad se acostumbra a reconocer puntos de divergencia de conjuntos de contenidos de conciencia, se habitúa a experimentar determinados conjuntos siempre del mismo modo y siempre con una misma dinámica de semejanza y divergencia respecto de su entorno⁴⁵⁴. Es esa

⁴⁵³ “Existe una tendencia hacia «la conservación de la estructura», es decir, una tendencia hacia la conservación de las propiedades y los rasgos característicos de la textura estructural en cuanto tal y como totalidad. Puede decirse también que parece haber una tendencia definida hacia la conservación del significado funcional de los constitutivos o las partes.” AG, II – I, §6, p. 117 [II – I, §6, pág. 145].

⁴⁵⁴ “Lo que se constituye originariamente en forma consciente como objeto (...) se constituye con necesidad esencial en la conciencia originaria del tiempo como lo *continuamente idéntico* y lo que permanece identificable – identificable, pues, también más allá de la esfera del presente viviente mediante

constancia dinámica la que aporta unidad y continuidad al ser ontológico de los entes, y no algo previo a su mismo reconocimiento. Siendo, evidentemente, la unidad ontológica una unidad, en este sentido, *virtual*, no agotada en el acto presente. Ya que se constituye como unidad en su continuo repetirse como tal a lo largo del flujo temporal de vivencias y a pesar de todas las modificaciones experimentadas en él: la unidad ontológica es una unidad virtual proyectada a lo largo del flujo de vivencias sin necesidad de ser constatada corporalmente como tal unidad en acto alguno⁴⁵⁵.

Y esto se cumple respecto de todo tipo de ente, sea físico-material o eidético-semántico. La utilización de ejemplos de percepción sensible no debe despistarnos en este punto, como si el reconocimiento operatorio de la constitución ontológica de los entes intramundanos dependiera de una fenomenalización sensible. Todo lo contrario: cualquier manifestación de un objeto intencional, sea de la naturaleza metafísica que sea, y se perciba mediante la categoría epistemológica de acto intencional que se perciba, se delimita necesariamente mediante el proceso dinámico de la repetición y de la diferencia según los parámetros que acabamos de describir. Pues el proceso que hemos analizado no es, en sí mismo, propio de la percepción sensible, sino, más originariamente, de la delimitación en cuanto tal como proceso onto-lógico. Por eso se aplica exactamente del mismo modo a todos los actos intencionales que sean potencialmente capaces de aprehender un objeto intencional delimitado y considerarlo como ente, independientemente de la naturaleza epistemológica del acto aprehensor intencional y de la naturaleza metafísica del objeto intencional aprehendido.

El ente, desde esta perspectiva dinámica, no es, en último término, una entidad sustancial previamente instituida como tal. Un ente, como unidad ontológicamente dinámica, queda instituido como el conjunto de contenidos de conciencia que, en la experiencia, se presenta repetidamente como topológicamente unido en función de la contigüidad de sus elementos y de su divergencia frente a un fondo diferente. El ser de todo ente es, así, un ser *potencial*, y no sustancial-actual: el ente es lo que *se genera en su comportamiento*, todo ente posee la constitución ontológica que evidencia poseer en su devenir fenomenológico⁴⁵⁶. En este sentido, el ser del ente no posee una constitución

el encadenamiento de la rememoración.” Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XI*, III – I, §30, St. 144. El subrayado es nuestro.

⁴⁵⁵ Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.2.3.

⁴⁵⁶ El razonamiento que sustituye la noción de sustancia *a priori* y analíticamente obtenida por la concepción de la unidad sustancial de los entes como el resultado de la unión por hábito de los contenidos de conciencia que podemos delimitar en su interior está ya presente en Locke, el gran maestro del empirismo del s. XVIII, y Hume lo heredará a su vez de él. No obstante, nuestra argumentación acerca de esta misma tesis presenta en realidad una crítica al razonamiento de Locke, paralela a la que Hume llevará por su parte a cabo. En efecto, para Locke era necesario seguir manteniendo finalmente la noción de sustancia como el sustrato unitario, permanente e incualificado de todas las sensaciones que tenemos de los entes y a las que nos remitimos cuando los mentamos como unidades ontológicas (cfr. Locke, John, *op. cit.*, II - XII). De modo que el empirismo de Locke era incapaz, finalmente, de deshacerse de la noción de sustancia como sustrato metafísico último, a pesar de ser empíricamente desconocido y sólo analíticamente reconocido. Lo cual introducía una grave contradicción en un planteamiento filosófico para el que nada hay en el entendimiento que no provenga radicalmente de la experiencia. En el fondo, el error de Locke consiste en realizar el análisis empírico de nuestro conocimiento de los entes «sustanciales» a partir de las nociones aristotélicas de «sustancia» y «accidente», que exigen por sí mismas el planteamiento de un sustrato metafísico capaz de sostener en el espacio y/o en el tiempo toda la serie de cualidades ontológicas que constituyen a los entes. Por el contrario, si partimos de un análisis verdaderamente empírico-fenomenológico de los entes intramundanos, debemos concluir que tan subsistentes se nos presentan las cualidades de los entes como los propios entes en sí mismos; es más, a partir de tal análisis es necesario concluir, como buscaba Locke, que sólo tenemos esa idea de ente a partir de la unión por hábito de todas las impresiones que experimentamos de él de un modo contiguo y estable. Por lo tanto, la noción de sustancia no es en absoluto necesaria, sino que la misma

estático-sustancial, sino que supone una naturaleza metafísica dinámica: la constitución ontológica está en continua e indefinida institución de sí en el mismo devenir en el que se proyecta virtualmente el hábito que supone su «ser-ente».

Los límites topológicos de los conjuntos de propiedades que constituyen a los entes se dibujan, igualmente, de una manera «bilógica», exactamente igual a como ocurría con la gran primera disyunción de contenidos entre lo propio y lo extraño. El ente «mesa» queda instituido como el conjunto de sensaciones que, frente al resto de su horizonte, frente a lo «no-mesa», presenta la contigüidad y constancia dinámicas suficientes como para, precisamente, enfrentarse a eso «no-mesa». A partir de esa constancia en la frontera, el límite de ese conjunto de contenidos de conciencia es considerado como la *figura formal entitativa* de este ente, en tanto que la frontera que separa los contenidos que lo constituyen del horizonte que diverge de ellos. La noción de ente, en este sentido, es el *efecto metafísico* de la aplicación epistemológica del «principio de la repetición y la diferencia».

El mismo horizonte de fenomenalización que en cada caso se reconoce como el fondo concreto de un determinado conjunto de contenidos de conciencia carece también de una constitución estática representacional. El horizonte de toda aprehensión entitativa es virtual, antes que actual, por ser potencial: es el horizonte que puede desplegarse por detrás de cada delimitación efectiva de bloques de contenidos. Se dibuja siempre como el fondo virtual de cada potencial presencia figurada actual. De lo contrario, cada reconocimiento entitativo de un ente en cada una de sus manifestaciones escorzadas implicaría la destrucción y reconstrucción de un nuevo horizonte, pues todo nuevo reconocimiento de una delimitación implica la modificación de los elementos en torno del ente que está siendo delimitado, y, por lo tanto, una modificación material de ese fondo que funciona como horizonte de su perfilarse ontológicamente. Por este motivo, el horizonte de toda figura no es, en sentido estricto, este o aquel fondo concretos, con una constitución determinada, sino, en un sentido lógico, el fondo virtual potencial de toda delimitación. Por encima y por detrás de todo reconocimiento entitativo que podemos llevar a cabo, y de los fondos que en cada uno de ellos sirven de contraste delimitador de las figuras que son dinámicamente aprehendidas como entes, se despliega un *horizonte virtual de contraste*, campo de presencia del mismo juego lógico de repetición y diferencia, que hace posible la fenomenalización de los contenidos de conciencia que intervienen en él. Ese horizonte es el mundo mismo como horizonte semántico de manifestación fenomenológica de todo contenido de conciencia, y coincide a su vez con el campo lógico de toda posible diferenciación abierto por la permanencia absoluta de la figura del cuerpo propio. Por eso cualquier ente que aprehendamos entitativamente en tanto que conjunto de contenidos dinámicamente estable es, por necesidad epistemológica y metafísica, ente intramundano.

3.2.2 – La aprehensión escorzada de los entes.

Las unidades ontológicas de los entes intramundanos se nos muestran, entonces, como parcelas delimitadas de conjuntos de contenidos de conciencia con un comportamiento constante según criterios topológicos y dinámicos. La figura ontológica es el principio hermenéutico que nos permite así interpretar a esos contenidos de conciencia como constituyendo una única unidad idéntica y constante, vinculando de forma permanente a los contenidos que quedan delimitados en su interior como propiedades de un mismo y único ente.

fenomenalización de los contenidos de conciencia, interpretados dinámicamente, presenta la capacidad suficiente para sostenerlos a sí mismos y para vincularse con otros.

Con todo, este proceso constituye únicamente una parte del proceso epistemológico de aprehensión ontológica, la concerniente a la delimitación que llevamos a cabo en función del «principio de la repetición y la diferencia» contrastando interiores y exteriores ontológicos. Al comprobar genéticamente cómo queda así instituida la figura ontológica global del ente hemos respondido a la primera de las tres direcciones dinámicas que determinan su constitución, a saber, la vertical, en la que la unidad entitativa se perfila sobre su fondo como la constancia de una figura. Se trata, en este sentido, de una unidad entitativa *formal*. Es necesario, no obstante, completar este proceso de institución ontológica con el reconocimiento, en la dimensión *material*, de la verdadera vinculación constante de esos contenidos de conciencia que quedan delimitados como propios de cada ente, según una dirección dinámica en profundidad, en la que la misma unidad formal se confirma como tal en todas y cada una de las determinaciones materiales posibles del ente en cuestión. La distinción «figura-fondo» que establece la repetición y la diferencia permite delimitar la figura del ente de cara a contraponerlo a todo lo que no es ese ente más allá de sus propios límites. Pero se presenta igualmente la necesidad de establecer esa misma distinción atendiendo a las diferenciaciones internas de cada ente; esto es, no a las que se establecen en la frontera según principios formales, sino a las que podemos reconocer en las propiedades de cada ente según la materia constituyente de cada uno.

Esta necesidad de una vinculación material de los elementos constituyentes de los entes intramundanos está generada por tres causas principales. La primera de ellas, que ya ha quedado reflejada en el análisis que acabamos de realizar acerca de la delimitación ontológica de conjuntos de contenidos de conciencia, es el hecho de que las unidades ontológicas no constituyen entidades *a priori* existentes como tales unidades previamente a la aprehensión hermenéutica que una subjetividad hace de ellas. Los entes, estrictamente, no son entes *antes de* que una conciencia intencional los instituya como tales según los procedimientos ontologizantes que estamos analizando. Se trata, evidentemente, de una consecuencia metafísica directa de nuestra naturaleza metafísica idealista: para una subjetividad con una naturaleza como la nuestra es epistemológicamente imposible atender a o contar con la existencia previa de unidades ontológicas independientes de nuestro conocimiento de ellas. Todo lo que podemos conocer, todo lo que para nosotros posee entidad metafísica, debe haber hecho acto de presencia fenoménica de un modo u otro ante nuestra conciencia como contenido intencional de alguna vivencia y debe haber podido ser atendido entitativamente según el funcionamiento delimitador de nuestra conciencia atenta. Luego queda descartada absolutamente la presunción de la existencia previa de los entes intramundanos con los que nos relacionamos como tales entes unitarios e idénticos.

La segunda causa está igualmente vinculada con nuestra naturaleza metafísica idealista, ya que remite al hecho de que nuestra aprehensión original de los entes nunca es inmediatamente individualizadora. Dada la característica situación holista y solipsista que define a la «forma absoluta de la conciencia» como estado original de nuestra subjetividad la aprehensión inmediata de los entes no es, en los primeros estadios genéticos de nuestra subjetividad, una aprehensión entitativa. En las primeras vivencias de nuestra subjetividad los contenidos de conciencia están confundidos entre sí, sus propios sentidos están difuminados, y resulta imposible distinguir entre unos y otros, hasta dónde llega cada contenido, y qué sentido entitativo tienen en general los contenidos intencionales. Por eso resulta trascendental para el funcionamiento epistemológico de nuestra subjetividad la adquisición de la noción de límite a través de la experiencia táctil de la resistencia, ya que nos aporta la posibilidad de introducir esas delimitaciones semánticas entre nuestros contenidos de conciencia que nos permiten

reconocer hermenéuticamente sus significados entitativos.

Este hecho nos permite, en verdad, superar una gran dificultad metafísica presente en los tratamientos epistemológicos tradicionales relativos al conocimiento de los entes externos, y que nos puede asaltar de forma tangencial, aunque no directa, en nuestra investigación. Así, dado que nuestra subjetividad idealista nunca puede trascender sus propios límites para poder conocer lo externo en sus propiedades concretas, y dado que en las manifestaciones originarias de los entes estos nunca son reconocidos como tales hasta que nuestra conciencia los instituye hermenéuticamente de un modo u otro, ello significa que la cuestión metafísica acerca de si efectivamente los entes existen en cuanto tales independientemente de nuestra conciencia, si existen tal y como los conocemos o de forma distinta, o no existen en absoluto, es una cuestión, en último término, *vacía de sentido*. Ya que no se dan las condiciones epistemológicas y metafísicas necesarias para poder ofrecer una respuesta adecuada, ni siquiera para poder formular la pregunta de forma estrictamente correcta⁴⁵⁷. Para nosotros es indiferente sostener que los entes existan sustancialmente, o que no lo hagan, o que efectivamente existan pero posean una constitución diferente a la que nosotros conocemos de ellos. Todas estas cuestiones carecen por completo de sentido lógico para nosotros desde el momento en que ninguna afirmación o argumentación que podamos ofrecer como respuesta a ellas modifica en un ápice la situación epistemológica originaria en la que se encuentran los fenómenos de esos entes cuando los aprehendemos por primera vez. Que esta mesa que tengo delante exista efectivamente como ente de forma externa a mi conciencia, o que no exista, o que lo haga pero, en vez de ser mesa, sea, pongamos, armario, no cambia en absoluto el hecho de que yo la percibo como ente unitario e idéntico en cuanto que un conjunto de contenidos de conciencia que he perfilado y ontológicamente delimitado. Si esto no fuera así, si nuestras argumentaciones teóricas sobre la situación fenomenológicamente constatable de los entes como objetos intencionales de nuestras vivencias pudieran realmente modificar esa fenomenización idealista en una dirección u otra, entonces sería efectivamente relevante postular la situación metafísica de los entes más allá de su manifestación fenomenológica como contenidos de conciencia, a pesar de que esas afirmaciones estuvieran trágicamente condenadas a permanecer siempre sólo como postulados y nunca ser confirmadas adecuadamente. Siendo, no obstante, indiferente esa consideración metafísica, en la medida en que no posee efectos epistemológicos sobre el darse originario de los fenómenos idealistas de los entes, tanto la pregunta como sus posibles respuestas carecen por completo de sentido y de relevancia para nosotros. De modo que podemos liberarnos alegremente de la carga investigadora que ha supuesto tradicionalmente la necesidad de atender a esa potencial existencia independiente y *a priori* de los entes intramundanos y centrar todos nuestros esfuerzos en analizar lo que efectivamente es analizable por nosotros, partiendo del supuesto fundamental de que la radicalmente primera consideración que podemos sostener de los entes intramundanos se formula siempre *después* de su aparición fenomenológica como contenido de una conciencia, y nunca antes. Ésta es, en resumidas cuentas, la argumentación que nos llevó en su momento a considerar esa misma manifestación fenomenológica como la verdadera ejecución del ser productivo, entendido en los términos idealistas del *esse est percipi*⁴⁵⁸.

Por último, la tercera causa que genera la necesidad epistemológica de poder establecer una vinculación metafísica material entre los contenidos de conciencia que constituyen a los entes radica en la cuestión central que completa el proceso de

⁴⁵⁷ Las condiciones epistemológicas y metafísicas que anulan la validez de ese interés por la verdad como adecuación ya fueron expuestas en su momento (cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.4).

⁴⁵⁸ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.4.

institución ontológica que hemos analizado en el apartado inmediatamente anterior: la manifestación *escorzada* de los entes. Hemos comprobado en qué sentido la delimitación formal de ciertos conjuntos de contenidos de conciencia en función de su comportamiento dinámico es determinante para poder llevar a cabo consideraciones entitativas de los fenómenos intencionales de nuestras vivencias. Ahora bien, establecer esa delimitación formal dinámica no es suficiente para poder instituir como tales a los entes intramundanos, debido a que estos conjuntos de contenidos presentan siempre al ente en cuestión parcialmente: la unidad idéntica de los entes intramundanos se manifiesta siempre por escorzos, progresivamente, desgranándose en multitud de posibles manifestaciones materiales⁴⁵⁹.

Un escorzo o una perspectiva es, básicamente, un *aspecto*, el *fenómeno parcial* que algo presenta frente a nuestro proceso perceptivo desde un *punto de vista circunstancialmente determinado*. Por necesidad esencial de toda intencionalidad, los fenómenos de los entes intramundanos se manifiestan siempre desde una cierta perspectiva, en un cierto respecto, escorzando la constitución material del ente que sirve de objeto de esa intencionalidad. Por lo que éste nunca se manifiesta en su materia completamente en cuanto tal, abierto en su total integridad a la mirada inquisitiva que busca aprehenderlo. Lo cual no sólo nos obliga a poder reconocer en cada uno de esos escorzos al mismo ente que ya antes habíamos delimitado, sino que pone en peligro el mismo proceso de delimitación formal que hemos localizado. Ciertamente, este proceso no es instantáneo ni estático, sino que se prolonga en el tiempo en tanto que depende de la consideración de una constancia y divergencia dinámicas en el comportamiento de esos contenidos de conciencia. De modo que sería imposible reconocer una misma constancia entitativa en un determinado conjunto de contenidos de conciencia en ese respecto formal de su figura si, dada su manifestación escorzada, no podemos establecer a la vez una vinculación material entre los distintos escorzos con los que esa pretendida unidad entitativa se manifiesta ante nuestra conciencia. Por este motivo es necesario complementar la unidad formal vertical con esta unidad material en profundidad, para que en cada escorzo podamos reconocer igualmente esa misma figura entitativa que configura formalmente la unidad idéntica del ente.

Esta necesidad del carácter perspectivo de toda intencionalidad está causada originalmente por la misma naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad que genera el hecho de que todo fenómeno sea, por igual necesidad esencial, individual: si «el mundo» siempre es «mi mundo» en la medida en que se constituye a partir de las relaciones entitativas que yo sostengo, entonces necesariamente los entes que trato en esas relaciones se presentarán siempre de forma individual en su *respecto hacia mí* propio de la intención que categoriza esa relación, y no en su completa y aséptica integridad material. Este hecho de nuestra naturaleza subjetiva establece la condición fenomenológica de que todo ente con el que tratemos, sea éste de la naturaleza metafísica que sea (material-externo o ideal-subjetivo), deba presentarse siempre escorzadamente, y nunca en su totalidad material. El ente que tengo siempre ante mí, sea la relación intencional que nos une de la categoría formal que sea, nunca está por entero ante mí, su unidad total e idéntica nunca se expone en su integridad a mi intencionalidad, sino que ésta siempre se desmenuza paulatina y progresivamente en sucesivos escorzos, en aspectos parciales y limitados, que remiten a una unidad global

⁴⁵⁹ “No hay percepción sensible que llegue a atrapar su objeto con tal plenitud cognoscitiva que se trate, sin más, de la simple y absoluta presencia de la cosa. La identidad del objeto sólo se pone de relieve «desgranándose» en cambiantes aspectos y sólo se confirma en nuevos escorzos y vistas parciales.” Serrano de Haro, Agustín (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pág. 194.

en la que se integran, pero que, por desgracia, nunca muestran por sí mismos.

La única relación intencional que pretende superar esta “limitación” perspectiva es la intuición eidética o intelectual; ya que ésta, por definición, aprehende su objeto por completo, y no en meras perspectivas sucesivas. Como la tradición racionalista ha defendido una y otra vez a lo largo de la historia, lo que diferencia a la intuición eidética de cualquier otro tipo de percepción es precisamente el hecho de que no necesita una recopilación mínima de experiencias escorzadas de su objeto para poder captar su unidad integradora, sino que en un único caso de intuición eidética es posible aprehender esa unidad global.

Ahora bien, siendo fenomenológica y epistemológicamente estrictos en la descripción de lo que ocurre exactamente en los casos de intuición eidética, es menester reconocer que ésta es, y no puede dejar de ser, igualmente escorzada, y que esa captación total e íntegra de la unidad global del ente en cuestión no se da en el aspecto material que sirve de objeto intencional de la intuición eidética, sino en la *comprensión hermenéutica* que acompaña a la vivencia de la intuición. En sentido estricto, cuando intuyo la esencia del triángulo rectángulo, y gracias a ello comprendo que todo triángulo rectángulo cumple el teorema de Pitágoras, ello no ocurre porque efectivamente dicha esencia esté completamente ante mí en su total integridad. Más bien, ante un cierto aspecto esencial del triángulo rectángulo (y, en la mayoría de los casos, también ante una imagen concreta de un triángulo rectángulo, aunque ello no sea eidéticamente necesario) mi facultad de juzgar es capaz de extraer esa comprensión semántica de su esencia, que vale para todo caso escorzado de la esencia del triángulo rectángulo más allá del aspecto concreto al que yo estoy atendiendo ahora mismo. Pero sería fenomenológicamente falso decir que porque yo sea capaz de juzgar con necesidad esencial esa consecuencia de la esencia del triángulo rectángulo a partir de la manifestación escorzada de uno de sus aspectos esenciales debe suponerse que yo aprehendo dicha esencia en su totalidad. Todo lo contrario: he aprehendido intencionalmente en este acto particular de intuición eidética el escorzo relativo a las propiedades que hacen que todo triángulo rectángulo cumpla el teorema de Pitágoras, y por eso he sido capaz de deducir eidéticamente una propiedad esencial que atañe a todo triángulo rectángulo posible; pero siguen siendo necesarios nuevos actos particulares de intuición eidética para captar escorzadamente el resto de su esencia, como la relativa al hecho de que todos sus ángulos sumen ciento ochenta grados, o al hecho de que los dos ángulos restantes a excepción del ángulo recto que lo define son siempre necesariamente ángulos agudos. No por haber captado por intuición eidética una de las propiedades esenciales del triángulo rectángulo soy capaz de conocer *ipso facto* todas las demás que lo definen como tal; la ciencia geométrica sería realmente sencilla de adquirir si tal fuera el caso. Todas esas propiedades esenciales del triángulo rectángulo son igualmente captables por mí por intuición eidética, pero siempre son necesarios nuevos actos de intuición eidética que en cada caso capten una de esas propiedades. Lo que demuestra que tal intuición eidética, a pesar de todos los argumentos tradicionales, sigue siendo, y no puede dejar de serlo, una percepción escorzada de su objeto intencional.

Nuestra misma existencia corporal genera igualmente la necesidad fenomenológica de que los entes intramundanos se muestren siempre en perspectiva, dado el hecho de que toda relación entitativa con ellos se enmarca dentro de las coordenadas espacio-semánticas que éste instaaura en su rededor. Como hemos analizado anteriormente⁴⁶⁰, los entes con los que tratamos no se manifiestan fenomenológicamente

⁴⁶⁰ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1, y Capítulo III, Apartados 3.1.2 y 3.1.3.

ante nosotros asépticamente, en un vacío abstracto sin direcciones ni posiciones espaciales o semánticas. Por el contrario, todo ente que establece una relación entitativa con nosotros lo hace desde un lugar concreto, que queda establecido en virtud de las coordenadas semántico-funcionales que el cuerpo despliega a su alrededor desde las motivaciones y acciones que mueven y proyectan sus vivencias. Este hecho obliga a todo ente a presentarse siempre ante nosotros en el respecto concreto que se deriva de su posición, mas nunca en su totalidad abstracta. De modo que la misma naturaleza de «*ego corpus*» de nuestra subjetividad establece y alimenta esa necesidad esencial del carácter escorzado de todo fenómeno ontológico.

Y sería un error suponer que esta necesidad perspectiva generada por el hecho de ser subjetividades encarnadas en un cuerpo afecta única y exclusivamente a los entes materiales, físicos, que pueblan el espacio extenso exterior a nuestro cuerpo. Comprender así esta necesidad esencial derivada de nuestra naturaleza corporal sólo es posible si, correlativamente, *no se ha comprendido correctamente* la condición metafísica de «*ego corpus*» de nuestra subjetividad, ni la naturaleza correspondiente del espacio semántico-funcional que se despliega en torno a ésta por su actividad motivacionalmente arrastrada. En efecto, no es posible sostener que seamos conciencias descarnadas, ni tampoco conciencias vinculadas a un cuerpo que, sin embargo, no pertenece a su constitución ontológica⁴⁶¹: somos conciencias corporeizadas o «cuerpos-conciencias», el cuerpo no es nada externo a la subjetividad ni ésta puede ser considerada metafísicamente con independencia de él. La vinculación entre cuerpo y conciencia no es accidental ni estadística, sino esencial, en la medida en que ambos integran un único y mismo ser desmembrable sólo conceptualmente, pero no metafísicamente. De ahí que nos viéramos obligados a acuñar un concepto que, por su relativa novedad, no arrastrara mistificaciones y confusiones conceptuales previas: «*ego corpus*».

Pues bien, si nuestra corporalidad no es un aspecto desvinculable de nuestra existencia subjetiva, sino una dimensión absolutamente constituyente de ella, entonces no es posible diferenciar entre tratos corporales y tratos subjetivo-ideales con los entes. Por el contrario, necesariamente *toda relación entitativa será siempre corporal e ideal a la vez*, y se diferenciará sólo en el grado que cada dimensión presente en ella: si no podemos establecer una dimensión metafísica entre el cuerpo y la conciencia, sino que ambos suponen una única identidad ontológica, entonces siempre será el mismo «*ego corpus*» el que se relacione con todos los entes, ya sean estos ideales o físicos. Por eso es un grave y manifiesto error considerar que podemos establecer diferencias esenciales en el trato intencionalmente entitativo que sostenemos con los entes intramundanos sobre la base de una condición que sea propia nuestra, y no de la naturaleza de esos mismos entes. Efectivamente, existen diferencias fenomenológicamente constatables entre el trato con entes físicos y el trato con entes ideales, pero éstas son dependientes de la distinta naturaleza metafísica de esos mismos entes. Que podamos tocar, ver, y en general poseer una imagen sensible de una mesa física, mientras que el recuerdo de una mesa no permita ese trato sensitivo con ella, es consecuencia de que la mesa física y la imagen de la mesa recordada poseen naturalezas metafísicas diferentes que generan constituciones ontológicas distintas. Ahora bien, es lógicamente imposible que podamos encontrar igualmente diferencias fenomenológicamente constatables de este tipo entre dos tipos de relaciones entitativas que dependan de una misma condición en su elemento agente. Pues, como decíamos, es siempre el mismo «*ego corpus*» el que se relaciona con la mesa física y con la imagen de la mesa recordada, y, por lo tanto, el

⁴⁶¹ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado I.

hecho de que ese «*ego corpus*» integre, efectivamente, una dimensión corporal afecta a ambas relaciones entitativas.

Por ello, toda relación entitativa que podamos sostener, independientemente de la naturaleza metafísica del ente que sea objeto de esa relación, presenta ese aspecto perspectivo debido a la necesaria localización espacio-semántica del ente en cuestión. Lo que significa, como ya adelantamos en su momento, que el espacio que queda constituido por esas coordenadas semánticas que generan la necesaria manifestación escorzada de los entes intramundanos no es simplemente un espacio físico, sino, de forma más general, un espacio semántico-funcional, poblado igualmente por entes físicos y por entes ideales. Los movimientos del cuerpo no son simples posicionamientos espaciales, sino circunstancias dinámicas de constitución del entorno. Desde el momento en que nuestra percepción se ejecuta desde esa localización, resulta determinante que los entes se muestren escorzadamente como cumpliendo una función u otra, como localizados en una dirección semántica u otra. En la acción que desempeño con la mesa es determinante el que esté delante de mí, y no a mi izquierda o a mi derecha; y ello revela que no tratamos con entes sustanciales definitivamente constituidos, en la medida en que el ser de los entes con los que nos ocupamos es el resultado de una *construcción operativa* que ejecutamos en nuestro ocuparnos con ellos. De ahí que cualquier posición que considere que los entes ideales pueden salvaguardarse en su manifestación fenomenológica ante nuestra conciencia de esa necesidad de manifestación escorzada que presentan los entes físicos por el hecho de ser espaciales sólo es posible si no se comprende correctamente la naturaleza de ese espacio.

Los entes intramundanos, por lo tanto, debido a estas necesidades esenciales que acabamos de analizar, presentan en su manifestación fenomenológica siempre este carácter perspectivo o escorzado. Ante nosotros los entes no se muestran intencionalmente por completo, sino que siempre se presentan bajo un aspecto u otro, dependiente del respecto circunstancial correspondiente que establezca la categoría y la forma de la intencionalidad a la relación entitativa.

Esta aprehensión perspectiva de los objetos que se deriva de la pura consideración inocente de los fenómenos genera de entrada una grave dificultad a resolver, en la medida en que nada hay en la fenomenalización explícita de esos escorzos, tomados en sí mismos, que justifique la *unidad e identidad* de los entes a los que pertenecen: nada hay en los escorzos, tal y como son aprehendidos inmediatamente en su materialidad, que nos asegure que existan tales unidades entitativas globales, y no simplemente múltiples perspectivas escorzadas que no se integran en ninguna unidad entitativa global.

Ahora bien, siendo cierto que el ente nunca es aprehendido en su totalidad, es igualmente cierto fenomenológicamente que los escorzos, siendo parciales, remiten por sí mismos a la *totalidad ausente*. Los escorzos no se presentan por sí mismos como la totalidad entitativa del ente aprehendido, sino que en su manifestación evidencian precisamente su ser-escorzos, es decir, indican con su misma presencia el hecho de que existe una totalidad detrás suya que está ausente. Y con ello prefiguran justamente la unidad total que no constituyen. Nunca un escorzo es aprehendido como si fuera fenomenológicamente suficiente en sí mismo como para constituir la totalidad del ente que fenomenalizan; por el contrario, el escorzo es aprehendido siempre en tanto que escorzo, y, como tal, indica la existencia de otros escorzos potenciales aunque

desconocidos pertenecientes a la totalidad que queda prefigurada en el actual⁴⁶².

Dicho de forma directa: el ente se presenta por escorzos, pero la aprehensión intencional no es, por ello, aprehensión meramente *del* escorzo, sino que en la presencia del escorzo *aprehendemos al ente en su totalidad*⁴⁶³. La mesa que se muestra ante mí presenta cierto aspecto sensible correspondiente a la perspectiva desde la que la observo, de modo que la forma, el color, la rugosidad, el tamaño o la altura que percibo actualmente en ella son meros elementos escorzados relativos a, y específicos de, la vivencia perceptiva actual; pero, siendo esto completamente cierto, es igualmente innegable que yo comprendo esta perspectiva como un escorzo parcial y limitado *de la mesa*. No interpreto este fenómeno como siendo la mesa total, sino que reconozco que es un escorzo, una dimensión intencional, y en ese reconocimiento está incluida la comprensión de que es un escorzo que señala a una totalidad manifestada a través de él, aunque sea de forma ausente. De lo contrario este escorzo no sería experimentado por mí como escorzo, sino como siendo precisamente la mesa total que percibo en él; es decir, no interpretaría que esos aspectos de forma, color, rugosidad, tamaño y altura son relativos a esta perspectiva concreta y a esta vivencia perceptiva actual, sino que los tomaría como las propiedades ontológicas de la mesa como unidad íntegra. De modo que el mismo reconocimiento de la manifestación esencialmente escorzada de los entes intramundanos exige aceptar, por necesidad epistemológica, que en esos escorzos aprehendemos a los entes en su totalidad a pesar de su manifestación parcial⁴⁶⁴.

Sin embargo, este hecho, que es fenomenológicamente innegable en una experiencia propia de una subjetividad madura, es, sin embargo, lógicamente inexplicable atendiendo al fenómeno puro en sí mismo. Por supuesto, nosotros, sujetos cognoscitivamente maduros, somos capaces de reconocer en los escorzos su mismo carácter de escorzos, y, por ello, de percibir el ente en cuestión como unidad total e idéntica en la sucesión de escorzos en que ésta se desgrana. No obstante, ningún análisis lógico del fenómeno depurado del escorzo en cuestión puede justificar una comprensión semántica del mismo de este tipo. Si bien en la «actitud natural» la vivencia perceptiva de relación entitativa se experimenta como la relación con un ente en su totalidad, superando las limitaciones y parcialidades del escorzo actualmente percibido, sin embargo en la «actitud teórica», analizando fenomenológicamente el escorzo mismo de forma depurada, no podemos localizar en él nada que efectivamente remita a, o sirva de síntoma semántico de, la existencia de otros escorzos que, en síntesis, conformen una

⁴⁶² “Lo percibido, indubitable en tanto que percibido, espera siempre recibir su sentido pleno de una exploración ulterior que, a su vez, dibuja un nuevo horizonte de potencialidades.” Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Avant-Propos, p. VIII [Prólogo, pág. 11].

⁴⁶³ “Lo que parece, en efecto, es sólo un *aspecto* del objeto, y el objeto está íntegramente *en* este aspecto e íntegramente fuera de él. Íntegramente *dentro* en cuanto se manifiesta *en* ese aspecto: se indica a sí mismo como la estructura de la aparición, que es a la vez la razón de la serie. Íntegramente fuera, pues la serie misma no aparecerá ni puede aparecer.” SN, Introduction – II, p. 13 [Introducción – II, p. 14].

⁴⁶⁴ “El objeto unitario no cae bajo la mirada de la intuición en integridad y con precisión semejantes a las del sentido ideal de una proposición comprendida. Lo que de hecho aparece, lo que propiamente me es visible, es una y otra cara del objeto, este o aquel lado que prefigura el resto no intuido. Cada vista parcial sugiere nuevas vistas de lo que falta por intuir, y el objeto percibido viene a ser la síntesis final de tales infinitos complementos. (...) La percepción por tanto observa su objeto guiada por un sentido idéntico que se desgrana en múltiples y diferentes escorzos. Ambos componentes intencionales se distinguen y se exigen: por una parte, no es que yo perciba únicamente un lado, una cara, una sección; lo que veo *es la cosa desde este o aquel lado*, y esta referencia unitaria y global hace posible y sostiene la aprehensión parcial del lado o de la cara en cuestión; pero, por otra parte, y en cierto modo a la inversa, son los escorzos cambiantes y parciales los que hacen posible y sostienen la intuición de la cosa unitaria, de manera que una supresión de las vistas incompletas e insuficientes no reportaría a la conciencia la integridad simple del objeto, la depuración de su sentido, sino el cese de toda intuición, la mención vacía.” Serrano de Haro, Agustín (Ed.), *op. cit.*, pág. 191. El subrayado es nuestro.

unidad global. Por el contrario, cuando teóricamente analizamos el fenómeno en la pura experiencia de la aprehensión directa y actual de un escorzo, comprobamos que éste permanece aislado en su manifestación fenomenológica, sin remisión a nada exterior a él, ya sea anterior o posterior. La depuración teórica del fenómeno, en este caso como en tantos otros a los que ya nos hemos enfrentado, supone una reducción de la carga semántica que éste posee cuando es vivido en la «actitud natural».

Las investigaciones epistemológicas previas de los casos anteriores en los que hemos localizado esta misma divergencia entre lo experimentado en la «actitud natural» y lo lógicamente sostenible desde la «actitud teórica» nos han enseñado suficientemente que esta divergencia no se debe a una distinción metafísica verdadera entre ambos objetos intencionales, sino a una diferencia hermenéutico-semántica dependiente de un progreso de aprendizaje de carácter trascendental experimentado por nuestra subjetividad. En efecto, lo lógicamente reconocible en el fenómeno del escorzo desde la «actitud teórica» es necesariamente presupuesto como la condición original de su manifestación, de modo que lo vivido en la «actitud natural» en él sólo puede ser el resultado de un aprendizaje biográfico que ha generado, como su producto, la adquisición por nuestra pasividad de los elementos gnoseológicos que hacen posible el hecho de que nuestro trato inmediato con el escorzo sea efectivamente en tanto que escorzo de una unidad global superior, a pesar de que lo únicamente actualmente presente sea el escorzo como tal, y de que ese carácter inmediato de tal comprensión vivencial no pueda, evidentemente, ser tal inmediato. Todo esto significa, por tanto, que, dándose ese reconocimiento fenomenológicamente innegable del escorzo como tal escorzo de una unidad entitativa superior, es necesario que analicemos genéticamente el proceso epistemológico lógicamente anterior que hace posible tal reconocimiento inmediato.

Tradicionalmente han existido dos paradigmas de respuestas a esta constitución progresiva del ente a través de sus escorzos. Por una parte, el racionalismo explica este proceso de síntesis de escorzos remitiendo a la totalidad del ente como el *índice* o *geometral* de todos ellos. Así, cada aspecto parcial del ente aprehendido es entendido como una manifestación limitada de una totalidad que no es aprehendida sensiblemente, sino comprendida o intuita intelectualmente. No se trata, ciertamente, de una entidad ideal (al menos no necesariamente), pero el acceso a ella sí se lleva a cabo según procesos eidéticos. Siendo la sensibilidad necesariamente finita, su percepto debe ser corregido y completado racionalmente por la intuición eidética del índice de todas esas manifestaciones sensibles deficientes. La unidad íntegra del ente es comprendida, por tanto, como el referente necesario para la comprensión de cada escorzo empíricamente constatado, y sin esa referencia eidética éstos no pueden ser conocidos en su ser.

Esta respuesta racionalista presenta dos graves inconvenientes. El primero de ellos, de carácter lógico, reside en el hecho de que comprender la experiencia del escorzo *qua* escorzo a través de la aprehensión del ente como la intuición de un índice eidéticamente conocido significa, en sentido estricto, anteponer a la situación problemática lo que constituye su misma solución. En efecto, la dificultad que supone la experiencia del escorzo radica en que éste es experimentado, en su misma fenomenalización, como escorzo de una unidad ontológica mayor, a pesar de que él, en sí mismo, es lógicamente suficiente y, por tanto, no debería, por sí mismo, remitir a nada externo a él. Si ante esta situación afirmamos que el escorzo es comprendido como escorzo en la medida en que es entendido como una de las posibles caras o aspectos de un geometral eidético, ello significa que el elemento que supondría la solución a la dificultad, esto es, la posibilidad de percibir esa unidad total entitativa, es formulado como existiendo ya desde el principio. Ahora bien, justamente la dificultad a la que

estamos atendiendo consiste en poder comprender cómo llegamos biográficamente a tener conciencia de esa unidad total. Un sujeto maduro, que ya sabe que los objetos son unitarios e idénticos, es capaz de superar el problema del perspectivismo y de los fenómenos escorzados remitiendo a esa unidad; pero ello no anula la necesidad de responder a la pregunta de cómo llega a ser capaz de hacerlo una vez constatamos que éste no es el comportamiento que originalmente puede presuponerse en la percepción dada la autosuficiencia material del escorzo. En este sentido, la aceptación de que esa unidad entitativa es conocida racionalmente desde el principio de la manifestación sensible de sus escorzos anula la dificultad misma por dejarla de lado. Esto es muestra suficiente de en qué sentido la referencia al ente como geometral de todas sus posibles manifestaciones escorzadas no puede ser aceptada por sí misma como una respuesta válida al problema que estamos tratando⁴⁶⁵.

El segundo inconveniente, a su vez, de la respuesta paradigmática del racionalismo reside en el carácter eidético de la aprehensión del ente. Así, para el pensamiento racionalista el ente en su totalidad no es percibido empíricamente, sino eidéticamente aprehendido o comprendido. La experiencia, ya sea sensible externa o interna, es limitada y deficiente, posee una capacidad gnoseológica reducida, y no es capaz de abarcar al ente en su totalidad; la intuición eidética, en cambio, es epistemológicamente superior en la medida en que posee esa capacidad de la que carece la experiencia, y por eso puede comprender que tras todas las manifestaciones escorzadas y limitadas de los entes existen unidades geometrales idénticas, que las integran a todas, y que responden de todas ellas. En este sentido, allí donde la experiencia sensible nos da acceso sólo a aspectos parciales de los entes, la intuición eidética o el juicio nos permiten acceder a los entes en su totalidad, y, a través de ese acceso, entender igualmente lo empíricamente conocido. Esta explicación, por tanto, le otorga una primacía lógica a la comprensión eidética del geometral del ente, a pesar de que la aprehensión de éste sea cronológicamente posterior a su manifestación empírica.

La deficiencia de este argumento ha sido numerosas veces denunciada por el empirismo a lo largo de la historia, y es conocida como la crítica a la distinción platónica entre mundos y como la falacia del «ojo de Dios»⁴⁶⁶. La primera crítica a este argumento racionalista parte del hecho de que el proceso de conocimiento, independientemente de que su final se encuentre en la experiencia o en una comprensión eidética, siempre tiene un comienzo empírico. Incluso allí donde lo que finalmente es conocido son entidades eidéticamente reconocibles, como ocurre, según el argumento que estamos analizando, en el caso de los entes como unidades integradoras de sus escorzos, tal conocimiento encuentra su pie y su punto de partida específicamente en un acceso empírico a ese ente. Esto implica que lo que comienza siendo un conocimiento empírico termina, en el caso de la aprehensión ontológica, siendo, a la vez, un conocimiento eidético. Percibo la mesa que se encuentra ante mí, y esa percepción es, verbigracia, empírica, pero la comprensión de esa percepción en su remisión al geometral «mesa» que da sentido al escorzo es, sin embargo, eidética; con todo, no puede dejar de ser, en cierto modo, empírica, ya que de lo que se trata es de

⁴⁶⁵ Nótese que nuestra crítica a este argumento racionalista no es, como tal, al aspecto geometral que le otorga al ente como unidad total, sino al carácter eidético del acceso a él o de su reconocimiento como tal. En este sentido, la consideración del ente como índice o geometral puede ser aceptada como válida (y, de hecho, nuestros propios análisis desembocarán en una noción semejante), a pesar de la falsedad del argumento racionalista que la sostiene.

⁴⁶⁶ “La casa *de sí* no es ninguna de estas apariciones, es como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles, esto es, el término sin perspectiva desde el que pueden derivarse todas, es la casa vista *desde ninguna parte*.” MM, I, p. 81 [I, pág. 87]. El último subrayado es nuestro.

entender este escorzo concreto, empíricamente constatado, como escorzo de ese ente eidéticamente aprehendido. Si no se acepta esa identidad entre el escorzo empírico y el ente eidético caemos en la afirmación de una separación radical y abismática entre los entes, como geometales, y sus escorzos, en la medida en que ambos son conocidos por vías gnoseológicas completamente diferentes e irreconciliables; a pesar, paradójicamente, de que los últimos siempre son, y no pueden dejar de ser, escorzos *de* esos entes. Si la mesa que percibo empíricamente tiene que ser la misma mesa que comprendo eidéticamente, pero experiencia e intuición eidética suponen vías de acceso completamente diferentes al ser real, entonces, o el ente mesa no es la totalidad de sus escorzos, sino una entidad distinta de ellos, o su conocimiento no es, finalmente, eidético, por mucho que el racionalismo quiera defender ese acceso intelectual a él.

Por otra parte, por mucho que unifique geoméricamente todas las perspectivas posibles de un ente, en un intento de alcanzar la percepción absoluta de él desde el punto de vista del ojo de Dios, ello no me lo da como un objeto unitario y completo. Al considerar al ente como el índice geométrico de todos sus escorzos estamos, de hecho, imposibilitando la aprehensión de tal índice, porque, como tal, funciona como nudo disyuntivo de una cadena de experiencias y perspectivas *potencialmente infinitas*. Lo que provoca que la misma cadena nunca llegue siquiera a iniciarse al no ser posible su cierre. Además, cada uno de los escorzos, en sí mismo considerado, no tiene nada que ver con el resto, no hay nada en ellos mismos que nos fuerce a vincularlos en su referencia a un índice común si no reconocemos previamente un *polo fijo* que suponga la referencia de su unidad ontológica, y sobre el que todos ellos repitan su diversidad de modo estable y habitual. Es decir, es necesario que exista un denominador común que permanezca en todos los escorzos posibles como el elemento que le aporte estabilidad a la diversidad de lo que se muestra fenomenológicamente en ellos, de manera que en ellos mismos pueda reconocerse su pertenencia a una misma unidad a pesar de su dinámica divergencia.

En último término, la explicación racionalista de la comprensión ontológica mediatizada por la experiencia escorzada provoca una *devaluación epistemológica* de la manifestación escorzada misma, en la medida en que la concibe como un acceso limitado, insuficiente y metodológicamente incorrecto a la realidad. Se desprestigia el conocimiento ontológico empíricamente fundamentado por considerar que la verdadera realidad ontológica sólo es accesible eidéticamente. Ahora bien, tal y como ha quedado formulado previamente, este modo de comprender el acceso al ser del ente no es fiel a la experiencia inmediata de éste. Puesto que el problema que estamos tratando surge precisamente por el hecho de que el escorzo es *experimentado inmediata y directamente en sí mismo* como escorzo *de un ente*, y no como la ocasión empírica y deficiente de conocer eidéticamente al ente. Ante esta perspectiva de la mesa yo experimento directamente la mesa: no la comprendo intelectualmente, ni me remito judicialmente a ella, sino que experimento inmediatamente el escorzo como «escorzo-de-mesa». Por este motivo no tiene sentido devaluar los escorzos debido a su carácter empírico, ni remitir a una vía de acceso al ente distinta a la experiencia directa⁴⁶⁷. La respuesta al problema debe proceder de un argumento que respete a los escorzos en tanto que escorzos, y que formule una aprehensión del ente que requiera justamente de la presencia empíricamente inmediata del escorzo.

En esto consiste, precisamente, el proyecto paradigmático de respuesta empirista a este problema. Para el empirismo tradicional, la unidad ontológica global supone un

⁴⁶⁷ “El análisis idealista lo que hace es remontar desde cada perspectiva hasta su geométral, pero las perspectivas quedan desprovistas de sentido y queda destruido lo que se pretende analizar.” MMBB, pág. 32.

constructo empírico producido (literalmente) mediante la síntesis empírica de escorzos: la unidad total del ente es la suma integradora de todos los escorzos empíricamente constatados de ella. El ente, por tanto, no es nada anterior a los escorzos ni separado de ellos, ni accedemos a él por una vía cognoscitiva distinta. La respuesta empirista presenta así la ventaja de respetar el estatuto epistemológico que los escorzos presentan fenomenológicamente, así como de no introducir procedimientos gnoseológicos que pudieran llegar a ser finalmente contradictorios con el punto de partida fenomenológico. Pues según ella los entes *no son nada más allá* de sus escorzos, y, en esa medida, queda legitimado epistemológicamente que cada escorzo pueda por sí mismo mostrar la totalidad: si el ente «mesa» no es nada anterior a este escorzo parcial que percibo actualmente de él, sino que es el producto de una suma de escorzos entre los cuales se encuentra éste, entonces efectivamente es completamente legítimo que en este escorzo actual aprehenda la totalidad de la mesa sin dejar de estar percibiendo únicamente un escorzo, pues esa totalidad queda referenciada internamente en el escorzo mismo.

Sin embargo, siendo esta respuesta más respetuosa con la experiencia ontológica inmediata, no está, con todo, libre de defectos argumentales graves que requieren ser solventados para poder considerarla válida. De entrada, la respuesta empirista no alude a la gran dificultad que genera para nosotros el problema en cuestión, a saber: la suficiencia lógica del fenómeno del escorzo que podemos reconocer en él desde la «actitud teórica». Lo que evidencia la existencia de un proceso biográfico de aprendizaje en la aprehensión ontológica escorzadamente mediatizada es el hecho de que el escorzo, en sí mismo, es suficiente en su manifestación y no requiere de la remisión a nada anterior y externo a él para ser atendido. Dicho de otro modo: el escorzo presenta la suficiente densidad fenomenológica como para ser comprendido en sí mismo como una unidad. ¿Por qué, entonces, no nos limitamos a comprenderlo a él mismo como unidad autosuficiente, sino que, por el contrario, reconocemos su carácter limitado en tanto que escorzo de una unidad superior? Ciertamente, es ese reconocimiento de su parcialidad, de su ser efectivamente escorzo, lo que justifica la comprensión del ente como síntesis de escorzos que propone el empirismo; pero para que la afirmación de ese proceso de constitución sintética del ente pueda ser aceptada es necesario que primero expliquemos genéticamente qué nos mueve a remitir un escorzo a otros dentro de una unidad global.

A su vez, la respuesta empirista deja de lado, o responde insuficientemente a, la cuestión de la explicación causal que justifica la posibilidad misma de la síntesis de escorzos. ¿Qué es, en último término, lo que nos legitima a sintetizar escorzos entre sí? Una vez respondamos al primer inconveniente, esto es, una vez justifiquemos por qué en absoluto los escorzos no son suficientes por sí mismos, sino que deben ser remitidos a otros escorzos en una síntesis integradora, es posible efectivamente aceptar tal síntesis como proceso ontológicamente constituyente. Pero, en ese punto, será todavía necesario explicar qué justifica tal síntesis, por qué ésta se lleva a cabo entre unos escorzos y no entre otros. La respuesta empirista adolece, desde esta perspectiva, del grave defecto que supone no atender al hecho de que nada nos asegura que las diferentes perspectivas que podemos percibir de un ente, entendidas como representaciones pasivamente dadas a una conciencia teórica, correspondan efectivamente a un mismo ente, y no a varios muy similares aunque finalmente distintos. De la mesa que tengo enfrente puedo tener diferentes y sucesivas experiencias escorzadas, cuya síntesis, según la respuesta empirista, da como producto el ente «mesa» como unidad integradora de todas ellas. Pero es menester encontrar una explicación que justifique por qué esa síntesis es efectuada concretamente entre los escorzos de la mesa, y no incluye ningún escorzo de la pared que tiene detrás; o por qué con esos escorzos constituyo una única mesa, y no

varias. Evidentemente, sostener que ello es así porque estos escorzos son escorzos *de esta mesa* supone, como en el caso de la respuesta racionalista, anteponer la respuesta a la pregunta, ya que reconozco que estos escorzos son de esta mesa, y no de otra, cuando ya he generado el producto sintético integrador, pero no antes.

La respuesta empirista al problema del conocimiento escorzado de los entes supone, por lo tanto, un avance respecto de la racionalista en la medida en que describe con más fidelidad y respeto el carácter empírico de la aprehensión ontológica inmediata que aquélla. Pero todas las deficiencias que hemos constatado en ella remiten a una misma dificultad: es necesario *explicar genéticamente el proceso mismo de síntesis*. Nosotros ya hemos adelantado parte de esa explicación en nuestro análisis de la institución formal de los entes, ya que el proceso dinámico de reconocimiento de conexión entre conjuntos de contenidos de conciencia en virtud del «principio de la repetición y la diferencia» se aplica igualmente al caso del aspecto material de los escorzos. Sin embargo, nuestra misma explicación formal, aplicada ahora a esta dimensión material de la percepción entitativa, necesita que justifiquemos la conexión entre los diferentes conjuntos de contenidos de conciencia que representan los escorzos también en su supuesto material, y no ya simplemente formal.

Esta justificación encuentra su fundamento en el mismo carácter dinámico de esos escorzos materiales, que ya de por sí supone igualmente la respuesta a la unificación formal de conjuntos de contenidos de conciencia bajo una misma figura. Así, lo que funciona como el polo estable en la divergencia de todos los escorzos de un ente no es la conciencia teórica, sino *nuestra motricidad*, nuestro estar ocupados continuamente siempre en la realización de ciertos proyectos prácticos. La unidad operante del sujeto como presencia imperturbable es la referencia que hace posible la estabilidad relativa de los escorzos en su referencia a una unidad ontológica común. El proyecto volitivo es lo que le aporta a todos los escorzos su nexo unificador y sintético, lo que permite que todos ellos se unan y constituyan un único y mismo ente. Si yo, como sujeto perceptor, no poseyera un proyecto de acción fluido y continuado en el tiempo, desde el cual me lanzo intencionalmente a los entes de mi mundo entorno, cada uno de los escorzos que estos pueden ofrecerme no tendrían vínculo alguno con el resto, se fundirían en el continuo y magmático fluir de contenidos de conciencia, y nada me llevaría a reconocer en ellos la percepción de un mismo ente.

En último término, existe un error común a las respuestas racionalista y empirista a la cuestión de los escorzos, a saber: el hecho de que ambas atienden al escorzo como una representación estática del ente. Lo cual, en sentido estricto, es propio de la «actitud teórica» que comprende al escorzo como lógicamente suficiente en sí mismo. De manera que esto ya es indicativo de que tal suficiencia lógica no es ni exacta ni legítima. Las dos posturas atienden al escorzo como si éste estuviera dado ante nosotros de forma detenida, *estática*, sin considerar el contexto del cambio a los escorzos anteriores o posteriores ni el flujo y devenir que caracteriza ese cambio. Ciertamente, esto es algo comprensible en la postura racionalista, dado que su misma esencia intelectualista constituye una tendencia al representacionalismo denunciado por nosotros; pero es completamente denunciado en el empirismo, cuya radicación en la experiencia viva debería ser suficiente para que rechazase cualquier planteamiento teórico del ser en términos estáticos.

El escorzo, de hecho, nunca es experimentado de forma estática, sino que siempre es escorzo inserto en un flujo empírico en devenir con una cierta duración, en el que el escorzo mismo se prolonga en el tiempo, dura, y manifiesta ciertas divergencias internas. La mesa que tengo delante me ofrece, sí, múltiples escorzos o perspectivas; pero éstas no se suceden unas a otras de forma desconexa, sino que existe una

contigüidad fluida entre ellos, que *se identifica* con la contigüidad del *trato* y de la relación que yo mantengo con la mesa. Esta perspectiva en concreto que me ofrece ahora la mesa no está presente ante mí como puro fenómeno aislado, sino que es el resultado de todo un contexto pragmático en el que esta perspectiva determinada se manifiesta como escorzo de la «mesa ante la cual me siento».

La percepción misma es un proceso perspectivo operatorio en el que se manifiesta un aspecto del contexto en unas circunstancias prácticas determinadas, lo que implica que tal perspectiva cambiará si nuestros procesos operatorios varían de una percepción a otra. En este sentido, es importante subrayar de entrada que ningún escorzo posee jamás en la «actitud natural» el aspecto representacional de un mero fenómeno que la «actitud teórica» encuentra en él cuando lo atiende delimitadamente. Antes bien, los escorzos, por su mismo carácter de objetos intencionales de vivencias, son siempre más de lo que materialmente representan: del mismo modo que esta mesa escorzada que percibo no es simple mesa, sino «mesa ante la que me siento a escribir», ningún escorzo es puro y aislado escorzo, sino un fenómeno inserto en una corriente de actos intencionales que fluyen y giran en torno a él y a todos los demás escorzos que cada ente pueda ofrecernos.

Ya planteamos en su momento⁴⁶⁸ que la primera determinación ontológica de los entes no es, precisamente, *qua* entes, sino en tanto que *prágmatas*, en la medida en que lo que se presenta inmediatamente como objetos intencionales de nuestras vivencias motivacionalmente arrastradas no son entes asépticos, sino puntos de presa de nuestras voliciones. Ahora, que estamos investigando el proceso de institución ontológica de esos *prágmatas*, podemos completar toda la fase previa de aquel análisis, ausente en su momento por evidentes motivos expositivos. Pues, efectivamente, si el ente se manifiesta en un primer momento como *prágmata*, y no simplemente como ente, lo hace porque su misma institución entitativa está vinculada al despliegue de la acción que nos pone en relación con él, y que lo convierte precisamente en ente intramundano. Toda percepción se lleva a cabo dentro del marco más amplio de una acción continuada, arrastrada por la intención de realizar un proyecto práctico, en la que se presenta el ente no sólo como objeto intencional, sino, más específicamente, como *objeto de la acción*. Lo que responde a las dos preguntas formuladas ante el paradigma empirista, esto es, la no autosuficiencia ontológica del escorzo y la causa de la síntesis de escorzos en la unidad global entitativa, es la *unidad de nuestro curso de acción*. Es nuestro quehacer lo que evidencia a la vez el hecho de que este escorzo no es en sí mismo la totalidad del ente y lo que hace posible que sinteticemos todos los escorzos en una unidad global, aunque por sí mismos no resulten suficientes para dicha institución.

Analicemos el ejemplo de esta mesa que venimos planteando para entender claramente cómo ocurre este proceso. Ante mí se encuentra la mesa sobre la que apoyo los folios en los que escribo. Desde el lugar en el que me encuentro (entendiendo por lugar una coordenada espacio-semántica según los conceptos de localización y de espacio ya establecidos), esta mesa ofrece diferentes perspectivas a las diferentes percepciones que puedo tener de ella: una cierta imagen visual rectangular, con su color, su tamaño, su figura; una imagen táctil concreta, con una cierta temperatura y rugosidad, y con una figura que puede no coincidir de entrada con la visual; y un cierto sentido intencional como «objeto-de-uso», como punto de presa en el que queda anclada mi intención de escribir, y que precisamente, en esa medida, fija todas mis vivencias actuales a su alrededor y las hace girar en torno a sí misma como centro referente de mis acciones. Como se entenderá fácilmente, esta última perspectiva juega un papel lógico

⁴⁶⁸ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

fundamental entre todos los escorzos actuales que me ofrece la mesa, pues funciona como eje semántico de toda mi acción y, por tanto, igualmente como eje semántico de todos los contenidos de conciencia pertenecientes al mundo externo. Esto quiere decir que el modo como vivo e interpreto el mundo externo en este momento depende enteramente de haber establecido esta mesa como punto de presa de mi acción: la mesa funciona como el *tema* de todo un horizonte intencional que se dibuja y configura en torno suya en virtud de que mi acción actual es, precisamente, la de escribir sobre la mesa, y no otra. Y no sólo el horizonte o fondo de la mesa se configura como tal en función de mi atender a la mesa como tema intencional de mi acción, también la manifestación fenomenológica misma de la mesa está determinada por la acción concreta que yo quiero realizar con ella, y que categoriza la relación intencional que nos une. Si mi intención a la hora de relacionarme con ella fuera diferente, si, por ejemplo, en vez de escribir sobre ella quisiera simplemente depositar unos libros que estoy transportando, su presencia ante mí variaría, y las características que cada escorzo me presenta de ella serían diferentes ante la distinta motivación que me hace atenderla.

Todos los movimientos que puedo ejecutar ante, alrededor y hacia la mesa que me sirve de tema de mi vivencia actual son denominados *cinestesis* corporales⁴⁶⁹, y se caracterizan porque están todos ellos incluidos en una vivencia compleja de larga duración que se prolonga a lo largo de mi trato con la mesa. El error del racionalismo y del empirismo, que no es otro que la limitación esencial de la «actitud teórica» cuando analiza en abstracto las vivencias pasadas, es el de considerar que todas estas acciones se ejecutan en momentos estáticos, en parcelas estancas de tiempo. De modo que la conexión entre los actos que ejecuto con la mesa es considerada como mera sucesión temporal, pero no como una conexión interna y esencial entre ellos. Esto, sin embargo, es un error. Cuando me siento ante la mesa, coloco los folios sobre ella y comienzo a escribir, cada uno de estos actos no supone una vivencia separada, sino que todos ellos pertenecen a *una misma vivencia compleja duradera*, siendo la unidad del propósito a cumplir lo que funciona como *nexo* de todos los actos que ejecuto en su realización. No hay división alguna entre todos estos actos: la experiencia inmediata los vive todos en un mismo fluir continuo que supone una única acción prolongada en el tiempo⁴⁷⁰. Es la reflexión posterior la que divide abstractamente mi acción, haciéndome pensar que las cinestesis de colocar los folios, apartar la silla, sentarme y mover la mano y el brazo mientras escribo constituyen actos separados, cada uno con su propia vivencia. Pero la vivencia inmediata que los ejecuta no se vive de forma estanca, sino precisamente como fluida, duradera, indivisible y compleja.

En último término, la sinergia corporal genera un continuo dinámico de experiencia inmediata y natural en el que las divisiones fenomenológicas no se establecen en función de los actos que la «actitud teórica» puede conceptualizar aisladamente, sino en virtud de los propósitos generales que suponen los motores volitivos de nuestras acciones. De manera que a cada proyecto agente le corresponde un mismo y único curso de acción, independientemente de todas las sub-acciones que se integren en él: todas esas sub-acciones están sinérgicamente conectadas entre sí por el hecho de que manifiestan una misma función, están proyectadas para el cumplimiento

⁴⁶⁹ “Yo tengo libertad a la hora de recorrer los modos de aparecer el objeto: moviendo los ojos, girando la cabeza, cambiando de postura, rodeando el objeto mientras la mirada sigue puesta en él, etc. Llamamos cinestesis a estos *movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción*, y que apuntan a que el objeto venga a darse por todos sus lados, si es posible.” EJ, I – I, §19, St. 89 [I – I, §19, pág. 90].

⁴⁷⁰ “Si tiene lugar una síntesis en el proceso perceptivo, será ésta una «síntesis de transición» mediante la cual las diversas fases pasen una a otra *continuamente* en lugar de ser unidas y conectadas entre sí. La continuidad significa aquí el hecho de que no se da ningún acto o proceso explícito de conexión y unificación.” AG, IV – III, §5, ps. 290-291 [IV – III, §5, pág. 348].

de un mismo propósito. Es, en este sentido, la unidad formal del proyecto lo que aporta unidad material a las cinestésias que desplegamos en su realización.

Esta unidad de acción es una dimensión propia del elemento agente de la vivencia compleja mediante la que aprehendemos los *prágmatas* de nuestro mundo entorno. Ahora bien, del mismo modo que la unidad formal del proyecto supone la causa de la unidad material de las acciones, en el mismo sentido la unidad formal de nuestra vivencia compleja de acción instaura una unidad material entre todos los escorzos posibles de los entes involucrados en ella, en la medida en que todos ellos quedan sintetizados entre sí y son considerados como escorzos del mismo ente en tanto que fenómenos referentes de una misma vivencia volitivamente motivada. Los entes, como unidades globales integrantes de todos sus posibles escorzos, no se instituyen como unidades materiales porque la conciencia vincule todas las percepciones que ha tenido de cada ente desde diferentes perspectivas en función de una semejanza material existente entre ellas. Si el ente constituye una unidad material es gracias al carácter esencialmente operatorio de toda percepción. Debido a esa unidad del curso de acción todos los escorzos de un ente se vincularán e interconectarán en un *sistema de percepciones y perspectivas*, que se confirmará progresivamente en cada acción y en cada percepción en las que dicho ente se presente fenomenológicamente, y que es el que estrictamente funciona como punto de presa potencial de mis cursos de acción⁴⁷¹.

Siguiendo con el ejemplo de la mesa sobre la que me apoyo mientras escribo, podemos comprobar que los diferentes escorzos que ésta me presenta, tanto en profundidad a cada una de las vías perceptivas por las que accedo a ella, como horizontalmente en la prolongación temporal de la duración de mi vivencia, no se me presentan de forma aislada y estática, como pretendía el racionalismo. Poseen, en cambio, una unidad dependiente de la unidad del curso de acción que me relaciona con ella. Y esa unidad no es posible en virtud de una invariabilidad material de los contenidos que representan los escorzos, como si sólo fuera posible generar una unidad total sobre la base de contenidos idénticos entre sí. Por el contrario, tal y como ocurre con mi curso de acción, también la mesa queda instituida como referente único e idéntico de mi curso de acción en el fluir dinámico y divergente de materialidades diversas. Así, puedo cambiar la perspectiva desde la que experimento la mesa, de tal modo que, por ejemplo, visualmente no me ofrezca su cara delantera, sino un lateral, o que cambie táctilmente de tamaño en función de la superficie que puedo recorrer con mi mano. De tal manera que los escorzos materiales que la misma mesa presenta ante mí pueden ser materialmente muy diversos y nada semejantes entre sí. A pesar de ello, todos estos cambios se producen, empero, dentro de un mismo curso de acción, que se despliega unitariamente como un curso de acción motivado por un mismo proyecto. Cada vez que me levanto de la mesa y me alejo para alcanzar un libro de consulta se modifican considerablemente los escorzos que ésta me presenta, pero todos esos múltiples y diversos aspectos de la mesa siguen presentándose ante mí como aspectos de la misma mesa que se ve involucrada en mi acto de escribir: de la misma forma que tal acto es complejo e incorpora sucesivas sub-acciones, igualmente la mesa que en él toma parte puede presentarse de forma compleja y diversa. No experimento cada uno de ellos de forma separada como un posible escorzo de un posible geometral ideal pendiente de ser eidéticamente descubierto y aprehendido, sino que lo vivo como el

⁴⁷¹ “Si percepciones múltiples se confirman recíprocamente por medio del cumplimiento de anticipaciones, tendremos por resultado que tales percepciones se organizarán y se integrarán en la unidad de un proceso cuya índole específica sea la de una «*síntesis de identificación*», es decir, que lo harán en *la unidad de la conciencia que es conciencia de una unidad.*” AG, IV – III, §3, p. 283 [IV – III, §3, pág. 339].

escorzo que presenta fenomenológicamente por sí mismo la mesa que sirve de punto de presa de mi acción: la mesa está en él mismo, en todos y cada uno de los múltiples escorzos que manifiesta, porque es con esa mesa con la que estoy operando, y no con múltiples y sucesivas mesas. *La unidad de acción implica la unidad del objeto*, y así como la acción está constituida por diferentes sub-acciones no idénticas entre sí, del mismo modo está instituido su objeto a partir de escorzos múltiples y divergentes.

En realidad, entre los escorzos y mi proyecto pragmático se establece una vinculación estructural de índole condicional, que determina la presencia de los primeros en función de la generación agente de una cinestesia u otra por mi parte. La estructura general de mi vivencia compleja muestra una relación intencional anclada en la mesa como punto de presa de mi proyecto: la mesa me arrastra, me reclama y fija mi atención como tema, de modo que todo lo que fenomenológicamente acontece en mi vivencia (sus contenidos intencionales, la configuración formal de estos y su consiguiente sentido hermenéutico, mi aproximación a ellos) está determinado por el hecho de que esta mesa es el objeto de mi acción. Por ello, cada modificación de la dimensión agente de esa vivencia conlleva necesariamente, por la esencia de toda estructura, una modificación correspondiente en el elemento intencional de ésta; pero todas esas modificaciones están incluidas en una misma totalidad funcional determinada por mi proyecto de acción y por el tema de éste. En este sentido, los escorzos no son vividos como modificaciones sustanciales del objeto intencional de mi vivencia, lo cual daría pie a poder considerarlos como autosuficientes, y a requerir de una explicación causal de la conexión sintética entre ellos. Por el contrario, cada modificación perspectiva del ente que supone el objeto intencional de mi proyecto es experimentada como la dimensión objetiva de una correspondiente y paralela modificación de la dimensión subjetiva de la vivencia, y mientras dicha vivencia siga siendo pragmáticamente la misma lo seguirá siendo por su parte el objeto⁴⁷².

En último término, como nuestro proyecto no puede desplegarse en un único acto inmediato, espontáneo y absolutamente directo, sino que, dada nuestra existencia corporal, requiere de un despliegue prolongado en el tiempo y constituido por diversas cinestesis finitas y pragmáticamente limitadas, así igualmente el ente nunca podría presentarse como referente de nuestra acción de un modo absoluto, instantáneo y completo, sino que debe desgranarse en escorzos tan finitos, parciales y divergentes como las cinestesis que los toman como objetos intencionales. El principal defecto de la teoría de la percepción racionalista, que desemboca en el paradigma de la intuición eidética como visión de Dios, reside en el hecho de que nuestra misma naturaleza metafísica como «*ego corpus*» imposibilita por completo un trato ontológico de este tipo. Un mundo de entes aprehendidos perceptivamente por completo es, simple y llanamente, un mundo que no es el nuestro, que no cumple las condiciones de posibilidad de la experiencia de seres como nosotros. Desde el momento en que nuestra naturaleza subjetiva presenta la categoría metafísica de «*ego corpus*», el mundo que experimentamos debe corresponder esencialmente en sus características fenoménicas con las exigencias epistemológicas derivadas de nuestra naturaleza⁴⁷³. No percibimos,

⁴⁷² “Las distintas posibilidades cinestésicas (...) determinan por tanto series de variación concorde de los escorzos individuales. Tales series hallan expresión en proposiciones condicionales: el antecedente denota el movimiento del cuerpo que da lugar a una y otra perspectiva —«si giro la cabeza, si la lado, si me desplazo hacia delante, hacia la izquierda, hacia arriba, etc.»—; el consecuente denota la correspondiente variación del escorzo del objeto, o en último término del repertorio hileético de la intuición —«entonces la figura de este lado del objeto se perfila, su color se afirma, a la vez que se difumina la cara limítrofe, se pierde de vista su extremo, etc.».” Serrano de Haro, Agustín (Ed.), *op. cit.*, pág. 196.

⁴⁷³ “[La estructura primordial del propio cuerpo] es la hábitud primordial, la que condiciona todas las demás y por la que se comprenden. Su permanencia cerca de mí, su perspectiva invariable no son una

actuamos ni pensamos en abstracto, sino que lo hacemos necesariamente localizados, y esta localización corporal es la condición metafísica que impone la necesidad epistemológica de que todo ente se nos muestre en determinadas coordenadas relativas a esa nuestra localización, justamente tomando el punto 0 de nuestra localización como el foco de referencia de toda manifestación fenomenológica. Es más, el cuerpo propio es, como vimos, condición de posibilidad trascendental de la percepción de entes en la medida en que les otorga el marco dentro del cual se dibuja la estructura «figura-fondo» que permite a los entes constituir su figura e instituirse ontológicamente.

Por este motivo no puede plantearse el necesario acceso escorzado a los entes intramundanos como un defecto de nuestra capacidad cognoscitiva, como si para nosotros fuera accesible, o incluso meramente formulable, el ideal gnoseológico del conocimiento de Dios. Ocurre, antes bien, todo lo contrario: *gracias* a que los entes intramundanos se presentan escorzadamente y en perspectiva situacional nosotros podemos conocerlos y establecer relaciones entitativas con ellos; mientras que si requiriéramos de un acceso puramente eidético a su totalidad simple y llanamente no tendríamos mundo ni conoceríamos ente intramundano alguno. La parcialidad y finitud de nuestras potencias de conocimiento no puede ser entendida como deficiencia porque no se trata de una negación privativa, sino de una negación metafísica, que se plantea sólo como negación, y no directamente como pura condición de origen, porque se formula, de forma paralela, una hipotética alternativa, y se disfraza ésta como efectivamente posible para nosotros. Sin embargo, de la misma manera que para seres con organismos como el nuestro la incapacidad de volar o de alimentarnos a través de la luz solar no es una privación, como sí lo es la ceguera o la sordera, sino una condición de origen de nuestra naturaleza, ya que nos es imposible llegar a poseer esas capacidades sin dejar de tener nuestra actual naturaleza ontológica, del mismo modo la percepción necesariamente escorzada de los entes intramundanos no es un defecto, sino la condición de todo posible conocimiento que podamos alcanzar⁴⁷⁴.

Finalmente, los escorzos no son simplemente perspectivas parciales de los entes. Considerarlos así implica desatender el aspecto dinámico y pragmático de la vivencia de su aprehensión, que estamos analizando, y caer de nuevo en el paradigma representacional tradicional. Son, antes bien, la presencia fenomenológica del ente que supone una llamada a la acción y que fija nuestra atención. Por eso en ellos no vemos el escorzo como tal, aislado, sino que vemos al ente *en su escorzo*⁴⁷⁵. En este sentido, es

necesidad de hecho, ya que la necesidad de hecho las presupone: para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la iglesia es necesario, primero, que mi cuerpo me imponga uno sobre el mundo; y la primera necesidad no puede ser simplemente física más que porque la segunda es metafísica.” MM, I – II, p. 107 [I – II, pág. 108].

⁴⁷⁴ “En la conciencia inmediata este carácter perspectivo de mi conocimiento no es entendido como un accidente respecto de él, como una imperfección relativa a la existencia de mi cuerpo y de su punto de vista propio; y el conocimiento por “perfiles” no es tratado como la degradación de un conocimiento verdadero que captaría de un solo golpe la totalidad de los aspectos posibles del objeto. La perspectiva no me aparece como una deformación subjetiva de las cosas, sino, al contrario, como una de sus propiedades, acaso como su propiedad esencial. Ella es justamente la que hace que lo percibido posea en sí mismo una riqueza oculta e inagotable, que sea una “cosa”. En otras palabras, cuando se habla de perspectivismo del conocimiento, la expresión es equívoca. (...) El perspectivismo en conjunto no es sólo sufrido, sino conocido como tal. Lejos de introducir en la percepción un coeficiente de subjetividad, le confiere, por el contrario, la seguridad de comunicar con un mundo más rico que lo que nosotros conocemos de él, es decir, con un mundo real.” Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, IV, p. 201 [IV, 260].

⁴⁷⁵ “Nos será posible ahora definir *la aparición de una cosa* como (...) *la aprehensión de un sistema de apariencias desde el punto de vista de uno de los miembros del mismo.*” AG, pág. III – I, §5, p. 178 [III – I, §5, pág. 216]. “No obstante el hecho de que todas estas percepciones difieren notablemente entre sí en lo que al contenido se refiere, las experimentamos en cuanto percepciones de la misma cosa. Mediante

cierto que el ente, como totalidad integradora de los escorzos, funciona como el índice de toda una serie de posibles vivencias perspectivas que podríamos tener acerca de ese ente desde diferentes aproximaciones y situaciones. Pero la institución de ese índice o geometral no se realiza mediante procesos eidéticos, ni supone el producto de una síntesis empírica que requiriera de una causa vinculadora de los escorzos externa a ellos mismos. El ente es el índice de todos sus escorzos porque él mismo es escorzado, y se manifiesta en cada uno de ellos en la medida en que es el ente total el que funciona como referente de nuestra acción: es el ente escorzado el que hace acto de presencia fenoménica como término relacional de un poder por nuestra parte, y lo hace de forma escorzada porque nuestra aproximación a él también es a través de una acción única compuesta de sub-acciones.

Por este motivo no debe sostenerse que sólo mediante la acumulación y síntesis de escorzos puede el ente ser conocido como tal. Una descripción de este tipo no respeta la manifestación fenomenológica del ente en cada uno de sus escorzos, porque obliga al ente a no ser presentado jamás como tal. Los escorzos, de hecho, no se suman entre sí, sino que se complementan dinámicamente y se interrelacionan como los fenómenos actualmente presentes de una *totalidad virtual* que se manifiesta a través de ellos. No son las partes de un todo, son presencias actuales parciales de una totalidad virtual. El ente, como unidad integradora, no se divide en un número x de escorzos, de forma que fuera necesario experimentarlos a todos ellos para poder recomponer la totalidad. Hay tantos escorzos como potenciales maneras de relacionarnos situacionalmente con el ente, tantas perspectivas como posibles acciones situacionales podamos desplegar en nuestro trato con él, a saber: infinitos. Pero este hecho sólo supone un defecto de nuestra percepción ontológica si los consideramos efectivamente como partes de un todo, y no como lo que son: como la presencia actual de un todo virtual que se manifiesta parcialmente de un modo concreto y limitado ante una acción que, por ser corporal, es igualmente parcial, situacional, limitada y en perspectiva.

3.2.3 – El cuerpo como sintetizador de perspectivas: la institución pragmático-operante de los entes.

Es mi acción, por tanto, la que establece la pauta de la unidad sintética de los escorzos, y no una supuesta entidad eidética que funcione como su geometral⁴⁷⁶. Mi trato con el ente es el fundamento de la posibilidad de la síntesis de los escorzos, porque ellos se unen en tanto en cuanto es posible llevar a cabo con todos ellos un único y mismo curso de acción. Como ese curso de acción está polarizado por el objeto intencional del proyecto que lo arrastra, y que como tal objeto intencional funciona como punto de presa de todas mis acciones, resulta evidente que no es necesario sostener tampoco que el ente sea producto de una verdadera síntesis. Más bien es menester reconocer que el ente está virtualmente proyectado de forma lógica antes de que los escorzos se manifiesten como sus fenómenos en perspectiva. Esto es lo que hace posible que aprehendamos al ente en su unidad idéntica de forma inmediata en cada uno de sus escorzos: no es necesario buscarlo en ningún lugar lógico allende el fenómeno

estas múltiples percepciones, aparece la cosa percibida en cuanto objeto idéntico que se muestra según variadas modalidades de la presentación.” AG, IV – I, §1, p. 196 [IV – I, §1, pág. 238].

⁴⁷⁶ “En el plano de la actividad la relación intencional se establece entre los datos hyléticos y los actos del yo, de manera tal que tendremos un objeto idéntico en la medida en que exista una relación convergente entre los escorzos dados y los mentados – i. e. en tanto ocurra una plenificación de las intenciones vacías.” FP, pág. 130.

parcial de su presencia, sino que esa presencia limitada es en sí misma la manifestación de su totalidad virtual. Es nuestro proyecto de acción el que instituye virtualmente la unidad total del ente, y cada una de las sub-acciones que componen dicho proyecto se encargará después de aportarle una materia actual a esa presencia virtual proyectada, o, en su caso, de negarle presencia y refutar dicho proyecto. En este sentido, es en el mismo curso de acción donde se evidencia qué escorzos están relacionados entre sí y cuáles no en función del modo como los escorzos respondan a mi acción.

La clave que explica esta percepción de los entes a través de sus escorzos es el principio esencial de nuestra percepción que podemos denominar «*inminencia operatoria*»⁴⁷⁷. De éste se deriva la necesaria *simultaneidad de la presencia y la ausencia fenomenológica* de nuestros contenidos de conciencia, que debe ser justificada comprendiendo en qué sentido los fenómenos mundanos incorporan una dimensión actual y otra virtual. Esta inminencia operatoria esencial de toda percepción entitativa será la que dé cuenta, finalmente, del cumplimiento de la tercera dirección dinámica de la institución ontológica, la horizontal, que legitima la permanencia de la unidad ontológica en el flujo del tiempo.

Efectivamente, si la aprehensión entitativa de un ente es posible gracias al sistema de percepciones y perspectivas establecido entre los diferentes escorzos de un mismo ente, que queda instaurado en función de la unidad del curso de acción que lo atiende, entonces necesariamente debemos reconocer que todo fenómeno escorzado perteneciente a ese sistema manifiesta una esencial *imprecisión*⁴⁷⁸. Toda percepción, por sí misma, se presenta como imprecisa en la medida en que lo actual o corporalmente⁴⁷⁹ presente en ella sólo obtiene sentido dentro de un sistema sinérgico intersignificativo de percepciones que, por ser producto de un curso de acción, es esencialmente infinito, está siempre *en proyecto de realizarse*⁴⁸⁰. Los límites de los entes con los que tratamos son forzosamente borrosos, presentan una cierta indefinición, no pueden delimitarse definitivamente, pues siempre es posible trascender operatoriamente la circunstancia actual en la que los atendemos e insertarnos en un contexto diferente, más amplio o más estrecho, en el que esos entes muestren nuevas perspectivas y exijan reinterpretaciones semánticas de su constitución ontológica. Desde esta perspectiva lógica, la totalidad de la unidad entitativa siempre es, por necesidad, una totalidad *inacabada*, en el sentido de que siempre está abierta a la integración de nuevos escorzos, de nuevos significados,

⁴⁷⁷ “Toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un cosaber [*Mitwissen*] respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista. En cuanto a su contenido, este pre-saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío.” EJ, Einleitung, §8, St. 27 [Introducción, §8, pág. 33].

⁴⁷⁸ “El pre-señalamiento, que en la percepción de una cosa por la parte del frente está dado para las partes no vistas, es un pre-señalamiento general indeterminado. (...) La indeterminación general tiene un campo libre de variabilidad; lo que cae dentro de él es abarcado implícitamente de la misma manera, aunque no sea motivado ni pre-señalado en forma positiva. Es un miembro de un campo abierto de determinaciones aproximativas, que se pueden ajustar al marco, pero que fuera de él son totalmente inciertas. En ello consiste el *concepto de posibilidad abierta*.” EJ, I – I, §21, Stn. 105-107 [I – I, §21, págs. 104-107].

⁴⁷⁹ Entiéndase aquí «corporalmente» en un sentido opuesto a virtual o meramente referido, no necesariamente en un sentido literalmente físico. Los sentidos lingüísticos, las ficciones literarias o los objetos de creencias religiosas no poseen ningún fenómeno corporalmente dado como objeto intencional, pero sí poseen tal actualmente presente y dado de forma diferente a todo lo virtualmente dado que lo rodea. El hecho de utilizar, aquí y en situaciones similares, el término «corporalmente» a pesar de esta ambigüedad que introduce se debe a que es un término técnico utilizado por Husserl, como ya explicamos anteriormente.

⁴⁸⁰ “Toda percepción actual, debido a su carácter unilateral, hace referencia a percepciones ulteriores (...), encierra referencias a aspectos que la cosa podría presentar, pero que de hecho no presenta en la percepción del momento presente.” AG, III – I, §5, p. 167 [III – I, §5, pág. 204].

mediante el establecimiento de nuevas relaciones entitativas con ella enmarcadas en proyectos de acción distintos.

Esta esencial imprecisión de toda percepción de un objeto aprehendido con todo como unitario a pesar de ese no-acabamiento de su constitución entitativa puede verse ejemplificada en una situación cotidiana como la siguiente. Cuando percibo la puerta de mi casa situándome en la coordenada concreta del pasillo de entrada de mi casa, ésta me ofrece un determinado escorzo de su unidad total, el correspondiente a esa perspectiva situacional concreta. Si, a continuación, me desplazo, interactúo con la puerta como elemento integrante de mi vivienda, pero siempre sin abandonarla, sin cruzar dicha puerta, los escorzos correspondientes que en cada una de esas percepciones me mostrará pertenecen siempre a este lado de la puerta; lo que puede llevarme a entender que, simplemente, ésta es la totalidad de la puerta, y que no hay un «otro lado» fuera de mi casa. Sin embargo, la experiencia inmediata de esos escorzos como escorzos de la puerta de entrada de mi casa no la atiendan en absoluto de ese modo. Lo que la puerta de mi casa muestra desde dentro de ella es, efectivamente, lo que en tales circunstancias puedo percibir de ella «en acto», corporalmente. Pero, a su vez, esos fenómenos de la puerta aprehendidos desde estas coordenadas *se trascienden* a sí mismos y se vinculan con otros aspectos de la puerta, como son los que ésta presenta cuando es percibida desde el lado de fuera de mi casa. Dichos aspectos no están dados actualmente en mi percepción de la puerta desde el lado interno a mi casa, yo no percibo la cara externa de la puerta mientras a la vez percibo su lado interno. Con todo, sé que la puerta tiene una cara externa: sé que si abro la puerta ésta posee un lado posterior que da al pasillo de mi edificio, a pesar de que en las circunstancias concretas de las percepciones que hemos establecido como ejemplo no haya fenómeno alguno ni del lado posterior de la puerta ni, evidentemente, del resto del edificio. Esos aspectos de la puerta no presentes actualmente son, sin embargo, igualmente percibidos de forma virtual, proyectados hermenéuticamente en la totalidad virtual del ente «puerta» que estoy percibiendo, ya que de lo contrario los escorzos propios de su lado interno que actualmente percibo no podrían jamás ser considerados, precisamente, como escorzos de una puerta, sino que flotarían ambiguamente como accidentes carentes de una sustancia a la que adherirse.

Es en este sentido en el que podemos afirmar que todo escorzo de un ente posee, a la vez, un contenido material actual y otro virtual; o, dicho con otras palabras, que toda percepción incorpora simultáneamente una presencia y una ausencia⁴⁸¹. Así, todo escorzo actualmente percibido se trasciende a sí mismo respecto de su contenido material actual, haciendo referencia a todo el resto de escorzos con los que constituye un sistema de percepciones, y gracias a los cuales es efectivamente aprehendido como escorzo de un ente, y no como el ente en sí mismo. En el ejemplo de la puerta que estamos analizando, todos los escorzos que ésta me muestra desde su lado interno se vinculan, en el sistema de percepciones que constituye la unidad total del ente «puerta», con el resto de escorzos posibles de ella desde su lado externo. Ese sistema continuo y operatorio me permite afirmar que todas las perspectivas de la puerta son, pese a su pluralidad, perspectivas de una y la misma puerta, y que a su vez podré todavía experimentar infinitas percepciones más de ella desde otros puntos de vista, en infinitas circunstancias diferentes y llevando a cabo infinitas acciones posibles. Todos esos escorzos que completan la unidad integradora de la puerta, y que hacen posible que el escorzo actual sea vivido como escorzo de ella, no están, entonces, actualmente dados en éste, pero sí virtualmente proyectados: estando actualmente ausentes se proyectan en

⁴⁸¹ “Todo fenómeno, por definición intencional, presenta una estructura psíquica entrelazada a la intencionalidad que consiste en presentarse fenoménicamente como inminente. Entendiendo, en este orden de cosas, por “inminencia” la *simultaneidad de la presencia y la ausencia*.” PAP, pág. 204.

un futuro posible cuya potencia de realización *completa el sentido* del fenómeno actual y lo convierte en fenómeno de un ente global. Esos escorzos virtualmente presentes son, en ese sentido, *inminentes*, están proyectados, no como simples posibilidades a realizar en el futuro dentro del abanico de posibles percepciones de la puerta, sino que *en esta misma* percepción actual de ella están referenciados como el resto del sistema de percepciones que la integra.

Por este motivo no puede considerarse todo ese abanico de posibles escorzos futuramente experienciables como simples posibilidades lógicas: su referencia en el fenómeno actual no es la de una posibilidad lógica enfrentada a la actualmente realizada, sino la de una dimensión virtual de su efectiva constitución entitativa que está manifestándose en este mismo escorzo actual, aunque lo está haciendo desde una ausencia virtual, como el objeto de una proyección inminente. Igualmente, esta naturaleza actual-virtual rechaza la tesis empirista de que la unidad total entitativa sea el producto de una efectiva síntesis de perspectivas percibidas. Pues las perspectivas pertenecientes a esa dimensión virtual de esa unidad global no necesitan haber sido percibidas en su totalidad (si es que algo así es posible) para ser sintetizadas en ella. Es cierto que tal síntesis se da en un primer momento entre los escorzos efectivamente percibidos, pero se da como mero apoyo epistemológico instrumental, como el motivo que da pie a la proyección virtual de la unidad entitativa. Ésta, entonces, es más que la simple síntesis de perspectivas percibidas, porque incluye componentes que no necesitan haber sido percibidos, sino simplemente hermenéuticamente proyectados.

En todo fenómeno de percepción, por tanto, aquellos aspectos del ente que se muestran materialmente, en acto, lo presentan, sí, bajo una sola perspectiva cada vez, pero aun así esa perspectiva está entretejida con otros escorzos de ese mismo ente que no están efectivamente presentes en el fenómeno actual, pero que son virtualmente apprehendidos en él⁴⁸². La percepción, por su carácter operante, es un acto *extasiado*: se trasciende a sí mismo proyectando su contenido al pasado y al futuro para constituir en el presente el ente que le sirve de objeto intencional en virtud del no-ser virtual del que tal contenido está preñado⁴⁸³. Todo fenómeno es más de lo que la conciencia atenta encuentra actual y corporalmente en él en función de esa proyección de lo ausente⁴⁸⁴. La conciencia siempre sobrepasa lo actualmente presente: su finitud es una finitud en acto, pero lo virtualmente presente en cada acto es potencialmente infinito en tanto que impreciso porque depende de lo que yo pueda/quiera hacer con ello.

⁴⁸² “Es este éxtasis de la experiencia lo que hace que toda percepción sea percepción de algo, de alguna cosa.” MM, I, p. 85 [I, pág. 90].

⁴⁸³ “A fin de que esta apariencia perceptiva sea lo que de hecho es y tenga el significado de presentación perceptiva del edificio visto según un aspecto determinado, es menester que de algún modo estén presente en la percepción de que se trata otros aspectos que en ese momento no se dan en la experiencia sensible, de modo tal que hagan una aportación a la conformación de dicha percepción precisamente para que resulte lo que se experimenta de hecho. A toda percepción visual de una cosa material corresponde un sentido o significado perceptivo propio que es el resultado de la codeterminación producida por la presencia e intervención en la percepción dada de unidades que no se ven. En ausencia de tales unidades, veríamos una superficie que presentaría una forma geométrica determinada y que estaría cubierta de cierto color, pero no percibiríamos la fachada, es decir, el frente del edificio. Los datos que vemos hacen su aparición en relación con unidades no vistas. Tanto los datos que vemos como los que no vemos forman una unidad y en conjunto constituyen el sentido perceptivo en cuestión.” AG, IV – II, §1, ps. 221-222 [IV – II, §1, págs. 266-267].

⁴⁸⁴ “Lo ausente me es presente, pues, como horizonte de un mundo cuya posesión total resulta imposible por principio. (...) La conciencia es precisamente ese *rebasamiento*.” MMBB, pág. 111. El subrayado es nuestro. Con el concepto de «rebasamiento» Merleau-Ponty alude, creemos, a la necesidad de afirmar la existencia de toda la estructura trascendental de la pasividad subjetiva que nosotros estamos describiendo.

Resulta imprescindible comprender que esta inminencia operatoria es fundamental para toda intencionalidad en un doble sentido. En primer lugar, la misma totalidad entitativa del ente que se manifiesta en ese escorzo está presente en tanto que ausente, ya que no está dada como tal de forma actual pero sí es aprehendida virtualmente en la referencia que el escorzo actual presenta a ella. De modo que no podría haber ente alguno al que dirigirnos intencionalmente si éste no se constituyera en nuestra percepción desde la inminencia de los escorzos virtuales no actualmente dados. Es lo que Husserl denomina «horizonte interno» del noema perceptivo⁴⁸⁵. No ocurre simplemente que tras la mesa que percibo, y en la que centro mi atención, está co-dado su entorno como su fondo: en la misma mesa en la que centro mi atención están co-dadas tanto la percepción actual de lo corporalmente dado de ella como las percepciones previas que retengo de ella y la proyección protentiva al futuro que esas percepciones retenidas delimitan por hábito en mi conciencia como futuras posibilidades de percepción. La unidad de la mesa, en último término, como ente idéntico y separado, delimitado, no es una unidad dada en persona, corporalmente, en la vivencia, sino que es una unidad virtual inmediatamente co-dada en el fenómeno que tengo actualmente del escorzo de la mesa. Toda vivencia intencional actual es posible sólo en función de la retención semántica de otras vivencias previas, cuyo contenido epistémico, tanto a nivel material como formal, se proyecta sobre la vivencia actual y permite instituir su contenido como objeto intencional unitario y entitativo. De no ser así, insistimos, el escorzo se presentaría como autosuficiente, se arrogaría el derecho de ser considerado como la totalidad del ente en cuestión; y, por esa vía, quedaría justamente arruinada toda percepción entitativa al difuminarse el mismo objeto intencional por no poder delimitarlo virtualmente, desde el momento en que ningún escorzo es lo suficientemente consistente como para ser tomado en sí mismo como la totalidad de un ente en virtud de su inmediatez y necesidad situacional. Si esto ocurriese nuestra existencia se perdería en un diluido fluir de pretendidos entes inconexos entre sí. De ahí la importancia de la dimensión virtual de nuestro entorno en el juego de la simultaneidad de la presencia y la ausencia: lo ausente materialmente, corporalmente, está presente virtualmente, y si no lo estuviera lo corporalmente dado nunca sería suficiente por sí mismo como objeto intencional porque no podríamos ni siquiera atenderlo como tal al no poseer éste delimitación entitativa. El fenómeno del escorzo, reducido a lo fenomenológicamente puramente dado en él, nunca podría funcionar como fenómeno intencional de una vivencia perceptiva, porque en sí mismo es simple fenómeno de un contenido presente, pero no de un ente como tal⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ “Toda experiencia se debe extender en una continuidad y en un encadenamiento explicativo de experiencias individuales, unidas de manera sintética en una sola experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo. (...) Y este horizonte, en su indeterminación, está de antemano también en vigor como campo de posibilidades, donde pre-señala el curso de la determinación más precisa, la cual decide apenas en la experiencia real cuál será la posibilidad determinada, al realizarla frente a otras posibilidades. De este modo, cada experiencia de una cosa particular tiene su *horizonte interno*.” EJ, *Einleitung*, §8, Stn. 27-28 [Introducción, §8, págs. 33-34].

⁴⁸⁶ Esto explica, por su parte, una tesis ya formulada por nosotros en el primer capítulo, a saber: que la reducción fenomenológica y la depuración de los fenómenos no es, ni puede ser, el estadio final del conocimiento ontológico, ni siquiera un estadio deseable en sí mismo, sino que es el método necesario para completar el vacío lógico-hermenéutico que presenta necesariamente la «actitud natural» por su inmediatez irreflexiva. La «actitud teórica» no puede ser sostenida definitivamente desde el momento en que en ella desactivamos deliberadamente la aplicación de todas las estructuras trascendentales pasivas que hacen posible el sentido de las vivencias naturales precisamente para poder explicitarlas. Por eso esa «actitud teórica» no es definitiva: la adoptamos para poder comprender mejor lo que vivimos en la «actitud natural»; de manera que al final la vida real, la vida con sentido, es lo que acontece en el juego de retroalimentación entre ambas actitudes (cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 3.4).

En segundo lugar, el mismo mundo al que el ente pertenece, y que justamente hace posible su manifestación como ente intramundano en tanto que perfilado dentro de un contexto que lo engloba, se manifiesta en su ausencia, se intuye en su no darse actualmente: el mundo es inminente a todo ente, lo rodea y lo expone, y gracias a eso podemos precisamente aprehender el ente como objeto intencional delimitado de nuestras vivencias. Se trata, igualmente, de lo que Husserl denomina «horizonte externo» del noema perceptivo, y que nosotros hemos perfilado previamente como el campo de toda diferenciación abierto por la figura absolutamente permanente del cuerpo propio⁴⁸⁷. Si no fuera así, si por detrás del escorzo actual no se presentase un mundo que, en su virtual manifestación, condiciona el perfilado de su figura, nunca podríamos delimitar intencionalmente la frontera entitativa de los entes, y, por lo tanto, caeríamos en la misma situación de dispersión y confusión material de la «forma absoluta de la conciencia». Nunca podríamos llevar a cabo vivencia intencional alguna si no podemos delimitar algo suficientemente como su objeto intencional; y ello se lleva a cabo precisamente como delimitación de la figura de ese objeto dentro del fondo de lo inminente, como delimitación de aquello que funciona como tema de nuestra atención sobre el fondo del mundo al que pertenece y que posibilita su mismo darse. Es más, tampoco podríamos tener un desenvolvimiento pragmático en nuestro mundo de la vida si éste no se estructurara inminentemente: la inminencia estructura el mundo de la vida, pues, sin ella, no quedarían constituidos los entes y, por tanto, no se daría la esencial remisión entre ellos que, en último término, instituye al propio mundo como horizonte existencial⁴⁸⁸.

El elemento que hace posible esta presencia corporal y virtual de la unidad total de los entes en cada uno de sus escorzos es el carácter operatorio de toda percepción, y que implica que la misma inminencia, como característica esencial de la percepción misma como acto, deba ser considerada como inminencia operatoria. Como ya señalamos en su momento⁴⁸⁹, uno de los defectos que la tradición epistemológica ha acarreado durante siglos a la hora de comprender el trato que sostenemos con el mundo entorno ha sido el de considerar que la percepción, por ser un acto aparentemente teórico en grado sumo, poseía un carácter pasivo. Históricamente se ha sostenido de forma reiterada a lo largo de los distintos sistemas de pensamiento que, a la hora de percibir el mundo, nuestro papel es meramente pasivo: nuestra conciencia refleja lo que en ella se imprime, pero no actúa en ese proceso, simplemente se limita a reflejar fielmente aquello que la estimula y que actúa sobre ella. El papel agente de la percepción estaba proyectado, en este sentido, sobre los estímulos externos de la percepción, es decir, sobre aquello que percibíamos, en tanto que se entendía la percepción como un proceso en el que algo nos afectaba de un modo u otro. Desde esta perspectiva, es claro que el sujeto perceptor no presenta ningún elemento agente en todo el proceso de la percepción; incluso cabe mantener serias dudas acerca de la posibilidad de nombrar a la percepción como «acto» desde este modelo de descripción conceptual, siendo que, efectivamente, era concebida más como una pasión que como una verdadera acción: no es el sujeto perceptor el que actúa, sino que más bien sufre la acción de

⁴⁸⁷ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 3.2.1.

⁴⁸⁸ “Si es preciso que los objetos no me muestren nunca más que una de sus caras, es porque estoy en un cierto lugar desde el que las veo (...). Si, no obstante, creo en sus lados ocultos, como también en un mundo que los abarca a todos y que coexiste con ellos, es en tanto que mi cuerpo, siempre presente ante mí, y, con todo, empeñado en medio de ellos por tantas relaciones objetivas, los mantiene en coexistencia con él y hace palpitar en todos la pulsación de su duración.” MM, I – II, p. 108-109 [I – II, pág. 110].

⁴⁸⁹ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

agentes externos a él, o, cuanto menos, de agentes externos a su poder voluntario de acción.

Esta pasividad de la percepción, por supuesto, quedaba tradicionalmente relacionada de forma sistemática con una confianza en la existencia real de aquello externo que nos afecta en la percepción, y que provoca que podamos percibir «algo-otro» (en el caso de la percepción sensible externa)⁴⁹⁰. La simple concepción de la percepción como un proceso pasivo era en último término dependiente de un planteamiento metafísico realista, en la medida en que la existencia real de esos elementos externos que impresionaban nuestros sentidos era la condición necesaria de la posibilidad de que se diera en nosotros un proceso cognoscitivo pasivo como ése. Por este camino, la percepción, como acto de conocimiento pasivo, quedó vinculada con la confianza, en forma de pretendida evidencia empírica, en la existencia real de aquello percibido corporalmente, frente a todos aquellos actos de conocimiento que formalmente pudieran ser semejantes a la percepción, como el recuerdo o la imaginación, pero que sin embargo presentan ineludiblemente un carácter activo que denunciaba por sí mismo la inexistencia real, al menos respecto de ese acto concreto, de lo aparentemente percibido. Así se establecía una distinción entre la percepción real y la ilusoria aludiendo al hecho de que la segunda era causada por nosotros, lo que determinaba su falsedad como conocimiento del mundo real.

En la medida en que esta concepción de la percepción como acto pasivo es dependiente de un realismo metafísico de base, cabría considerar que la formulación moderna del idealismo como necesaria condición metafísica del sujeto cognoscente y del mundo conocido derrocaría dicha concepción tradicional e instauraría una nueva noción de percepción que la comprendiera desde una perspectiva activa, como se sigue lógicamente de los postulados fundamentales del idealismo. Sin embargo, tal modificación no se llevó a cabo ni siquiera en el padre mismo del idealismo. Pues el propio Descartes, después de avanzar en esa dirección, retrocede, en la «Meditación VI», hacia un realismo de corte tradicional, instaurando de nuevo la distinción entre la percepción y la ilusión según los viejos principios de la pasividad y la actividad. Existen multitud de ejemplos históricos que atestiguan este hecho, y no parece necesario en este punto realizar un repaso exhaustivo de ellos dado su continua presencia en la tradición filosófica occidental. Como simple muestra de hasta qué punto esta caracterización de la percepción ha determinado la posición que los pensadores han sostenido acerca de la existencia del mundo externo y del realismo consecuente, baste recordar que el propio Husserl, aun contando con las depuraciones formales y materiales introducidas por el método fenomenológico y, posteriormente, por la reducción fenomenológica, sigue, empero, en las fundacionales *Investigaciones lógicas* y en la refundición que supuso las *Ideas*, considerando a la percepción como ejemplo de contacto evidente con algo real frente a los demás posibles actos de relación con los posibles noemas correspondientes; y en obras posteriores como las *Meditaciones cartesianas*, *Experiencia y juicio* o *Lógica formal y lógica trascendental* todo el tratamiento fenomenológico de la lógica genética y de los procesos de constitución siguen tomando como punto de partida a la percepción como manifestación verdadera por ser corporal del ente real. Hume, en cambio, con su acertada decisión de sustituir el concepto cartesiano de «idea» por el de «percepción», y generalizando dicho concepto hasta englobar a todos los actos que ejecuta nuestra conciencia, avanzó en el camino de una consideración de la percepción liberada de la reactividad a la que la tradición la mantenía anclada, desplegando todo el potencial que

⁴⁹⁰ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 2.3.

ésta es capaz de ofrecer una vez se elimina el requisito necesario de retrotraer toda percepción a la existencia externa de un ente real como su causa.

Como analizamos en el primer capítulo de nuestra investigación⁴⁹¹, resulta problemático en grado sumo establecer la discriminación entre la reactividad de la percepción y la actividad de los actos aparentemente perceptores como criterio de verdad de los primeros desde el momento en que se establece la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad como condición esencial de cualquier percepción posible. Los análisis realizados entonces, dedicados a evidenciar hasta qué punto no es posible dirimir entre una percepción real y una alucinación en función de la pretendida pasividad de la primera, mostraron que una posición epistemológica de este tipo es lógicamente dependiente del paradigma representacional y del «axioma realista de base». Por lo tanto, una vez rechazados ambos elementos perturbadores, podemos atender al verdadero *carácter activo de la percepción* desde una perspectiva constructivista, para poder comprender correctamente qué tipo de relación se establece en ella entre nuestra subjetividad y los entes intramundanos que conocemos a través de esos actos.

La percepción nunca es pasiva. Incluso los actos de percepción más pretendidamente teoréticos, como puede ser la contemplación desinteresada o la intuición eidética, exigen una predisposición conductual por nuestra parte como agentes de esos actos, hasta el punto de que ellos mismos no son posibles si no desempeñamos ciertas acciones y nos situamos en una cierta condición como agentes de esas percepciones⁴⁹². Allí donde tradicionalmente se ha subrayado que la percepción es evidente y verdadera porque es independiente de nuestra voluntad se ha obviado sistemáticamente el hecho de que nuestra voluntad, incluso cuando sufre pasivamente, lo hace porque ella misma permite tal pasividad. Es efectivamente cierto que, ante la presencia de un foco de luz, como el sol o una bombilla, no puedo impedir percibir visualmente su brillo, mientras que en los casos de un recuerdo o de una imaginación tal evasión es perfectamente posible; pero es igualmente cierto que soy yo el que deliberadamente me mantengo en la posición perceptora necesaria para poder percibir el brillo del sol o de la bombilla, siéndome perfectamente posible eludirlos simplemente cambiando de posición. El hecho de que la percepción no sea un acto aislado de una conciencia descarnada, sino que suponga un acto insertado en toda una cadena operante de acciones que un «*ego corpus*» ejecuta en su despliegue de proyectos volitivos, determina el carácter agente de toda percepción, tanto en sí misma considerada en cuanto que acto, como en su integración en un sistema activo de comportamiento.

En este hecho que acabamos de subrayar reside el núcleo del error tradicional a la hora de comprender la percepción como acto de conocimiento. No es posible sostener una concepción descarnada y «acorporal» de la percepción. Por el contrario, toda percepción es una acción ejecutada por un cuerpo⁴⁹³, y como tal siempre presenta un carácter operatorio esencial. Toda percepción es una acción que un sujeto corporal ejecuta dentro de todo el conjunto sistemático de acciones que se encuentra desplegando en su intención de actualizar y dar realización a sus proyectos volitivos. No hay, en este sentido, actos teoréticos aislados y asépticos, sino que toda percepción es un acto interesado; e incluso en los casos más involuntarios de percepción ésta siempre queda enmarcada dentro de todo un proyecto pragmático que le aporta sentido a ese acto y a lo en ella percibido, de tal manera que el noema en ella aprehendido posee un sentido u

⁴⁹¹ Cfr. *supra*, capítulo I, apartado 2.3.

⁴⁹² Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.2.3.

⁴⁹³ “La percepción no es, pues, una mera inspección de las cosas, sino una anticipación que el cuerpo realiza.” MMBB, pág. 93.

otro no simplemente por el hecho de ser percibido, sino por el hecho de serlo *de este modo o de otro, ahora o después, en esta o aquella situación*, etc⁴⁹⁴.

Esta redefinición de la percepción modifica cualitativamente la relación entre el sujeto y el objeto de todo acto de conocimiento, estableciendo una nueva categoría formal de la presencia de los entes ante nosotros. En efecto, la relación que sostengamos con ellos no puede ya ser entendida según los criterios de una pasividad que sufre la acción externa de lo percibido. Antes bien, aquello que se percibe en cada acto debe ser considerado como poseyendo, en tanto que percibido, un sentido pragmático, una *constitución ontológica dinámica* determinada según su sentido funcional relativo al acto en el que se presenta y con el que entra en relación con nosotros⁴⁹⁵. Los entes intramundanos, desde esta perspectiva, no serán ya considerados como entidades teóricamente aprehendidas, sino como puntos de disyunción de posibles acciones y movimientos corporales que podemos realizar con ellos en la actualización de nuestros proyectos.

De hecho, su mismo aprehenderlos está condicionado por la naturaleza esencialmente pragmática de nuestra percepción, que incorpora en sí misma el carácter hermenéutico de toda percepción. El ente se manifiesta porque es ya comprendido en tanto que un *prágmata* concreto, lo que significa que ha sido instituido como tal en el proceso trascendental de la pasividad lógicamente previo a la percepción natural e inmediata de él. Si, como Heidegger señala reiteradamente, la percepción inmediata de los entes no es en tanto que entes, sino en tanto que ciertos tipos concretos de entes con una peculiar naturaleza ontológica funcional⁴⁹⁶, ello se debe a que justamente su mismo darse está posibilitado por la institución hermenéutica del ente desde sus escorzos en las síntesis pasivas que constituyen el suelo trascendental de nuestra vida subjetiva. Por eso el ente, antes que aprehendido teóricamente como ente con ciertas cualidades sensibles y formales mediante una percepción pasiva refleja, tal y como lo entendía la tradición metafísica estática, es *comprendido* hermenéuticamente como *prágmata* en su mismo proceso de institución⁴⁹⁷. Es decir, la misma constitución ontológica de los entes, fruto del proceso de institución desde sus escorzos, está ya preñada de un sentido funcional: no es primero una constitución ontológica basada en sus cualidades sensibles y formales, a la que después añadamos su funcionalidad derivada de una relación entitativa secundaria que nosotros mantengamos con ellos posterior a su misma manifestación original, sino que en esa misma manifestación inmediata su constitución ontológica incorpora ya el sentido funcional que podemos reconocer en ellos como puntos de presa de nuestras acciones porque ese sentido funcional es el que ha posibilitado precisamente la síntesis pasiva de los escorzos en la unidad entitativa global. Por eso su percepción inmediata es ya una comprensión hermenéutica, y no

⁴⁹⁴ “Mi cuerpo es el tejido en el que, desde su facticidad física, se enhebran todos los datos, los hechos, los objetos significantes y es el instrumento general con el que los comprendo. Esos datos se nos ofrecen inevitablemente mediatizados por nuestra corporalidad.” ECC, pág. 79.

⁴⁹⁵ “Cada vez que un objeto le es dado a mi cuerpo, no lo es tanto como objeto de una experiencia presente, sino como algo que mi cuerpo *puede* alcanzar, como algo que está sometido a un poder que el cuerpo tiene sobre él.” FFC, III, p. 133 [III, pág. 143].

⁴⁹⁶ Cfr. *supra*, Capítulo II, Apartado 1.1.

⁴⁹⁷ “El significado para Heidegger no es ningún anexo que se añade a las cosas. Más bien el significado es dado en la intuición: al ver comprendo lo que pertenece al entorno, *lo entornado* [*Umweltliches*], ya que me significa algo. Pero el significado no debe ser entendido como una relación con lo objetual en el sentido de Husserl, es decir, como una intención vacía que es modificada mediante el cumplimiento de la intuición. (...) Si comprendemos o vemos hermenéuticamente *lo entornado*, entonces éste es comprendido en tanto que significativo: (...) el significado no es ningún polo cognoscible de una síntesis lógica, sino que es un carácter esencial del descubrir *lo entornado*.” Xolocotzi, Ángel, *op. cit.*, St. 199 [pág. 102].

simple reflejo teórico. No hay, estrictamente, ente antes de ser hermenéuticamente instituido como punto de presa de un curso de acción; y ello implica necesariamente que la percepción natural que lo aprehende inmediatamente presenta ya en sí misma un carácter operatorio.

Es en este sentido, en tanto que *prágmatas* o puntos de presa de nuestras intencionalidades operatorias, como los entes pueden presentar esa unidad integradora virtual que manifiestan en cada uno de sus escorzos. Ya que es el mismo sistema operatorio de acciones que llevamos a cabo con ellos lo que les aporta unidad y totalidad. Así, la unidad entitativa es virtual en la medida en que todos los escorzos se sistematizan virtualmente entre sí en un sistema de percepciones y perspectivas que es el que estrictamente funciona como foco estable de todas las acciones, actuales, pasadas y futuras que realizamos con ella y en torno suya. Si, a pesar de que, por necesidad esencial, los entes sólo me muestran en cada acto uno de sus escorzos, yo, empero, confío en que puedo explorar el resto, ello se debe a que mi percepción se despliega como acto de un cuerpo dinámico que me permite desplazarme, cambiar de perspectiva e interactuar dinámicamente con los entes de mi mundo dentro siempre de un mismo proyecto de acción. La acción del cuerpo se unifica en su mismo fluir hacia un mismo punto, que a su vez es idéntico, a pesar de su manifestación parcial y escorzada, como unidad virtual generada a partir de la repetición intencional de la acción. Sujeto y objeto, por tanto, se constituyen mutuamente en la frontera de su relación como unidades en función del carácter operatorio de esa relación que los une⁴⁹⁸.

Por supuesto, existe una limitación, tanto formal como material, que condiciona la posibilidad de esa unidad entitativa de los entes intramundanos establecida a partir del curso de acción que gira en torno suya. Esta limitación está determinada por un principio de *coherencia interna* de la unidad entitativa, que no es más que el efecto material y formal de la aplicación del «principio de la repetición y la diferencia» como principio metafísico de institución ontológica⁴⁹⁹. Así, a la hora de unificar virtualmente todos los posibles escorzos que un ente puede presentar en las vivencias que lo aprehenden es necesario que esos escorzos presenten entre sí cierta coherencia y cohesión, entendidas como una contigüidad material y formal entre ellos, para que la unidad virtual resultante pueda ser efectivamente considerada como tal unidad y no quede destruida en el proceso⁵⁰⁰. Se trata, en el fondo, de la misma cuestión a la que Leibniz atendía al hablar de los mundos componibles e incomponibles con el nuestro⁵⁰¹:

⁴⁹⁸ “En el proceso de la acción existen unas intencionalidades que se unifican de forma sintética, mientras correlativamente se organizan unas unidades intencionales cuyo encadenamiento es el de las modificaciones que vienen a afectar al ser trascendente.” FFC, Conclusion, p. 279 [Conclusión, pág. 276].

⁴⁹⁹ “... la existencia de la tendencia hacia la continuación apropiada. Cuando se dé un número suficiente de partes para integrar un sistema que requiera ser complementado, pero que, no obstante, cuente ya en líneas generales con forma, dirección y estructura, se establecen ciertos requisitos que ha de cumplir toda nueva parte que venga a incorporarse al sistema. Se exige así la presencia de partes que se ajusten al sistema que ya se ha esbozado. (...) Por consiguiente, cuando se presenten diversas maneras posibles de complementar el sistema, resultará ser la mejor la que cumpla los requisitos de la continuación apropiada.” AG, II – I, §11, [II – I, §11, pág. 179].

⁵⁰⁰ “Toda pre-intuitivización se realiza en una variabilidad fluida co-consciente [*mitbewussten*], en la conciencia de poder fijar variantes, por ejemplo, como un color determinado, pero como variante libre, en cuyo lugar podríamos asimismo dar entrada a otra.” EJ, Einleitung, §8, St. 31 [Introducción, §8, pág. 37].

⁵⁰¹ Cfr. Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe, Philosophische Schriften. Vierter Band: Discours de métaphysique*, Akademie Verlag, Berlin, 1999, § 13 [Edición española: *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, trad. Julian Marías, §13]. “No es que el mundo ostente una interioridad segura en cuyos flancos emerja la fuerza irruptiva del acontecimiento. Por el contrario, al ser el mundo un pliegue en constante desarrollo (concatenación) y complicación (entrecruzamiento y desencadenamiento), éste ofrece siempre el riesgo y la ventura de la bifurcación. (...) Cada uno de sus acontecimientos ofrece su propia bifurcación y, en su plegarse al mundo, amenaza con desbaratarlo produciendo en él otros

existen determinadas posibilidades de percepción futura cuyo contenido, material o formalmente, puede resultar incompatible con las percepciones entitativas pasadas, ya sea porque entran en contradicción directa con ellas o porque, simplemente, su unión con ellas en una entidad global coherente y con sentido resulta imposible. Es una característica más que evidencia la naturaleza virtual de la unidad ontológica, que permite una redefinición de la misma a partir de la experiencia pasada y futura según las exigencias de su coherencia interna. Lo virtual, como potencia del ser, no posee la rigidez de lo actual, sino que funciona como complemento del acto precisamente a fuerza de poder ser modificado sin alterar la proyección retentiva: los nuevos escorzos podrían ser, hasta cierto punto, diferentes a lo protendido, y aun así la anticipación seguiría valiendo como correcta, porque lo importante no es tanto el contenido material protendido como la función que ejecuta la propia anticipación como tal en la constitución ontológica del ente y en su tematización actual.

En este momento veo la pared que tengo enfrente de mí. Por supuesto, esa pared, como todo ente de mi mundo entorno, puede ofrecerme múltiples escorzos distintos al actual respondiendo a las diferentes coordenadas pragmáticas que puedo ocupar frente a ella; en este caso, como se trata de un objeto material, podemos hablar fácilmente de escorzos espacialmente determinados según ciertas perspectivas localizadas en diferentes coordenadas extensas. Si, atendiendo a esa posibilidad, me desplazo del lugar que actualmente ocupo, y me sitúo en una posición distinta, desde la que puedo percibir un escorzo distinto de la misma pared, éste presenta una limitación formal y material fenomenológicamente determinada por los escorzos anteriores. En efecto, es posible, por ejemplo, que el espectro cromático que reconozco en la pared varíe ligeramente en función del distinto modo como incida en ella la luz que procede de la ventana. Una modificación de este tipo entra dentro del abanico de posibilidades abierto por las experiencias pasadas. Sin embargo, resulta imposible considerar que el nuevo escorzo percibido pertenezca a la misma pared si éste experimenta un cambio cromático imposible de ser justificado por razones de variación lumínica. Si éste fuera el caso, el nuevo escorzo sería directamente reconocido como no perteneciendo al mismo ente que los anteriores, lo cual proyectaría efectos hermenéuticos tanto hacia el futuro como hacia el mismo pasado de la propia pared en cuestión. Pues no sólo ocurriría que a partir de ese momento la pared vista sería considerada como una pared diferente a la que antes veía, lo cual evidentemente requeriría una explicación lógicamente posible que justificase tal cambio; sino que también los nuevos escorzos modificarían el sentido de los pasados, ya que transformarían por completo la proyección de unidad que éstos generaban como hábito hermenéutico en el fluir de sus fenómenos, obligándome a reconsiderar la unidad virtual total que percibía en ellos al no poder seguir tomándola como una única y misma pared.

Lo mismo ocurriría si, en lugar de un cambio cromático, los nuevos escorzos presentasen, por ejemplo, una modificación formal en la materia de la pared. Si se diera el caso de que la pared, que ahora percibo como plana, presentase, desde el lado opuesto, percibida desde la habitación colindante, una superficie cóncava, es decir, como hundiéndose esféricamente hacia la habitación en la que me encontraba antes, necesariamente esa experiencia me obligaría a modificar la interpretación de los escorzos previos, según la cual consideraba que aquella pared que juzgaba plana era la misma que podía contemplar desde esta otra habitación. Los fenómenos de la pared plana y cóncava son incompatibles entre sí, y, por tanto, la unidad virtual que ambos

infinitos mundos posibles.” Montenegro Vargas, Gonzalo Patricio, “Multiplicidad e imposibilidad en Deleuze”; en: *Cuadrante. Revista de estudiantes de filosofía*, N° 17, 2008, pág. 10.

proyectan, tanto en sí mismos como en el fluir de los escorzos que se interrelacionan en el sistema de percepciones, no pueden ser iguales.

Por este motivo puede afirmarse que la experiencia pasada define la experiencia futura, y, a la inversa, que la experiencia futura reconfigura la experiencia pasada. Efectivamente, el pasado proyecta sobre el futuro una línea abierta de posibilidades, de tal modo que las futuras percepciones están material y formalmente determinadas a percibir a los entes de un modo concreto según un hábito hermenéutico gestado en el mismo fluir de los escorzos, quedando de entrada descartadas ciertas posibilidades lógicas por el hecho de que no resultan componibles con lo establecido por el pasado. Es en este sentido en el que hemos insistido en varias ocasiones de nuestra investigación en afirmar que es el propio comportamiento dinámico de las vivencias en su flujo el que introduce tendencias de despliegue en las futuras vivencias. Pero, de igual modo, el futuro tiene el poder de reconfigurar el pasado, aun habiendo éste acontecido ya como tal, de manera que las nuevas experiencias modifican implícitamente la proyección hermenéutica que las pasadas habían establecido para poder instaurar los nuevos escorzos de los entes en el mismo sistema de percepciones que constituían los anteriores sin que éste quede destruido en el proceso⁵⁰². De este modo, tal y como afirmamos al hablar de la sinergia temporal⁵⁰³, el instante presente se evidencia como la totalización semántica y hermenéutica de toda nuestra experiencia posible, tanto pasada y futura como lógicamente posible: el presente determina al futuro y al pasado, sólo él es rígido e inmodificable en cuanto presente actual; mientras que el pasado y el futuro, dada su esencial virtualidad, son maleables y sufren modificaciones de acuerdo a la voluntad de lo actual. Lo que significa que la misma unidad ontológica, horizontalmente constituida en el devenir temporal, debe ser igualmente maleable, más allá de la misma imprecisión de su no-acabamiento constitutivo, para poder reconfigurarse tanto proyectivamente en el futuro como retrospectivamente en el pasado⁵⁰⁴.

En este sentido es en el que habla Husserl de la existencia de dos direcciones de nuestra intencionalidad⁵⁰⁵, o, si se quiere, de dos ejes de rotación de nuestros fenómenos

⁵⁰² “Es necesario para la constitución de un objeto temporal que el proceso de «modificación retencional» preserve el orden de sucesión en relación con la modificación constante. Este proceso es gobernado por la «ley de modificación retencional»: cada impresión originaria muda de retención en retención de manera que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención.” FP, págs. 63-64.

⁵⁰³ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 2.3.2.

⁵⁰⁴ “El carácter incompleto y unilateral de toda percepción particular de una cosa material y la inclusión de toda apariencia perceptiva de tal cosa (...) no son, por tanto, rasgos accidentales del proceso perceptivo considerado desde el punto de vista fáctico. Al contrario, son características necesarias y esenciales de dicho proceso en cuanto a la aprehensión de una cosa material. (...) *Debido a razones esenciales (es decir, a causa de razones que tienen que ver con la posibilidad de toda percepción particular en cuanto a la aprehensión perceptiva de una cosa material posible), experimentamos toda percepción particular como fase de un proceso, o sea, en cuanto integrada en la unidad de un proceso.*” AG, IV – I, §2, p. 200 [IV – I, §2, pág. 243].

⁵⁰⁵ “Una primera forma de retención conserva la fase ahora cuando ésta transcurre, mientras que la protensión intenciona la fase del objeto aún por venir. De esta manera, impresión, retención y protensión constituyen la intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) del curso, es decir, la conciencia del tiempo en el modo ahora, pasado y futuro. (...) Se produce así un continuo de retenciones que constituye al curso absoluto como unidad. Entra en juego en este punto una segunda dirección de la intencionalidad dirigida ahora sobre el propio curso: la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*). (...) En tanto la intencionalidad longitudinal es responsable tanto de la unidad de la conciencia como de la autopercatación del flujo y en la medida en que ello es condición de posibilidad de la unidad y de la autoconciencia de los actos y, a través de ellos, de toda donación objetiva, la dirección intencional del flujo absoluto que está dirigida a la propia conciencia constituirá el último nivel de la fundamentación fenomenológica.” FP, págs. 72-73. Esta idea, sin embargo, no es exclusiva de Husserl, como evidencia la siguiente cita de Bergson, que incorpora explícitamente el sentido totalizador del instante actual: “Nuestras percepciones, actuales y virtuales, se extienden a lo largo de dos líneas, una horizontal AB, que

en el fluir de los contenidos de conciencia en la «síntesis activa», y que coinciden, salvando ciertas posibles diferencias de interpretación, con las direcciones dinámicas horizontal y vertical que nosotros mismos hemos planteado y analizado. Estos dos ejes de rotación de la «síntesis activa» de vivencias determinan, en función de la sinergia que estructura esa síntesis, la unidad ontológica de los entes y la unidad misma de la experiencia que gira en torno suya; unidades que, en virtud de lo analizado y concluido hasta aquí, resultan, en último término, la misma unidad funcional de la subjetividad, en la medida en que la unidad de los entes es dependiente de la unidad sistemática de nuestras vivencias, y, por su parte, éstas pueden considerarse como unidas en tanto que giran en torno a los mismos puntos de presa. Como hemos visto, el fenómeno actual, aunque escorzado, recoge lo retenido de fenómenos anteriores, y proyecta desde esa retención una futura complementación sistemática con los nuevos escorzos, quedando así instituida virtualmente la unidad total del ente en cuestión a partir de una síntesis transversal u horizontal de sus escorzos. De esta manera puede el acto actual aprehender su objeto intencional como tal objeto, con unidad total, a pesar de su manifestación escorzada: gracias a la unidad virtual generada verticalmente y en profundidad que la síntesis de la conciencia hace posible como proyección virtual al pasado y al futuro del sistema de percepciones en el que se integra el escorzo actual. Esa unidad vertical sólo es posible como punto de presa de toda una corriente de vivencias, la cual genera esa unidad en la medida en que ella misma está unitariamente sistematizada por una síntesis longitudinal u horizontal, que vincula todas las experiencias pasadas y futuras vividas por la subjetividad en el mismo punto actual y las interrelaciona a todas ellas en un instante totalizador. De este modo, la intencionalidad transversal o vertical arrastra los escorzos pasados y futuros, constituyendo con ellos una unidad ontológica virtual, y la intencionalidad longitudinal u horizontal abarca a toda la corriente de vivencias como una unidad, y, gracias a ello, puede considerar a esos escorzos como escorzos de entes unitarios e idénticos. Desde esta perspectiva puede comprobarse en qué sentido las tres direcciones de la intencionalidad que hemos localizado son, últimamente, direcciones funcionales de una única y misma intencionalidad instituyente.

La unidad ontológica, finalmente, se convierte en una *casilla semántica virtual* arrastrada por nuestra corriente de vivencias, proyectada a lo largo de toda ella tanto en la dirección vertical o transversal, respecto de la totalidad de las vivencias en el instante actual, como en la dirección horizontal o longitudinal, respecto de la totalidad temporal pasada y futura de la subjetividad. Esto hace posible que el mismo ente sea tomado en consideración como tal unidad, no sólo ante la presencia fenomenológica actual de sus escorzos, sino incluso cuando estos no están actualmente dados como objetos intencionales de nuestras vivencias. El hecho de que nuestra corriente de conciencia esté sinérgicamente sintetizada en su contenido semántico y hermenéutico hace posible que el sentido virtual que constituye la unidad idéntica de los entes intramundanos pueda ser proyectado, sostenido y atendido a lo largo de toda nuestra experiencia pasada y futura como un objeto potencialmente tematizable, más allá de su efectivo ser tematizado o no actualmente⁵⁰⁶. La institución ontológica del ente es el producto de una síntesis pasiva de todas nuestras experiencias con él, tanto individuales como colectivas, ya sean

contiene simultáneamente todos los objetos en el espacio, otra vertical CI, sobre la cual se disponen nuestros recuerdos sucesivos escalonados en el tiempo. El punto I, intersección de las dos líneas, es el único que está dado actualmente a nuestra conciencia.” Bergson, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*; en: *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, ps. 284-285 [Edición española: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, trad. Pablo Ires, pág. 156].

⁵⁰⁶ “La individuación del objeto en un punto del tiempo y del espacio objetivos se revela finalmente como la expresión de un poder pro-pONENTE universal.” MM, I, p. 85 [I, pág. 91].

experiencias reales (actualmente realizadas en actos pasados) o virtuales, de manera que el ente considerado incorpora en su constitución ontológica la eternidad de su pasado y de su futuro, totalizadas en el instante presente que recoge todo el sentido de su ser en un eterno retorno que funciona como condición epistemológica y metafísica de su institución ontológica. Lo que permite, en último término, poder interactuar con los entes de nuestro mundo sin necesidad de que estos estén efectivamente dados fenomenológicamente en acto en ese momento. Si en este momento puedo hablar de todos los entes de mi mundo, puedo tomarlos en consideración y puedo interactuar de múltiples maneras con ellos (teóricamente, axiológicamente, estéticamente, técnicamente...), ello es gracias al hecho de que tales entes existen, estrictamente, como sentidos virtuales que flotan en la «síntesis activa» de mis vivencias, arrastrados de un lado a otro según éstas se dirijan en una dirección u otra. Y esta relación intencional activa no es posible sin las unidades noemáticas virtuales que quedan pasivamente constituidas en el flujo de nuestra subjetividad. Nuestra propia existencia mundana en tanto que «seres-en-el-mundo» está posibilitada por esa constitución virtual de éste, ya que nuestro trato con él es siempre más virtual y operativamente proyecto que actual ejecución. Por ello, la institución ontológica pasiva de esas unidades es condición de posibilidad de la vida yoica activa.

Con los análisis precedentes hemos dado justa cuenta del análisis metafísico de la noción de «ente». La naturaleza metafísica del ente, según las conclusiones obtenidas en nuestro análisis, consiste en una entidad semántica formalmente delimitada y virtualmente constituida como unidad, que se manifiesta fenomenológicamente a través de escorzos finitos por una necesidad fenomenológica propia de nuestra subjetividad (por lo tanto no necesariamente atribuible a su naturaleza metafísica), y cuya constitución es dinámica, en constante flujo y reconfiguración. El ente no es, por tanto, una sustancia estable, un sustrato neutro de cualidades individualizadoras o una materia bruta formalizada subjetivamente: es, ni más ni menos, que un sentido habitualmente instituido en unidad virtual y proyectado a lo largo de nuestra corriente de vivencias como una casilla semántica en torno a la cual éstas pueden girar. Los entes sólo adquieren estabilidad en el flujo vivencial por la acción que gira en torno a ellos como puntos de presa, no porque ellos mismos se revelen fenomenológica o teóricamente así⁵⁰⁷. De ahí que podamos definirlos como «casillas vacías», que, como el mismo sujeto que las atiende intencionalmente, sólo reciben sentido y constitución material en el flujo de la *práxis*, y sólo en tanto en cuanto esa misma *práxis* en su devenir dinámico soporta tal unidad constituida. Toda otra consideración metafísica de la naturaleza del ente, toda afirmación que le atribuya estabilidad o determinación ontológica más allá de la estabilidad que posee dinámicamente en tanto que punto de presa de nuestras intencionalidades, supone una traición a la manifestación fenomenológica inmediata de todo ente intramundano y, por tanto, una desviación y proyección ilegítimas de tal noción metafísica.

3.3 – La inconmensurabilidad de los mundos individuales y su unidad intersubjetiva a través de la acción.

Cumplido este objetivo de nuestra investigación, y habiendo igualmente formulado a lo largo de toda ella una noción dinámica del «ser» como justificación metafísica de las tesis ontológicas sostenidas en ella, queda únicamente por cumplir el

⁵⁰⁷ “Lo que es necesario detectar, es que tanto el núcleo original –cuerpo fenoménico– como los pragmatas hacia los que se distiende o remite como tal cuerpo, nunca “son”, esto es, ni el cuerpo fenoménico ni los pragmatas constituyen figuras (presencias) acabadas o perfectas.” PAP, pág. 252.

cierre del análisis metafísico del tercer elemento del círculo lógico de base, el concepto de «mundo». Este análisis ya fue iniciado por nosotros en el primer capítulo de nuestra investigación, siendo utilizado por nosotros como puerta de entrada a la problemática epistemológica y metafísica general que debíamos atender a lo largo de ella. Aquel análisis permaneció finalmente abierto y pendiente de conclusión en el punto en el que quedó convenientemente formulada la paradoja lógica central que afecta a la constitución metafísica del mundo, a saber: la aparente contradicción existente entre la inconmensurabilidad de los mundos subjetivamente individuales y la existencia de un mundo intersubjetivo de colaboración y co-existencia de los entes y de los individuos. Esta contradicción quedó formulada como efecto de la dualidad «actitud natural»– «actitud teórica» propia de nuestro comportamiento subjetivo epistemológico; y, en la medida en que esa dualidad fue reconocida como resultante del proceso biográfico de constitución de nuestra subjetividad, la solución a esa aparente contradicción nos exigió detener el análisis directo del concepto metafísico de «mundo» y adentrarnos en el análisis del «ente» y del «ser» a través de la investigación genética del desarrollo y constitución de la estructura trascendental de nuestra subjetividad. Ahora, después de toda la investigación consecuentemente desarrollada, y habiendo desplegado prácticamente por completo el desarrollo de la formación de la pasividad como estructura trascendental del comportamiento de nuestra subjetividad, podemos, por fin, cerrar ese desarrollo del círculo retornando a la cuestión del «mundo» con todos los avances teóricos y conceptuales que hemos conseguido recopilar a lo largo del camino realizado.

Cuando atendemos a nuestra experiencia inmediata del mundo, y pretendemos describirlo metafísicamente desde la reflexión teórica que depura esas vivencias y atiende asépticamente a sus fenómenos, encontramos que el mundo debe ser considerado, en tanto que «mi mundo», como el horizonte solipsista y holísticamente determinado por la subjetividad individual *para la cual* es. Si los entes intramundanos no existen más allá de las vivencias concretas de un individuo particular en las que se manifiestan como objetos intencionales, tal y como se deriva lógicamente de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad, y el mundo se constituye como la superestructura de todas esas relaciones entitativas en las que los entes alcanzan su ser y quedan instituidos como tales, entonces resulta lógicamente contradictorio pretender defender la existencia de un mundo allende dichas vivencias individuales. Ni siquiera es posible sostener desde esta definición lógica del mundo que, a pesar de no existir un mundo independiente a toda vivencia, sí exista, no obstante, un mundo común a las vivencias de todos los sujetos cognoscentes. Pues la determinación esencial de la naturaleza ontológica de los entes, dependiente de su participación funcional en una estructura de la que forman parte ineludible ellos mismos y los sujetos individuales que los perciben como contenidos de sus vivencias, hace imposible que pueda hablarse del mismo ente y, por consiguiente, del mismo mundo como estando fenomenológicamente presente en las vivencias de dos sujetos distintos. Cada subjetividad tiene necesariamente su propio mundo, solipsísticamente encerrado en sus límites metafísicos y holísticamente determinado por las vivencias que acontecen dentro de ellos, y los mundos individuales así constituidos resultan absolutamente inconmensurables entre sí. Incluso dentro de la propia corriente de vivencias de cada sujeto los entes intramundanos, y el mundo resultante de su sistema, presentan una grave inestabilidad constitutiva, en la medida en que la modificación circunstancial de cada nueva vivencia en la que se manifiestan produce cambios determinantes en su constitución ontológica, problematizando que pueda hablarse del mismo ente en diferentes vivencias a pesar de pertenecer todas ellas al mismo sujeto.

Sin embargo, si abandonamos esta perspectiva de definición lógica del mundo a partir de nuestras vivencias inmediatas de él y nos limitamos, en un ejercicio de reducción semejante pero previa, a describir directamente el modo como naturalmente lo experimentamos, encontramos, contra todo pronóstico lógico, que el mundo en el que vivimos, el mundo de los entes intramundanos con el que nos ocupamos constantemente, es efectivamente un mundo en sí mismo compartido, intersubjetivo y estable en su devenir. En nuestro inmediato vivir mundano no se dan esas dificultades que podemos deducir lógicamente de la esencia metafísica del mundo: los entes, en sus diferentes manifestaciones fenomenológicas, presentan una unidad y estabilidad dinámicas que permiten nuestro trato prolongado con ellos a lo largo de nuestra biografía, y la presencia de los mismos entes en mundos individuales distintos resulta evidente en cada ejemplo de actividad compartida o colaborativa.

Esta diferencia fenomenológica entre lo inmediatamente vivido del mundo y lo lógicamente definible como su esencia es el efecto de una doble posible consideración del mundo desde las dos actitudes metódicas que podemos adoptar en nuestro desenvolvimiento cognoscitivo. Si atendemos al mundo desde nuestra «actitud natural», viviéndolo inmediatamente y limitando nuestro trato gnoseológico con él a su descripción, fenomenológicamente depurada pero igualmente inocente e inmediata, entonces el mundo se nos presenta como un «mundo-de-todos». Si, en cambio, pretendemos conocer metafísicamente la esencia del mundo, reflexionando acerca de esas vivencias inmediatas con el objetivo de derivar de las fenomenalizaciones del mundo las consecuencias lógicas de su esencia constitutiva, éste se revela, para nuestra «actitud teórica», como un mundo individual y completamente caótico.

Situándonos de nuevo en esta dualidad fenomenológica del mundo después de los análisis realizados acerca de la naturaleza metafísica del ente, podemos comprender fácilmente que esta dualidad es la misma que hemos encontrado a la hora de atender a la unidad ontológica total de los entes desde sus escorzos. En efecto, el mismo carácter estático y no unitariamente constituido del mundo teóricamente definido es el que encontramos en los escorzos cuando los analizamos aisladamente y extraídos del flujo pragmático en el que se manifiestan, y es esa misma aprehensión estática de su manifestación fenomenológica lo que provoca en estos los mismos problemas de desconexión con el resto de escorzos, pretendida autosuficiencia de su presencia como representante de la totalidad, y determinación directa y solipsista de su contenido. Igualmente, tal y como ocurre con los escorzos respecto de las unidades ontológicas globales e identitarias, mi mundo pierde esas “limitaciones” individuales y se convierte en ese «mundo-de-todos» en el mismo momento en el que mi aproximación a él no se realiza desde la posición estática y representacional de la «actitud teórica», sino desde la dinámica y operante percepción de la «actitud natural». En efecto, es en mi trato ocupado con el mundo, allí donde no lo contemplo teóricamente sino que lo vivo pragmáticamente, donde éste manifiesta ese carácter estable y compartido. Los mismos ejemplos de los que nos servimos en su momento⁵⁰⁸ para evidenciar esa estabilidad intersubjetiva de los entes intramundanos y del mismo mundo eran, todos ellos, ejemplos de actividades directas, y no de situaciones estática y aisladamente consideradas. Lo mismo ocurre con los escorzos. Es, por tanto, en la *práxis*, en la ocupada y volitivamente proyectada actividad con el mundo, donde éste se muestra a sí mismo como un mundo compartido, a pesar de su esencia metafísica holista y solipsista.

En último término, el mundo no es un espacio geométrico desinteresadamente ocupado por entes de unidad matemática, que ocupan un espacio exactamente igual al

⁵⁰⁸ Cfr. *supra* Capítulo I, Apartado 3.2.

que ocupa cualquier otro. Por el contrario, es la red total que engloba de forma vinculada a entes que para mí son lo que son y están donde están dependiendo del modo como responden a las intencionalidades operantes que proyecta sobre ellos, y a partir de las cuales los aprehendo precisamente como entes de «mi mundo»⁵⁰⁹. En este sentido, tampoco la aprehensión del mundo es una percepción pasiva (nunca podría serlo, según los motivos anteriormente aludidos acerca de la esencia de toda percepción) en la que el mundo se muestre asépticamente reflejado: el mundo siempre se manifiesta fenomenológicamente justamente *funcionando* como el horizonte externo de toda mi actividad ocupada con los entes intramundanos. Por eso es imposible hablar del mundo de forma independiente tanto de los entes que lo ocupan como de las acciones que nosotros llevamos a cabo con ellos. El mundo no es un espacio pre-existente a los entes intramundanos: se configura con su presencia y en virtud de las relaciones y referencias que nuestra acción establece entre ellos. No existe mundo sin entes, igual que no pueden existir entes que no se den sobre el fondo del mundo al que pertenecen. De ahí la necesidad de calificarlos imperturbablemente como entes intramundanos, con un pleonasma cuyo adjetivo persiste y exige su presencia frente a los posibles equívocos de comprensión metafísica que podrían seguirse de su ausencia.

Desde el principio de nuestra existencia mundana el ser de los entes está preñado del sentido operativo motivacionalmente determinado que les transferimos al ocuparnos con ellos. Su misma unidad entitativa es una unidad dinámica en la acción, y no una unidad que pueda reconocerse estáticamente de forma representacional en cada uno de sus escorzos, ni una unidad sustancial *per se* que lógicamente pueda ser inferida y proyectada como geometral de todos ellos. Lo que los hace unitarios, lo que los instituye en definitiva como entes, no es su propia constitución (si es que es posible sostener que posean alguna de esa forma permanente y sustancial), sino la figura dinámicamente unitaria que nuestra acción instituye en ellos. Y es esta unidad dinámica la que queda problematizada con la detención reflexiva que supone la adopción de la «actitud teórica» en nuestro trato con ellos. Pero esa «actitud teórica» no deja de ser, finalmente, una manera de ocuparnos con ellos, una acción igualmente motivada que toma a los entes como puntos de presa de una intención concreta, en este caso de una intención teórica representacional. Lo cual evidencia la primacía, no sólo temporal sino lógica, de la constitución dinámica del ser ontológico, y la necesidad de reconfigurar semánticamente la esencia metafísica de los entes para incluir en ella ese carácter dinámico y de continua y divergente reconstitución.

Pues bien, esto, que se cumple en lo que respecta a la constitución metafísica de los entes, debe aplicarse *mutatis mutandis* a la definición lógica de la esencia metafísica del mundo. En efecto, lo que hace posible que consideremos la esencia metafísica del mundo sólo como mundo individual, holista y solipsista, es la necesaria detención que precede a la adopción de la «actitud teórica», que produce que el objeto directo de nuestra experiencia natural pierda todas las determinaciones constitutivas que recibe como fruto de los procesos constituyentes pasivos y se evidencie en su pura y lógicamente anterior *quiddidad*. En este sentido, sostener esto no implica que neguemos la veracidad de lo que la «actitud teórica» encuentra como necesariamente constituyente de la esencia metafísica del mundo. No se trata de rechazar lo fenomenológicamente reconocido y comprendido en la «actitud teórica» desde lo inmediatamente vivido en la «actitud natural»; esta posibilidad ya fue rechazada igualmente por nosotros⁵¹⁰, y ahora debemos recuperar de nuevo ese rechazo para entender en toda su complejidad los efectos de la compenetración intersignificativa de las dos actitudes. Si la «actitud

⁵⁰⁹ Cfr. *supra*, Capítulo III, Apartado 3.1.3.

⁵¹⁰ Cfr. *supra*, Capítulo I, Apartado 3.3.

teórica» encuentra, efectivamente, que todo mundo es un mundo individual, holista y solipsista, ello debe ser afirmado y defendido como la consecuencia ontológica de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad. En último término, lo que resulta absolutamente inviolable de todo punto es siempre el hecho de que somos conciencias idealistas absolutas, que todo lo que conocemos es, metafísicamente, contenido de nuestra conciencia individual, y, por tanto, que cualquier experiencia fenomenológicamente evidente de un mundo compartido e intersubjetivo debe ser interpretada dentro de los límites lógicos que el idealismo metafísico establece. Siendo esto así, por mucho que yo pueda colaborar con otros sujetos en acciones compartidas, que toman como puntos de presa entes que permanecen idénticos para todos los sujetos que participan de esa acción, ello nunca puede negar el hecho de que, metafísicamente, yo vivo necesariamente en «mi mundo», y que esos entes son irremediamente entes intramundanos de «mi mundo».

¿Cómo es posible, entonces, combinar una esencia metafísica del mundo en tanto que individual y solipsista con la experiencia fenomenológica de una existencia intersubjetiva? La respuesta a esta pregunta sigue la misma norma lógica, propia de los cánones de una metafísica dinámica, que todos los procesos que hemos localizado paulatinamente en nuestra investigación como poseyendo esa ambigüedad lógico-conceptual, y cuya solución requirió la perspectiva genética de nuestros análisis. Pues tal respuesta consiste últimamente en la afirmación de la necesaria reconfiguración semántico-hermenéutica del mundo ejecutada en el nivel de la pasividad de nuestra subjetividad, y, por tanto, sostenida con validez *a priori* a pesar de poseer un origen *a posteriori*. Es decir, el mundo, por necesidad esencial, seguirá siendo, metafísicamente considerado, un mundo holista y solipsista, inmanente a una subjetividad concreta individual e incommensurable con los otros posibles mundos de otros sujetos. Pero el sentido que epistemológicamente proyectemos sobre tal esencia de mundo lo reinterpretará hermenéuticamente como un mundo intersignificativo en función de las exigencias dinámicas que se derivan de nuestro trato operativo con él. Lo cual introduce una perspectiva dinámica en la esencia metafísica misma del mundo y la redefine en su estatismo. Esto significa, ni más ni menos, que, como ocurre con los conceptos de «ente» y de «ser», incluso con el propio concepto de «subjetividad», la constitución metafísica del mundo no está dada *a priori*, por mucho que teóricamente podamos definirla lógicamente de ese modo, sino que el mundo queda construido *a posteriori* a partir de nuestras experiencias mundanas en su relación con esa esencia metafísica del mundo lógicamente descriptible, en un proceso de institución trascendental generado en nuestra «síntesis pasiva» que hace posible la vida activa mundana de nuestra subjetividad⁵¹¹. Por eso el ser del mundo así instituido no puede ser simplemente algo estático y sustancial, sino un producto fluido y dinámico en perpetua estabilización.

Lo que permite esa apertura de un mundo individual y solipsista a la comunicación y colaboración intersubjetiva es, de nuevo, la *práxis*, la acción. Es la unidad de los proyectos de acción lo que salva, en primer lugar, la parcialidad de cada vivencia mundana, evitando así el segundo de los grandes peligros que formulamos en su momento, esto es, el peligro de que la existencia de los entes intramundanos, su consistencia entitativa y su duración se limitara trágicamente a cada vivencia particular en la que se manifestaran; lo que provocaría igualmente que el mundo, como horizonte de la presencia fenomenológica de los entes, fuera continua y sistemáticamente

⁵¹¹ “La constitución del mundo no es el resultado de una actividad impersonal, separada de un individuo que quedaría entonces reducido a un estatuto empírico: esta constitución se confunde con la aprehensión del mundo, es nuestra manera de vivirlo, y sólo dentro de esta vida llegamos a conocerlo.” FFC, I, p. 58 [I, pág. 74].

destruido y construido de nuevo en cada vivencia, sin posibilidad alguna de continuación o de conexión entre cada una de ellas. Con lo analizado en el caso de la sinergia como estructura vinculadora de las vivencias y respecto de la unidad dinámica virtual de los entes a través de la síntesis pragmática de los escorzos es suficiente para poder comprender aquí en qué medida este peligro metafísico queda resuelto desde nuestro despliegue existencial operante.

No tan directamente evidente resulta, sin embargo, la comprensión de la unidad intersubjetiva de los distintos mundos individuales, así como la correlación intermundana de los entes intramundanos que lo pueblan; a pesar de que la respuesta a tal problema reside igualmente en la unidad sistemática que la acción introduce en el significado funcional de los contenidos de nuestras vivencias. Se trata de entender en qué medida nos es posible, en último término, realizar acciones colaborativas entre diferentes sujetos que permitan una consideración intersubjetiva del horizonte mundano en el que se llevan a cabo.

Para que tal posibilidad pueda realizarse es necesario superar dos dificultades lógicas derivadas de la esencia metafísica holista y solipsista del mundo. En primer lugar, es necesario que los entes rompan la barrera de la inconmensurabilidad de los mundos individuales y puedan ser considerados como estando presentes por igual en, al menos, varios mundos individuales, a pesar de la esencial determinación ontológica individual que poseen como contenidos de conciencia específicos de una conciencia o de otra en virtud de su esencial y constituyente «ser-para». Si la unidad de la acción es la que permite la vinculación de mundos individuales, y esa unidad de la acción se configura alrededor de un ente que funciona como punto de presa de todas las vivencias que desplegamos en la realización del proyecto que perfila los límites de esa unidad de la acción, entonces ese ente debe poder funcionar como punto de presa exactamente de la misma forma y con el mismo sentido en diferentes mundos individuales y para sus correspondientes sujetos cognoscentes. Por su parte, en segundo lugar, debe ser posible establecer una relación con el resto de sujetos que trascienda los límites formales del trato con los entes intramundanos y pueda llegar a establecerse como una verdadera relación intersubjetiva. Es decir, debo poder reconocer en los otros sujetos un verdadero «Otro-de-mí», un semejante, con el que interactuar subjetivamente compartiendo ese proyecto de acción que en ambos toma como punto de referencia el mismo ente.

3.3.1 – La correlación intermundana semántico-funcional de los entes y la formulación definitiva del concepto metafísico de «mundo».

El primer requisito es salvado por motivos operacionales semejantes a los de la síntesis virtual de escorzos, en la medida en que la presencia multimundana del mismo ente no será entendida metafísicamente como una verdadera presencia en acto del mismo ente en múltiples mundos, sino como una *proyección virtual del sentido de ese ente* en diferentes fenómenos mundanos. En este sentido, se cumple el requisito establecido de que sea el mismo ente el que pueda ser atendido por varios sujetos a la vez como punto de presa de una acción común en tanto que posee una estabilidad suficiente como para poder manifestarse como el mismo ente en varios mundos independientemente de la determinación estructural de su constitución ontológica como contenido de una vivencia. Pero esa estabilidad metafísica no la posee porque ese ente suponga una entidad independiente y anterior a las vivencias en las que se manifiesta como objeto intencional, sino que su unidad intermundana será una unidad virtual de sentido: es el sentido del ente lo que logra proyectarse allende las barreras solipsistas de cada mundo individual y establecer una vinculación hermenéutica entre fenómenos

intersubjetivos. Algo así sólo es posible si, metafísicamente, el ente posee una naturaleza como la que nosotros hemos descrito, a saber, una constitución virtual semántica, y no sustancial, que le otorga consistencia ontológica a partir del sentido funcional que presenta en nuestras vivencias, y no en virtud de una estabilidad sustancial o representacional previa a ellas.

Tomemos como ejemplo la siguiente situación práctica posible y analicemos fenomenológicamente su desarrollo. En este momento me encuentro sentado en una de las mesas de una biblioteca universitaria, rodeado de libros y de personas. Dejaremos de lado deliberadamente todos los aspectos relacionados en este ejemplo con la interacción con otros sujetos, en la medida en que eso afecta al segundo requisito a cumplir para hacer posible la intersubjetividad multimundana⁵¹², y nos centraremos simplemente en la comunicación ontológicamente intersubjetiva de las acciones que yo despliego en torno a los entes intramundanos con los que me ocupo en este momento y que pueden estar funcionando igualmente como puntos de presa de la acción de otros sujetos, para poder discriminar en qué casos esas acciones pueden seguir siendo fenomenológicamente descritas y entendidas desde los esquemas del concepto de «mundo individual y solipsista» y en qué casos requieren para ello aceptar una necesaria trascendencia intermundana.

Así, mi presencia aquí, sentado ante una mesa alargada en el extremo de un pasillo, supone un obstáculo relativo para todas aquellas personas que crucen el pasillo y tengan que esquivarme para poder continuar. Yo, como ente intramundano, estoy presente en cada uno de los mundos individuales de todos esos sujetos que deben esquivarme para pasar por el pasillo, tan presente como la mesa ante la cual estoy sentado o la misma habitación de la biblioteca. Igualmente, el ordenador en el que consulto el catálogo de ejemplares disponibles está a disposición de cualquier otro usuario de la biblioteca, de manera que todos, desde nuestros mundos individuales, podemos servirnos de él como *prágmata* específico con la función de ayudarnos a encontrar el libro que queremos estudiar. También las sillas dispuestas a lo largo de las mesas pueden ser utilizadas por diferentes sujetos, y si yo me levanto de la silla en la que ahora mismo me encuentro sentado tarde o temprano otra persona vendrá y se sentará en ella exactamente del mismo modo que yo he estado sentado hasta ahora. En este mismo sentido, las luces del techo nos iluminan a todos por igual y permiten nuestro trabajo.

En todos estos ejemplos, y en muchos otros semejantes que podríamos traer fácilmente a colación, la acción que yo estoy llevando a cabo toma como puntos de presa, directa o indirectamente, entes que hipotéticamente están presentes, en principio, exactamente de la misma forma en los mundos individuales de todos los sujetos que me rodean y que llevan a cabo acciones semejantes a las mías, y lo hacen cumpliendo una función semejante, si no idéntica, a la que cumplen en mi mundo. Sin embargo, ninguno de estos ejemplos presenta la consistencia semántica suficiente como para poder afirmar que la causa de ese hecho sea una supuesta existencia efectivamente multimundana de esos entes. Por el contrario, es suficiente con que cada uno de esos entes se manifieste específicamente como tal ente en el mundo individual de cada uno de los sujetos que interactuamos con ellos, sin que se requiera una vinculación ontológica identitaria entre esas manifestaciones fenomenológicas multimundanas que nos obligara a tomarlas como refiriéndose todas a un mismo y único ente. Las personas que pasan por detrás de mí esquivándome no necesitan remitirse a mi mundo individual para poder hacerlo, sino que para tal acción basta con que haya en su mundo un fenómeno semánticamente

⁵¹² Cfr. *infra*, Capítulo III, Apartado 3.3.2.

equivalente al de mi presencia en mi propio mundo. Tampoco el ordenador, ni las sillas, ni las luces del techo, necesitan ser materialmente los mismos en cada mundo individual para cumplir la función que desempeñan en cada uno de ellos, pues cada uno de estos entes es suficiente por sí mismo en cada mundo individual y no requiere para ser el ente que es de una complementación ontológica intermundana. Basta con que tales entes estén presentes en todos los mundos individuales con esa misma función. Nada exige para ello que la luz de mi mundo M_1 sea, ontológicamente considerada, la misma luz del mundo M_2 de otro sujeto, o del mundo M_3 de un tercer sujeto, ni, en general, del mundo M_n de todo sujeto posible. En estos cuatro casos considerados se da aparentemente una acción colaborativa intersubjetiva en la medida en que varios sujetos se ocupan de entes que aparentan ser los mismos; y, sin embargo, a pesar de esa aparente interacción fenomenológicamente reconocible, no hay motivos metafísicos suficientes para rechazar la posibilidad lógica de que, en último término, no haya tal interacción intersubjetiva basada en la presencia intermundana de los mismos entes, sino, simplemente, una correspondencia estadística de semejanzas ontológicas entre mundos individuales. Incluso esas semejanzas son consideradas tales sólo de forma ilegítima, ya que la inconmensurabilidad de los mundos individuales imposibilita cualquier contraste de este tipo y anula de entrada el valor de juicios comparativos entre mundos.

Supongamos, en cambio, que, antes de venir a la biblioteca, he hablado por teléfono con un amigo, y ambos hemos convenido encontrarnos en la tercera mesa de la biblioteca contando desde la izquierda. Tal encuentro tiene como objetivo trabajar conjuntamente en el estudio de una obra de Husserl, de modo que igualmente cada uno acordamos llevar nuestro propio ejemplar de la obra en cuestión. El motivo de que queramos estudiar esa obra es que ambos pretendemos asistir a un congreso que se celebrará la semana que viene en esta universidad, y que girará en torno a ella.

En este caso, se trata de tres acciones que igualmente toman ciertos entes como puntos de presa: la tercera mesa contando desde la izquierda, la obra de Husserl, el congreso que se celebrará la semana que viene. Pero en esta ocasión la correlación externa de acciones entre mi amigo y yo no puede ya ser explicada desde una simple coincidencia estadística de contenidos mundanos semejantes. Antes bien, el éxito o fracaso de nuestros proyectos individuales de acción dependen estrictamente de que esos entes que se manifiestan específicamente en el mundo individual solipsista de cada uno de nosotros puedan proyectarse semánticamente de forma intermundana, de manera que, siendo igualmente entes intramundanos específicamente de mundos individuales, puedan, con todo, ser considerados como presentes en varios mundos. Así, que mi amigo y yo nos encontremos en la biblioteca depende, en último término, de que en el mundo de cada uno exista un ente que pueda cumplir el sentido funcional de «tercera mesa contando desde la izquierda». Por supuesto, el ente en cuestión que presente fenomenológicamente ese sentido será, de hecho, tan solipsista y holísticamente determinado como ente de «mi mundo» y de «su mundo» como el resto. Es decir, siempre seguirá siendo metafísicamente cierto que, en el cumplimiento de nuestro acuerdo, yo me relacionaré con una mesa M_1 y mi amigo con una mesa M_2 , siendo ambas mesas distintas entre sí a pesar de su interrelación semántico-funcional. Con todo, la necesidad de que la mesa a la que nos dirijamos mi amigo y yo cumpla una función específica, es decir, de que posea ciertas características ontológicas y no otras, establece una *conexión semántica* entre su mundo individual y el mío que salva la barrera de la inconmensurabilidad y permite afirmar que, funcionalmente hablando, ambos nos estamos relacionando con la “misma” mesa. No es, evidentemente, la misma mesa sustancialmente hablando, pero sí que lo es en un sentido funcional, y esto es suficiente allí donde la constitución ontológica de los entes es precisamente una

constitución dinámica virtual. Lo mismo ocurre con la obra de Husserl sobre la que queremos trabajar, y con el congreso al que queremos asistir: es necesario que los entes correspondientes de cada uno de nuestros mundos individuales presenten las mismas características ontológicas para que puedan desempeñar la misma función práctica.

Lo que resulta determinante en estos casos, en comparación con los ejemplos anteriormente aducidos y rechazados para nuestro propósito, es que, siendo completa y estrictamente individuales los proyectos de acción que cada uno de nosotros establecemos, ninguno de ellos puede llegar a éxito si no se da esa vinculación y conexión intermundana entre los entes que funcionan como sus puntos de presa. Yo puedo, efectivamente, sentarme en la tercera mesa de la biblioteca contando desde la izquierda, y estudiar la obra de Husserl que mi amigo y yo queremos conocer, y asistir igualmente al congreso que nos interesa. Pero, en la medida en que el proyecto de estas acciones incorpora motivacionalmente la interacción con mi amigo, y no se reduce a una acción que yo pueda llevar a cabo por mí mismo, no resulta en absoluto suficiente que yo lleve a cabo por mi cuenta esas acciones. Para que mi proyecto pueda ser convenientemente actualizado requiero de la realización correlativa del proyecto de acción de mi amigo. Y esa correlación se establece gracias a la conexión funcional existente entre los entes con los que cada uno nos ocupamos. Es en virtud de que en el mundo individual de mi amigo también están presentes entes que cumplen el sentido funcional de «tercera mesa contando desde la izquierda», «obra de Husserl» y «congreso de la semana que viene» que se pueden cumplir nuestros correspondientes proyectos de acción individuales. Si no se diera esa correlación funcional cada uno actuaría por su cuenta; por supuesto lo haría tomando como referentes pragmáticos los mismos entes, pero ya no podríamos seguir hablando de que esas acciones pertenecieran al mismo proyecto de acción que ha quedado establecido en el acuerdo entre mi amigo y yo. Se trataría, en ese caso, de otros proyectos, tan individuales como los de los ejemplos anteriores del ordenador de la biblioteca, las sillas o las luces del techo. Es decir, proyectos que no trascienden los límites solipsistas del mundo en el que se establecen, y que, por ello, no rechazan la posibilidad de que los mundos individuales permanezcan siendo inconmensurables entre sí.

En este sentido, la constitución ontológica de los entes en cuestión, así como la de los mundos individuales involucrados, se ve redefinida y reconfigurada a partir de esa vinculación y correlación funcional. En efecto, siendo todavía cierto el hecho de que la constitución ontológica de los entes mentados está determinada estructuralmente por su presencia fenomenológica como contenido de una vivencia particular de un sujeto concreto, la conexión funcional entre los entes, no sólo de distintas vivencias, sino de distintos mundos individuales, introduce en esa constitución ontológica una *potencialidad hermenéutica* que hace posible trascender semántico-funcionalmente los límites metafísicos de su manifestación fenomenológica concreta y convierte a esos entes en entidades virtuales semánticamente redefinidas una y otra vez en virtud de esa potencialidad funcional. Es decir, gracias a que la naturaleza funcional de los entes, en cuanto *prágmatas*, hace posible esa correlación entre distintos mundos individuales, desde el momento en que la determinada función práctica que un ente presenta para el curso de acción correspondiente determina su constitución ontológica y lo hace ser un ente u otro, la naturaleza metafísica de los entes deja de presentar la estabilidad representacional que reconocíamos en ellos al negarles la interconexión mundana y pasa a ser una naturaleza en continua reconstitución hermenéutica. Los entes, a fin de cuentas, poseen una constitución ontológica u otra en función del modo como los interpretemos. Y esa interpretación exige, en casos como los aquí atendidos, la necesaria referencia a la presencia virtual de esos mismos entes en otros mundos individuales.

Esta tesis, a fin de cuentas, no es nueva en nuestra investigación. A lo largo de este capítulo hemos confirmado reiteradamente la naturaleza fluida y en continua reconstitución de los entes en virtud del carácter operante o funcional del proceso mediante el cual son instituidos. Igualmente, esta correlación funcional entre entes de distintos mundos individuales es, al fin y al cabo, la misma conexión sinérgica y sintética que existe entre los diferentes escorzos de un mismo ente, ya que lo que otorga unidad a esos escorzos y a los entes de distintos mundos es, finalmente, la unidad de la acción que gira en torno a ellos, en este caso la unidad de una acción compartida por varios sujetos. El mismo hecho de que hayamos incluido en el ejemplo a analizar el caso de dos ejemplares distintos de una misma obra literaria perseguía la intención de proyectar esa correlación semántica entre fenómenos entitativos que, siendo múltiples, presentan sin embargo una unidad virtual en función de su sentido. Pues, efectivamente, la misma unidad virtual de sentido que presentan todos los ejemplares existentes de una misma obra literaria (y no sólo de una obra, sino de las mismas palabras que utilizamos al comunicarnos, y de tantos otros ejemplos relacionados con la semántica) es la que presentan los entes intramundanos que son capaces de proyectarse a otros mundos individuales.

Ahora bien, en sentido estricto, la tercera mesa desde la izquierda en la que yo me siento no deja de poseer una constitución ontológica absolutamente dependiente de esta relación entitativa que yo establezco con ella, y, por lo tanto, sigue siendo, en sentido estricto, un ente intramundano específico de «mi mundo». Pero, siendo así, en la medida en que su constitución no es sustancial sino semántico-virtual y dependiente del sentido funcional que cumple en esa relación entitativa, ese ente específico de mi mundo puede proyectarse intermundanamente a otros mundos individuales como *casilla semántica*, de la misma manera que se proyecta a lo largo de mi propia corriente de vivencias para hacer posible un trato estable y continuado con ella, sin dejar de ser en ese proceso un ente necesariamente intramundano.

Se nos permitirá insistir en este punto, dada su importancia teórica para nuestra investigación. No es que la contradicción que supone la conexión entre mundos individuales inconmensurables entre sí haya quedado disuelta. En absoluto puede algo así ser afirmado desde la solución que hemos formulado. Los mundos individuales *permanecen inconmensurables*. No podía ser de otro modo, ya que se trata de una consecuencia lógica de su esencia metafísica. Pero, siendo inconmensurables, esa imposibilidad metafísica de comunicación queda hermenéuticamente superada (aunque no metafísicamente anulada) mediante la proyección virtual del sentido de los entes intramundanos. Los mundos individuales siguen siendo exactamente igual de solipsistas y holistas, y la constitución ontológica de sus entes intramundanos permanece tan absolutamente determinada de forma individual como antes; sin embargo, nosotros aprendemos a vivir en esos mundos y a interpretarlos *como si* fueran mundos compartidos cuyos entes trascendieran metafísicamente las barreras de sus horizontes individuales. El mundo no es compartido, sino que nosotros lo interpretamos epistemológicamente como tal gracias a la posibilidad metafísica abierta por la esencial virtualidad de la constitución ontológica de sus entes.

De nuevo, se trata de la adquisición de una estructura trascendental de funcionamiento de nuestra subjetividad, localizada genéticamente como una etapa de aprendizaje empírico, que, a pesar de tener un origen *a posteriori*, una vez adquirida, presenta un carácter *a priori*. Como, por lo demás, ocurre con todas y cada una de las funcionalidades trascendentales que hemos localizado como pertenecientes a la etapa de gestación de la «síntesis pasiva» en su maduración hacia una «síntesis activa». De ahí la meramente aparente contradicción entre el mundo vivido en la «actitud natural» y el

mundo lógicamente descrito en la «actitud teórica». La necesaria detención que implica esta última provoca que la reflexión sea capaz de adentrarse genéticamente en capas de la subjetividad pasiva que, por su carácter trascendental, pasan objetivamente inadvertidas en el producto de esa construcción trascendental que sirve como objeto intencional de nuestras vivencias en el despliegue fenomenológicamente inmediato de nuestra vida. Por eso el mundo que vivimos naturalmente es el mismo mundo que podemos describir conceptualmente, a pesar de que este último sea individual y el primero, en cambio, un «mundo-de-todos»: ambos son el mismo mundo, y lo que media entre ellos es la aplicación estructural de una condición trascendental de funcionamiento de nuestra subjetividad madura.

Todo ello permite que, finalmente, reelaboremos la primera parte de nuestra definición anterior del concepto metafísico de «mundo» como horizonte de sentido de la existencia humana y contexto trascendental semántico de la aparición de todo lo que «es»⁵¹³, para incluir en ella las nociones de *virtualidad* e *intersubjetividad* que ahora han quedado suficientemente justificadas. De este modo, el mundo, como concepto metafísico, puede por fin ser concebido como horizonte virtual de sentido de la existencia humana *intersubjetiva*.

3.3.2 – La institución del Otro en tanto que sujeto de interacción intersubjetiva como condición de posibilidad de la comunicación de los mundos individuales.

Para que la formulación de esta definición definitiva del concepto de «mundo» suponga, finalmente, el cierre del círculo lógico cuyo despliegue ha supuesto el desarrollo de toda nuestra investigación, hemos de justificar, por último, el segundo requisito que hemos localizado previamente como condición de posibilidad de la interacción entre sujetos que poseen sus correspondientes mundos individuales inconmensurables, consistente en el mismo reconocimiento ontológico de esos sujetos *qua* sujetos, y no como entes intramundanos o *prágmatas*. El análisis y la explicación de esta condición han permanecido implícitamente aceptados a lo largo de toda la argumentación previa. Sin embargo, es necesario que ahora formulemos explícitamente el argumento que justifica tal posibilidad, a fin de que podamos cerrar nuestra investigación de forma completa y legítimamente definitiva.

Lo que genera la dificultad a la que estamos atendiendo es el hecho de que es fenomenológicamente imposible acceder de forma directa a la subjetividad ajena. El egotismo moral es una condición innata en nosotros derivada del solipsismo de nuestra subjetividad: por definición nuestro yo es el único al que tenemos acceso directo, mientras que el yo de todas las personas con las que nos relacionamos resulta fatalmente inaccesible para nosotros. Por eso es necesario romper esa barrera metafísica de algún modo para poder reconocer en el Otro un sujeto semejante a mí, que pueda, en esa medida, interactuar con su mundo y con los entes intramundanos que lo pueblan de la misma manera que yo lo hago con el mío. Sólo si reconozco en el Otro a un sujeto semejante a mí puedo establecer con él las actividades intersubjetivas que hemos comprobado anteriormente como la clave de la correlación intermundana y del establecimiento de un «mundo-de-todos». Esta tarea, aparentemente imposible, se nos revelará no obstante como factible a través de un análisis genético de los diferentes momentos por los que transcurre el establecimiento de las relaciones intersubjetivas.

El Otro, el individuo con el que puedo relacionarme intersubjetivamente de tú a tú, y con el que, en este sentido, puedo establecer relaciones prácticas de colaboración e

⁵¹³ Cfr. *supra*, Capítulo I, apartado 2.1.

interacción, no es aprehensible directamente en un primer momento como sujeto, es decir, como subjetividad activa. Nunca soy consciente originariamente de la existencia de otros seres humanos a mi alrededor simplemente a partir de su presencia en mi entorno; ya que, estrictamente hablando, lo que está presente ante mí de forma inmediata cuando me relaciono con otro sujeto es *su cuerpo como ente intramundano* de «mi mundo». Su cuerpo, su localización material y espacial, pero no él mismo como subjetividad. Si llego a tratar a otro como un individuo con una subjetividad semejante a la mía es porque lo percibo como sujeto en su cuerpo más allá de su pura fenomenalización objetiva.

Cuando atiendo al mundo que me rodea, las entidades presentes en él se manifiestan según la categoría ontológica primaria de *prágmata* u «objetos-de-uso», tal y como hemos afirmado en sucesivas ocasiones, en tanto que aparecen ante mi conciencia como posibles objetos a usar en mi desenvolvimiento práctico; algo, en definitiva, que percibo en la medida en que con ello puedo hacer algo, llevar a cabo alguna acción. Mi mundo entorno se puebla de entes en base a los intereses que puedo o no puedo satisfacer con ellos, hasta el extremo de que el ente de mi mundo circundante que me resulte más desinteresado sólo tendrá existencia para mí como posible referente de la pregunta latente y siempre formulable “¿qué puedo hacer con esto?”. Es precisamente desde esa consideración utilitarista de los entes que yo tomo distancia de los entes de mi mundo entorno. Pues yo soy diferente a ellos en la medida en que yo soy el sujeto de mis acciones, sujeto activo por antonomasia, mientras que ellos son entidades totalmente pasivas, los referentes pasivos de mis acciones. Lo que me define como «*ego corpus*», como subjetividad encarnada y activa, diferente de la mera presencia ontológica de los entes intramundanos, es el hecho reflexivamente constatado de que me experimento como el elemento agente de mis vivencias. Los entes que pueblan mi mundo entorno, en cambio, son, todos ellos, los objetos intencionales de éstas, y por tanto reciben pasivamente mis acciones⁵¹⁴. Sobre ellos recaen los efectos de mis acciones prácticas, y nunca funcionan como los focos activos de mis vivencias, sino como objetos intencionales de éstas. Aunque muchos de esos *prágmata*s de mi mundo entorno poseen ciertamente una actividad propia, como puede ser el movimiento de las agujas del reloj, de las nubes que surcan el cielo o de los animales que me rodean, esa actividad propia no es considerada por mí nunca de modo originario como un foco de acción semejante a mi propia subjetividad, sino como puntos de disyunción a los que puedo encadenar mi propia actividad para prolongarla. Por lo que ninguna de esas actividades que puedo percibir en los entes de mi mundo puede ejecutar jamás la función de ser el elemento agente de alguna de mis vivencias.

Con respecto a los demás sujetos con los que puedo entablar relaciones intersubjetivas ocurre exactamente lo mismo: se insertan en mi mundo circundante, originariamente, como *prágmata*s, esto es, como entidades que pueden servir de medios o fines a mis intereses prácticos. Puesto que percibo originariamente al Otro, al resto de sujetos humanos, a través de sus cuerpos como presencias materiales de mi mundo, y nunca en sí mismos como subjetividades⁵¹⁵. Lo primero que percibimos de los demás sujetos con los que nos relacionamos es su cuerpo, su presencia objetiva, y no su entidad subjetiva. Es cierto que, en nuestro desenvolvimiento maduro diario, esta

⁵¹⁴ Esta diferencia metafísica de constitución ontológica es la que nos forzó a centrarnos, en el Apartado 3.2 de este capítulo, en el proceso de institución de los entes intramundanos, de forma paralela a la institución de la subjetividad y de las vivencias que analizamos en apartados previos.

⁵¹⁵ “Si explanamos lo que yace en la expuesta “apercepción-hombre” unitaria, entonces tenemos que en lo más bajo el cuerpo corporal material (...) es percibido primigeniamente.” HUA IV, II – IV, §43, St. 203 [II – IV, §43, pág. 162].

prioridad de la aprehensión del cuerpo es lógica, y no temporal, ya que desde la madurez de la «síntesis activa» aprehendemos en un mismo fenómeno sujeto y cuerpo. Esto no quita, sin embargo, que podamos reconocer, mediante una reflexión genética, que la aprehensión de la existencia de otro sujeto en mi mundo entorno se fundamenta originariamente en la aprehensión primaria de su cuerpo, hasta el punto de que nunca podríamos llegar a ser conscientes de su existencia subjetiva si no presentase de forma primaria estos fenómenos corporales objetivos.

Ahora bien, de los otros sujetos percibimos originariamente sus cuerpos, pero ellos mismos no *son* sólo sus cuerpos materiales: son sujetos, localizados en sus cuerpos según la misma fórmula de localización que nosotros hemos analizado⁵¹⁶, y que define el concepto de «*ego corpus*» como concepto de un tipo de ser que trasciende la simple ontologización objetiva. Igual que yo reconozco por introspección reflexiva que existen determinadas dimensiones de mi existencia como cuerpo que trascienden la simple presencia material de un cuerpo cualquiera, de la misma manera presupongo que los demás sujetos con los que me relaciono poseen, siendo seres corporales, una dimensión existencial subjetiva que trasciende la presencia objetiva corporal y los convierte en sujetos agentes semejantes a mí.

Aquí radica nuestro problema principal. Uno de los elementos que define a un sujeto es que posee *integridad y autonomía* a la hora de llevar a cabo las acciones que ejecuta. En definitiva, que es capaz de introducir un curso nuevo de acción en el mundo, que posee por sí mismo la capacidad motora y agente de sus vivencias. Me reconozco como un sujeto agente distinto del resto de entidades de mi mundo entorno porque compruebo que el foco de mi acción se encuentra en mí mismo, que yo funciono como el elemento agente de mis vivencias. Las acciones que las entidades materiales de mi mundo llevan a cabo no poseen, en cambio, esta posibilidad, sino que sus actividades, o bien son consecuencias de mi interacción con ellos más o menos próxima, o bien surgen en ellos mismos pero se manifiestan fenomenológicamente ante mí siempre en el polo objetivo y reflejo de mis vivencias, nunca como un elemento agente suyo. Por eso precisamente los denominamos objetos, porque, a pesar de su posible actividad motora, siempre están *ob-yectados* externamente ante nosotros: su ser agente es un «ser-para», nunca un «ser-en-sí».

Desde esta perspectiva, si el Otro se presenta en mi mundo circundante como un cuerpo material con una entidad semejante a la del resto de entes presentes en mi mundo entorno de los que me sirvo, ello significa que puedo en principio servirme de su cuerpo exactamente del mismo modo pragmático que lo hago con el resto de entes; y, por consiguiente, igualmente puedo servirme del Otro como útil mío. De manera que, aparentemente, podría forzar al resto de seres humanos a cumplir los designios de mi voluntad y a seguir fielmente mis órdenes con total legitimidad (metafísica y moral), en la medida en que la relación primera que establezco con ellos es como cuerpos materiales de mi entorno, y no, precisamente, como sujetos agentes y autónomos semejantes a mí.

Como puede comprobarse fácilmente, el punto débil de esta última afirmación reside en que, de hecho, el Otro *no es* simple cuerpo objetivo, no es un simple *prágmata* de mi entorno; sino que, precisamente, es un Otro, es un semejante a mí, por lo tanto un sujeto autónomo como yo, capaz de ejecutar acciones por sí mismo. Éste es justamente el motivo por el que no podemos simplemente servirnos del Otro como si fuera una mesa, una silla o cualquier otro útil material. Todo lo contrario: si el Otro es capaz de ser origen de acción como yo, para poder iniciar una acción compartida con él, un curso

⁵¹⁶ Cfr. *supra* Capítulo III, Apartados 2.1.4 y 3.1.1.

de acción en el que ambos colaboremos, necesito poder reconocer en él a un agente, a un sujeto activo. De lo contrario no estaré relacionándome con él como Otro ni, por tanto, reconociéndolo como tal, sino que me estaré sirviendo de él como medio para mí mismo, limitándome a tratarlo como un ente más de mi mundo del que puedo servirme directamente en la realización de mis proyectos.

Para que algo así sea posible debemos encontrar el modo de percibir lo que precisamente *no se percibe por definición*: la presencia de un sujeto humano en un cuerpo material. Que es precisamente lo que origina nuestro problema: el hecho de que nosotros mismos seamos los únicos agentes a los que podemos fenomenológicamente acceder de modo directo, cuya existencia podemos constatar de forma inmediata, mientras que la existencia de los demás sujetos quede siempre velada tras la percepción objetiva de su cuerpo. La constatación de la existencia de un sujeto agente sólo puede llevarse a cabo referencialmente a nosotros de forma solipsista, mediante introspección en nuestro interior; nunca podemos reconocer esa misma naturaleza agente en los demás de forma inmediata y directa, ya que nunca los percibimos de entrada como tales agentes. Nuestro problema se formula entonces del siguiente modo: ¿cómo podemos llegar a encontrar en los cuerpos de otros que reconocemos en nuestro mundo entorno a sujetos agentes autónomos con los que relacionarnos de forma intersubjetiva y establecer cursos de acción colaborativos, si el reconocimiento de su existencia como tales sujetos nunca es inmediato y original?.

Este propósito de reconocimiento en el Otro de un agente semejante a mí sólo parece poder cumplirse mediante un proceso de proyección que podemos denominar, siguiendo a Husserl, *empatía* [*Einfühlung*]. Entendemos por empatía un fenómeno de proyección semántica que consiste en transferir a una alteridad ontológicamente aprehendida experiencias subjetivas que sólo pueden ser reconocidas mediante introspección solipsista, dotando así a esa alteridad ontológica de una naturaleza subjetiva semejante a la del sujeto que tiene acceso a esas experiencias solipsistas, e instituyéndolo, así, como Otro⁵¹⁷. Según este proceso, yo, como persona capaz de reconocer por introspección una serie de características que me convierten en agente, reconozco en determinados *prágmatas* de mi mundo entorno, verbigracia, los cuerpos de otras personas, ciertos procesos y síntomas fenomenológicamente semejantes a algunos procesos y despliegues que experimento en mí mismo en vinculación con mi dimensión subjetiva. Esto me permite, en virtud del reconocimiento de esa semejanza, identificarme con esos fenómenos, dando pie así a una transferencia hermenéutica de mis propias experiencias solipsistas como sujeto agente a tales entes de mi mundo. Es de este modo como consigo, en último término, reconocer en esos entes a «*ego corpus*» semejantes a mí, a saber: mediante el reconocimiento de la localización en esos entes corporales de un sujeto, tal y como yo estoy ya localizado en este mi cuerpo, cuya existencia no se agota en su existencia objetiva, del mismo modo que la mía no se agota tampoco en mi cuerpo objetivo. Todo lo que experimento en mí mismo como subjetivo puedo aplicarlo hermenéuticamente a esos cuerpos presentes en mi mundo entorno desde el momento en que empatizo con ellos, ya que ese «*empatizar con ellos*» consiste precisamente en dotarlos de una naturaleza subjetiva semejante a la mía.

Pongamos un ejemplo para ilustrar este proceso. Me encuentro en mi despacho sentado en mi mesa y elaborando una serie de documentos. Comparto mi espacio de

⁵¹⁷ “En mi mundo circundante físico encuentro por ende cuerpos, es decir, cosas materiales del tipo de la cosa material “mi cuerpo” constituida en la experiencia solipsista, y (...) empatizo en ellos en cada caso un sujeto-yo con todo lo que le pertenece. (...) Con ello se transfiere a los cuerpos ajenos toda aquella “localización” que ejecuto en los diferentes campos sensoriales.” HUA IV, II – IV, §45, St. 205 [II – IV, §45, pág. 164].

trabajo con otros sujetos que trabajan conmigo y que se encuentran sentados a mi alrededor; pero, siguiendo lo que hemos establecido anteriormente, esos sujetos aparecen en mi mundo entorno originariamente no como tales sujetos agentes, sino como cuerpos materiales, como *prágmata*s semejantes a la grapadora, el ordenador o el archivador que se encuentran en mi mesa. Yo me sirvo de estos objetos indistintamente en mi trabajo sin ningún problema, ya que, en tanto que *prágmata*s, son simples puntos de presa en torno a los cuales gira y se despliega mi acción práctica; en este sentido, no oponen ningún obstáculo serio a mi propósito de convertirlos en piezas y engranajes que hacen posible la realización práctica de lo que me propongo hacer. Sin embargo, en un determinado momento necesito utilizar un subrayador que se encuentra fuera del alcance directo de mis brazos, pero que está justo al lado de uno de los cuerpos humanos que se sientan a mi alrededor. Llevado por el modo práctico y mecánico como me estoy comportando con el resto de los *prágmata*s que me rodean, puedo intentar servirme de ese cuerpo humano del mismo modo utilitarista para alcanzar ese subrayador, empujando uno de sus brazos, como si fuera una palanca, para intentar conseguir que alargue el otro brazo y coja el subrayador que necesito. Sin embargo, evidentemente, tal proceso mecánico no llegaría nunca a producirse. Mi pretensión de servirme de ese cuerpo material como de un *prágmata* más de mi mundo encuentra en él un obstáculo, una resistencia. Y esa resistencia no puede vencerse mediante el ejercicio de una fuerza mecánica mayor, ya que, obviamente, nunca conseguiré que ese sujeto mueva su brazo izquierdo como si fuera una grúa por muy fuerte que empuje su brazo derecho. Esa resistencia a mi proyecto práctico evidencia que ese cuerpo del otro no es un simple *prágmata* más de mi entorno, sino que para poder servirme de ese cuerpo necesito establecer con él una colaboración *de otro orden*, necesito interactuar con él a otro nivel. Por ello, pronuncio las palabras adecuadas: “¿puedes por favor acercarme ese subrayador?” Y, ante esa acción, que no es mecánica, es decir, que no pertenece al orden de los impulsos mecánicos que rigen el mundo físico, sino que se incluye en el espectro ideal propio de una subjetividad agente, ese otro cuerpo lleva a cabo el acto que yo quería que ejecutase. Es decir, finalmente he conseguido servirme de ese cuerpo, he logrado interactuar con él de tal manera que he conseguido que colaborase conmigo en mi propósito práctico; pero para que ello fuera posible he necesitado interactuar con él de un modo completamente diferente a como estaba interactuando con el resto de objetos de mi mesa.

En esa diferencia reside la clave que abre la puerta al reconocimiento de otras subjetividades mediante la empatía. Podemos entender esto analizando en detalle lo que supone el acto simple de pedirle verbalmente a otro sujeto que nos ayude. Cuando hacemos esto, es decir, cuando simplemente hablamos con Otro, estamos interactuando con él a un nivel que trasciende por completo la simple corporalidad objetiva. El acto de pronunciar las palabras “¿puedes por favor acercarme ese subrayador?” es, como causa del movimiento del brazo de esa otra persona, completamente distinto del acto de empujar su brazo hasta que agarre dicho subrayador. En este segundo caso el movimiento de su brazo es una simple prolongación mecánica del impulso ejercido con el mío, y, en este sentido, opera exactamente del mismo modo a como opera una grúa o un gancho. En el primer caso, en cambio, no ha habido ningún impulso o empuje mecánico, no se ha ejercido ninguna fuerza física sobre el cuerpo del Otro, sino que *ha sido el Otro el que ha movido su cuerpo*. Subrayemos este hecho todavía más: el movimiento del brazo del Otro no es el efecto de una acción mecánica producida por mi cuerpo, no es un engranaje más del curso de acción que se origina en mí, porque yo no he efectuado ningún ejercicio de fuerza física en él para conseguir ese movimiento de su brazo. Simplemente he pronunciado unas palabras, y su brazo, casi espontáneamente

podríamos decir, se ha movido, *como si en él residiera un poder de generar un origen de acción idéntico al que experimento en mi propio cuerpo cuando quiero mover mi brazo*. El brazo del Otro ha ejecutado un movimiento que no responde a ninguna causa mecánica exterior a su cuerpo, sino que ese movimiento *se ha originado en su propio cuerpo*, exactamente del mismo modo que mis movimientos se originan en mi cuerpo.

Todo esto significa que, en el simple acto de que el Otro mueva espontáneamente su brazo, reconozco que ese cuerpo no es metafísicamente idéntico al resto de *prágmata*s de mi entorno, sino que presenta una diferencia metafísica determinante frente a ellos. Y esa diferencia es exactamente la misma diferencia que yo mismo experimento, de forma solipsista y por introspección, entre mi cuerpo, como el campo de mi libre «poder-hacer», y el resto de los entes de mi mundo, como aquello con lo que «puedo-hacer». Lo que produce que, de forma igualmente espontánea, reconozca una semejanza entre el cuerpo del Otro y mi propio cuerpo. Dicho de otro modo: este simple reconocimiento produce que aprehenda el cuerpo del Otro, no ya como un mero ente más de mi mundo circundante, pasivo y reflejo, sino como un semejante a mí, precisamente como Otro, y no como un útil más. Abriendo así, por supuesto, la puerta a futuros reconocimientos de semejanza que me permitan completar la aprehensión de la subjetividad del Otro como un semejante a mí en todas las categorías de acciones que podamos establecer de forma colaborativa y compartida: éticas, morales, políticas, sociales, axiológicas, estéticas...

Lo determinante de este proceso empático simple que acabamos de ilustrar reside en que en ningún momento hemos trascendido la pura percepción objetiva del cuerpo del Otro para aprehender directamente su entidad subjetiva. En ningún punto del proceso descrito la percepción ha abandonado el simple fenómeno objetivo de su cuerpo para alcanzar el orden metafísico en el que mi subjetividad entraría en contacto directo con la subjetividad del Otro. Tal cosa no ha ocurrido en absoluto. Más bien lo que ha ocurrido es que en medio de la percepción objetiva se ha reconocido un elemento cuyo sentido ha exigido que nuestra atención trascendiese lo meramente objetivo y alcanzase lo subjetivo. Es decir, en el trato con el Otro ha ocurrido un fenómeno, la resistencia metafísica a servirme de su cuerpo como un *prágmata* más, que me ha obligado a elevarme por encima del simple trato servil con los entes de mi entorno y alcanzar la colaboración práctica con otro agente, semejante a mí, tan capaz como yo de iniciar por sí mismo un curso de acción original. Pero todo ello ha ocurrido en el seno de la pura percepción objetiva de su cuerpo, sin que se haya llevado a cabo en ningún momento una suerte de aprehensión directa de la conciencia del Otro.

Es en este sentido en el que es necesario sostener que el Otro no es percibido, sino instituido por proyección empática; instituido, por supuesto, en «mi mundo» como Otro, y no en el suyo. Pues él ya es sujeto en su propio mundo (de lo contrario no tendría mundo en absoluto y no se daría la situación que estamos analizando), y soy yo el que, desde mi mundo solipsista incomunicable con el suyo, debo reconocerlo como tal sujeto. Por decirlo de este modo, en este proceso de empatía he sido capaz de aprehender al Otro justamente como Otro, como alguien distinto de mí, pero todo ello ha ocurrido estrictamente dentro de mí, dentro de mi conciencia ordinaria de mi mundo entorno. No he abandonado en ningún momento el centro egotista de mi conciencia, no he dejado en ningún momento de ser el sujeto solipsista y metafísicamente egocéntrico que soy en mi trato ordinario con los *prágmata*s de mi entorno; y, sin embargo, la resistencia que el cuerpo del Otro ha ejercido sobre mi intento de servirme de él ha producido que se abra una grieta en mi conciencia solipsista, permitiendo así la entrada de algo que nunca jamás podría por definición entrar en mi conciencia: la alteridad subjetiva, lo Otro, y, más exactamente hablando, el Otro.

En este proceso de empatía en el que he reconocido la existencia de un sujeto en ese cuerpo de mi entorno he aprehendido al Otro como agente, y lo he hecho estrictamente a través de su cuerpo objetivo, pero *no* como simple cuerpo objetivo. Esto es muy importante. Igual que no tomo a mi cuerpo objetivo como un objeto más de mi mundo del que me sirva como órgano de expresión, sino que lo experimento como parte esencial de mí en tanto que «*ego corpus*», del mismo modo aprehendo a otros sujetos como localizados en otros cuerpos objetivos, pero no como *siendo ellos mismos entes*, sino como poseyendo un rango de existencia superior al de la simple corporalidad objetiva. No aprehendo aquí primero un cuerpo y luego un sujeto, como si tuviera que ir más allá del cuerpo para encontrarlo, sino que en el mismo fenómeno de percepción aprehendo una entidad con una *naturaleza metafísica de nivel superior*: aprehendo un sujeto localizado en un cuerpo, aprehendo otro «*ego corpus*». Es decir, gracias al reconocimiento por empatía del «*ego corpus*» que suponen esos cuerpos objetivos de mi mundo puedo transferirles todas las experiencias agentes subjetivas que reconozco en mí mismo mediante introspección, instituyendo así al Otro como Otro en tanto que un semejante a mí.

La empatía que proyecto sobre el cuerpo del Otro supone entonces la recepción por parte de ese cuerpo objetivo de un *sentido subjetivo agente*: al reconocer al cuerpo objetivo como cuerpo de un sujeto le estamos otorgando un sentido agente, que no significa otra cosa distinta del hecho de que lo estamos instituyendo como ente subjetivo en la dimensión metafísica existencial en la que nos reconocemos a nosotros mismos por introspección; dimensión a la cual, por principio, ese cuerpo *no debería pertenecer* originariamente por sus propias características ontológicas objetivas.

Nuestro reconocimiento de la existencia de otros agentes con los que establecer cursos compartidos de acción colaborativa no se lleva a cabo, por lo tanto, mediante la constatación fenomenológicamente directa de su alteridad subjetiva. No percibimos de entrada la existencia del Otro, no hay nada en el fenómeno objetivo del Otro, tal y como es reconocido de entrada, que nos permita reconocerlo como tal de forma intersubjetiva. Por el contrario, somos nosotros los que instituímos al Otro a fuerza de considerarlo como un semejante. De no ser por esa proyección e institución empática del Otro como sujeto él nunca aparecería como tal en mi mundo. Por supuesto, en su propio mundo individual él sería, evidentemente, un sujeto, y para su mundo sería yo quien no constituyese más que una presencia objetiva pasiva. Pero, como su mundo y mi mundo permanecen siempre y necesariamente incomunicables e inconmensurables, de nada sirve que cada uno existamos y funcionemos como núcleos agentes de nuestros propios mundos individuales, si no podemos establecer una correlación semántica virtual entre todos los sujetos que así existimos, solipsísticamente encerrados en nuestros propios mundos egotistas.

Lo que esto significa es que, finalmente, la proyección empática que permite la constitución del Otro presenta las mismas características semánticas y virtuales que la conexión intermundana de los entes. En efecto, del mismo modo que los entes de mi mundo no pueden, por necesidad metafísica, trascender los límites de éste, y, sin embargo, establecen correlaciones semánticas virtuales con entes de otros mundos, de tal manera que esas correlaciones sirven de puente para la conexión intersubjetiva de los mundos individuales en un «mundo-de-todos» compartido, igualmente los distintos sujetos agentes podemos comunicarnos entre nosotros intersubjetivamente y establecer acciones colaborativas compartidas, a pesar de las limitaciones metafísicas de nuestra subjetividad solipsista, en la medida en que nos proyectamos virtualmente a los mundos de otros sujetos y funcionamos en ellos semánticamente como sujetos agentes autónomos. Con lo cual queda, en último término, instituido por completo el «mundo-

de-todos», intersubjetivo y compartido, a partir de subjetividades metafísicamente solipsistas e incommunicables entre sí.

IV – La pasividad trascendental como condición genética de posibilidad lógicamente anterior de la vida subjetiva activa.

En el segundo capítulo de nuestra investigación adoptamos una perspectiva de análisis genético, que ha caracterizado a partir de ese momento todos los futuros análisis, para poder adentrarnos en las profundidades trascendentales de nuestra vida subjetiva y poder comprender adecuadamente en qué momento, bajo qué condiciones, y según qué circunstancias, se llevaba a cabo el cambio de la «actitud natural» a la «actitud teórica» que localizamos al final del primer capítulo como el momento biográfico de aprendizaje que determinaba la existencia de dos conceptos de «mundo», uno lógico y otro fenomenológico o inmediato. Una vez adoptada esa perspectiva genética, comprobamos que las etapas primigenias de formación de nuestra subjetividad se caracterizan esencialmente por una *pasividad*, derivada necesariamente de la naturaleza metafísica idealista de nuestra subjetividad, y de la condición holista y solipsista que ésta generaba en nosotros. Nos servimos entonces del término «síntesis pasiva» para conceptualizar la corriente de vivencias que constituye nuestra subjetividad tal y como ésta se encuentra determinada y se comporta en esos estadios primigenios.

Ahora bien, el hecho de vincular la modalidad pasiva a la síntesis de vivencias muestra ya, como señalamos explícitamente en aquel momento, que este concepto de pasividad no debe ser entendido como opuesto a una actividad en el sentido de un «hacer algo» frente a un «no hacer nada». No se trata de que la «síntesis pasiva» no ejecute acciones, mientras que la «síntesis activa» sí lo haga. Por el contrario, los conceptos de «pasividad» y «actividad», tal y como nosotros los hemos definido y utilizado a lo largo de nuestra argumentación, hacen referencia, no al hecho mismo de llevar a cabo actos subjetivos o no hacerlo, sino al hecho de que la subjetividad que los ejecuta sea capaz de adueñarse activamente de sus actos en tanto que los reconozca como suyos, o, en contra, que no pueda reconocerse en ellos como su elemento agente y, en esa medida, sufra pasivamente sus propios actos como si efectivamente fueran los efectos de causas distintas a ella. Evidentemente, en las primeras etapas biográficas de todo ser humano se dan actos subjetivos continuamente: el bebé y el infante no cesan de actuar, de ejecutar acciones corporales y subjetivas. Sin embargo, al carecer en esas etapas de la necesaria capacidad de reflexión mediante la cual la subjetividad es capaz de atender explícitamente a sus propias vivencias y reconocerse a sí misma como el elemento agente presente en todas ellas, tales actos quedaban confundidos y se perdían en el maremágnum caótico e indiferenciado de una corriente de vivencias cuyos contenidos, tanto los intencionalmente objetivos como los subjetivamente agentes, se diluían y se fusionaban entre sí. La subjetividad, en las primeras etapas de su formación, es incapaz de empoderarse de sus propios poderes, no es consciente de lo que ella es capaz de hacer a pesar de que efectivamente lo haga y no deje nunca de hacerlo. Por eso se trata de una «síntesis pasiva»: los contenidos de las vivencias se sintetizan pasivamente entre sí, sin que exista una voluntad atenta capaz de diferenciarlos y vincularlos activamente desde un adueñarse de su propia potencia cognoscitiva.

De ahí que el salto de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa» se ejecute precisamente en el «momento» en el que la subjetividad, en su reconocimiento de la presencia de «algo-otro» que la limita a través de la experiencia de la resistencia, deviene capaz de reflexión y de autoconsciencia⁵¹⁸. Allí donde la subjetividad es capaz

⁵¹⁸ “La constitución del mundo, por tanto, supone un proceso gradual que, en el comienzo, se caracteriza por la indiferencia entre el lado yoico y el lado no-yoico de la vivencia y que culmina con la diferenciación tanto del sujeto con respecto al mundo como de los objetos dentro de él. Este proceso que

de afirmarse a sí misma, de atender explícitamente a su propio ser como el elemento agente de sus vivencias, la modalidad de la síntesis de la corriente de vivencias se transforma por completo, y éstas pasan de ser pasivamente sintetizadas y relacionadas a ser activamente atendidas, vinculadas, comparadas, contrastadas y, en general, percibidas. Ésta es la particular reformulación del *cogito* cartesiano que la investigación genética inocente y depurada nos exigió realizar. Según esto, el pensamiento activo comienza efectivamente cuando la conciencia es capaz de decir «yo», pero ese autoreconocimiento no proviene de la atención directa y entitativa a una unidad ontológica sustancial del sujeto, sino que consiste en el reconocimiento explícito de su carácter agente, de su constituir el elemento motor de las vivencias, en contraste directo y «bilógico» con aquello que se diferencia epistemológica y metafísicamente del núcleo yoico de la subjetividad por ser «algo-otro» necesariamente distinto de sí.

A pesar del origen empírico y dinámico de este aprendizaje gnoseológico, de la adquisición de esa capacidad de reflexión y del poder de autoconocimiento, el hecho de que la modificación formal introducida en la síntesis de vivencias y en el comportamiento subjetivo por tal aprendizaje tuviera el carácter de una modificación estructural nos llevó a considerar ese proceso como un proceso trascendental, y a los elementos que lo causaban y hacían posible como elementos, verbigracia, trascendentales de nuestra subjetividad. Es decir, reconocimos un origen *a posteriori* de la funcionalidad trascendental *a priori* de nuestra subjetividad. De este modo, la experiencia de resistencia, y la consecuente noción de límite como distinción de eso «algo-otro» que se resiste, el concepto topológico de alteridad como opuesto a una intimidad o mismidad, los conceptos de «yo» y «mundo» como los términos englobantes de todas las vivencias correspondientes a esas regiones de lo externo y lo interno: todos estos conceptos exigieron ser reconocidos como elementos estructuralmente trascendentales del funcionamiento de nuestra subjetividad, en la medida en que el comportamiento activo de ésta requiere de la aplicación sistemática y con validez *a priori* del significado funcional de todos ellos.

Si nuestra investigación se hubiera detenido en este punto, al final del capítulo segundo, una vez descubierta esa estructura trascendental de funcionamiento de nuestra subjetividad madura que supone la noción de límite, podríamos entonces haber sostenido la tesis de que la «síntesis pasiva» y la «síntesis activa», y las correspondientes caracterizaciones de la subjetividad constituida por ellas como subjetividad pasiva y activa, constituyen únicamente dos etapas *temporalmente* localizables en el desarrollo biográfico de todo individuo. En este sentido, la «síntesis pasiva» constituiría, por tanto, una etapa primera de nuestro desarrollo, superada y abandonada en pos de la etapa siguiente, marcada por la actividad atenta y reflexiva de la subjetividad. El carácter genético de nuestra investigación se limitaría, así, al estudio y descripción de una génesis meramente temporal de nuestra subjetividad, mas no lógica.

Sin embargo, el hecho de que tal transición de la «síntesis pasiva» a la «síntesis activa», y la adquisición de las correspondientes estructuras trascendentales de funcionamiento, fueran dependientes de una experiencia corporal, nos obligó a adentrarnos, en este tercer capítulo, en un estudio directo y explícito del ser metafísico de nuestra presencia corporal, con el objetivo de poder completar adecuadamente la descripción metafísica del ser de esa subjetividad que ejecutaba tal transición trascendental. Se trataba, al fin y al cabo, de completar teóricamente el estudio metafísico de nuestra subjetividad que perseguía el segundo capítulo. Y como tal

va de la indiferencia a la diferenciación coincide con el desarrollo progresivo de la intencionalidad; vale decir, con el surgimiento de la actividad a partir de la pasividad.” FP, pág. 29. tod

estudio metafísico se había realizado según una perspectiva genética, en este tercer capítulo aplicamos igualmente esa perspectiva genética al estudio de la experiencia corporal, para así poder atender adecuadamente al modo como la experiencia genéticamente localizada de la resistencia táctil estaba determinada en sí misma por las condiciones metafísicas del ser corporal que la experimentaba. Es decir, era necesario en este punto, a la hora de llevar a cabo ese estudio metafísico del cuerpo propio, mantener la perspectiva genética en el análisis de la experiencia subjetiva, ya que el estudio metafísico del cuerpo propio constituye, en último término, el complemento teórico del análisis genético realizado en el segundo capítulo.

Ahora bien, siendo éste el propósito metodológico inicial de este tercer capítulo, a lo largo de los análisis que contiene hemos encontrado progresiva e ininterrumpidamente sucesivos elementos funcionales de nuestra subjetividad, ahora convenientemente comprendida como «*ego corpus*», y no simplemente como conciencia, que exigen ser reconocidos como poseyendo el mismo carácter trascendental que los elementos anteriormente mencionados localizados en el segundo capítulo. Estos elementos trascendentales que hemos podido localizar a través del estudio metafísico del cuerpo propio son los siguientes: el esquema corporal, la sinergia operante, el «principio de repetición y diferencia», tanto en su versión epistemológica como en su versión metafísica, la unidad corporal y la unidad del mundo, el límite como determinante ontológico de la figura entitativa, los «yo puedo», la dación espacializadora y el consecuente espacio situacional, el carácter operante de toda intencionalidad, la inminencia operante, la unidad semántico-funcional virtual del ente, los horizontes interno y externo de la constitución ontológica del ente, el mundo intersubjetivo y la constitución empática del Otro. Todos estos conceptos remiten a elementos y funciones de nuestra subjetividad que presentan un carácter trascendental exactamente igual que los anteriormente mencionados, a pesar de que todos ellos, como igualmente ocurría con los previos, tienen un origen empírico *a posteriori* debido a que son adquiridos y desarrollados en función del comportamiento dinámico de nuestras vivencias.

El reconocimiento de estos elementos trascendentales vinculados a la naturaleza corporal de nuestra subjetividad introduce una modificación sustancial en el concepto mismo de lo trascendental que impide entender su adquisición como una simple etapa temporal biográfica predicable de la «síntesis pasiva», ya pasada y abandonada en pos de la etapa posterior de madurez de la «síntesis activa». Por el contrario, el reconocimiento de la mayoría de esos elementos trascendentales exige comprender su aplicación trascendental por parte de la subjetividad pasiva como un estadio *lógicamente anterior*, mas no sólo *temporalmente previo*, de *toda etapa biográfica*. Y ello en la medida en que esos elementos tienen un carácter trascendental, no por la constitución metafísica de una suerte de sujeto trascendental que podamos analíticamente reconocer en nosotros, sino porque suponen potencialidades funcionales empíricamente adquiridas cuya aplicación estructural determina directamente la vida subjetiva activa, tanto material como formalmente.

Esto significa que la subjetividad pasiva no remite sólo a una etapa temporalmente primigenia de nuestra biografía, superada por la subjetividad activa y abandonada definitivamente. Todo lo contrario: la subjetividad pasiva constituye *el fundamento lógico trascendental de funcionamiento de toda actividad subjetiva madura*, y como tal se encuentra presente a lo largo de toda nuestra vida subjetiva como la estructura de funcionamiento que hace posible que ésta se despliegue tal y como lo hace.

A lo largo de este capítulo hemos necesitado subrayar una y otra vez como

resultado de nuestros análisis el hecho de que ni el sujeto «*ego corpus*», ni los entes intramundanos con los que se ocupa, ni tampoco el mundo que los engloba a todos ellos como el horizonte de su darse fenomenológico, suponen entidades sustancialmente constituidas y estáticamente considerables. No es posible atender, por ejemplo, a la constitución ontológica de los entes intramundanos desde una perspectiva teórica representacional que pretenda describirla metafísicamente de forma estática, porque su ser es un ser en continua institución, devenir, desarrollo y despliegue. El ser mismo del ser es el devenir, porque todo lo que es presenta un carácter dinámico necesario⁵¹⁹. El ser es producción, *dynamis*, y todo lo que es queda consecuentemente preñado de esa dinamicidad genética. Pues bien, si esto es así, y se cumple igualmente el axioma metodológico de nuestra investigación, según el cual toda afirmación metafísica es lógicamente dependiente del funcionamiento epistemológicamente reconocible de nuestra subjetividad, entonces la consideración dinámica del ser, del ente y del mundo está determinada por una producción constructivista idealista de nuestra subjetividad *perpetuamente ejecutada*, que nunca cesa por ser estructural.

En este sentido, la vida subjetiva madura es posible sólo en la medida en que continua y sistemáticamente se ejecutan los procesos trascendentales de institución y construcción del mundo que caracterizan a la subjetividad pasiva. Poseemos un mundo, podemos atender a los entes intramundanos que lo pueblan, y nos reconocemos como sujetos, gracias a que incesablemente instituimos esas entidades en el estrato lógico fundamental de la pasividad⁵²⁰. El fenómeno, como material innegable de toda actividad subjetiva, nunca es por sí mismo puro ahora, siempre está preñado de una retención y protención semánticas que son ejecutadas en su institución e interpretación en un nivel pasivo, y no activo. La misma percepción actual de todo ente presenta siempre, como hemos visto, una importante dimensión virtual de institución pasiva y comprensión antepredicativa del objeto. La vida atenta del yo, por lo tanto, requiere de un suelo pasivo, en tanto que no activamente tematizable ni volitivamente ejecutable, que hace posible la misma atención tematizadora que la condiciona. El yo no puede dirigirse en absoluto a «algo» si ese «algo» no está pasivamente instituido como tal objeto intencional de forma lógicamente anterior a la vivencia que lo tematiza.

Este hecho explica por qué reiteradamente hemos localizado elementos de nuestra vida subjetiva que presentaban una anterioridad/posterioridad lógica/temporal dependiente de la perspectiva desde la que fueran atendidos. No es, ni más ni menos, que el resultado de la existencia en nosotros de dos estratos lógicos, el de la pasividad y el de la actividad, que están paralela y correlativamente funcionando en todo momento, y que, por tanto, permiten ser igualmente atendidos fenomenológicamente por separado por la conciencia reflexiva. De ahí que pudiéramos encontrar, por ejemplo, una anterioridad lógica en la experiencia metafísica del mundo como solipsista, y una

⁵¹⁹ “¿Cuál es el ser del devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste en devenir? *Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir, como justicia y como ser.” Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, I, p. 28 [Edición española: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, trad. Carmen Artal, pág. 39. “El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia.” *Ibidem*, I, p. 55 [I, pág. 69].

⁵²⁰ “El ámbito de la pasividad debe ser pensado como un campo de diferencias donde las síntesis pasivas operan dando lugar a individuaciones y con ello a un relieve afectante variable.” FP, pág. 190. “Las síntesis pasivas configuran un campo sensible pre-dado dotado de un relieve, cuya topografía se define en virtud de la capacidad de sus unidades para despertar el interés del yo; i.e. de la fuerza con la que llaman su atención. (...) Se configura un vínculo dinámico en cuyos extremos se encuentra el campo pre-dado constituido pasivamente y el yo que se vuelve activamente sobre aquél.” FP, pág. 52.

anterioridad temporal de la experiencia fenomenológica del mundo como intersubjetivo. Allí donde la reflexión explícita lo que lógicamente funciona como el fundamento de la experiencia inmediata es, no sólo comprensible, sino en muchos casos necesario, que se dé esa circularidad lógico-temporal.

De hecho, de todo fenómeno de nuestra vida, y de toda entidad que juegue en ella un papel determinante, podemos encontrar dos descripciones fenomenológicas igualmente válidas aunque contrapuestas entre sí e incluso en ocasiones contradictorias: la descripción pasiva y la activa. La primera se corresponde con la descripción *esencial* de su objeto, en la medida en que formula lo que lógicamente debe ser la esencia de tal entidad en función de su modo de manifestarse. Tal descripción, obviamente, es sólo accesible a la «actitud teórica». La segunda, en cambio, remite al *producto trascendentalmente instituido*. Por eso es el objeto inmediato de la experiencia natural, ya que ésta se dirige necesariamente a lo ya instituido según los fundamentos trascendentales de nuestra subjetividad y nunca puede encontrar inmediatamente algo lógicamente anterior a ellos.

La misma peculiaridad existente en la «actitud natural», consistente en el hecho de que ésta, a pesar de la naturalidad y espontaneidad de su despliegue, maneja un *conocimiento antepredicativo y preteórico del mundo* y de los entes intramundanos, se explica por este principio acerca del origen empírico y biográficamente prolongado de nuestra subjetividad trascendental. Nos hemos referido varias veces a lo largo de nuestra investigación a esa extraña paradoja que constituye el hecho de que, en diferentes contextos, sepamos ciertas cosas que no sabemos que sabemos, y que igualmente existan ciertos conocimientos que poseemos que no permiten, sin embargo, ser explícitamente formulados como tales conocimientos. Podemos manejar perfectamente en la «actitud natural» un conocimiento antepredicativo del mundo, podemos desenvolvemos sin dirigir nuestra atención despierta y activa a los entes y a los proyectos prácticos que con ellos queremos actualizar, simple y llanamente porque todo ese trabajo activo de institución y reflexión *ya se ha realizado* en una etapa genéticamente anterior, y sigue de hecho realizándose de continuo en un nivel pasivo. A cada momento la «síntesis pasiva» elabora y sostiene un complicado sistema de conocimiento preteórico acerca del mundo y de los entes, de su ser, de su significado, de las relaciones que mantenemos con ellos y que ellos mismos establecen entre sí, que permite que realicemos nuestro trato con ellos de forma pretendidamente espontánea. Se trata, sin embargo, evidentemente, de una falsa espontaneidad, de la misma manera que la experiencia fenomenológicamente inmediata no lo es, ni mucho menos.

En la formulación introductoria de los problemas teóricos que nos iban a ocupar a lo largo del primer capítulo insistimos en señalar que, a la hora de conocer el mundo externo, resultaba más determinante poder comprobar cómo llegábamos en general a saber que hay mundo, antes que la demostración misma de que éste exista y de que podamos entrar en contacto con él. En este momento podemos aportarle verdadera profundidad a esta cuestión. Pues, como puede comprenderse fácilmente, la adquisición de un mundo externo, la apertura de la conciencia solipsista y la asimilación de la alteridad como estructura trascendental de la subjetividad, conlleva, semántica y funcionalmente, implicaciones mucho más significativas que el “simple” hecho de poder proyectar hermenéuticamente ciertos contenidos de conciencia a una «extensividad». En el momento de adquirir y asimilar la conciencia del mundo obtenemos, con ello, todo un *complejo entramado de redes semánticas* de significados ontológicos que acompañan al mundo en la medida en que lo constituyen. Esto es algo que pudimos confirmar cuando analizamos el modo como la constitución ontológica de los *prágmata* está determinada por la red de remisiones funcionales existentes entre

todos ellos, que últimamente constituía como tal el mundo. En este sentido, del mismo modo que cada ente que se muestra fenomenológicamente ante nuestra conciencia en la «actitud natural» lo hace dentro de unas coordenadas espacio-semánticas concretas, que lo hacen mostrarse como lo que es y que hacen posible precisamente su aprehensión ontológica, también nuestra apertura a un mundo se realiza siempre desde una cierta estructura semántica pretemática configurada por todos los procesos sintéticos que se ejecutan en un nivel pasivo⁵²¹. Abrirse a un mundo significa entonces no sólo poder reconocer la existencia de «algo-otro», sino, más determinadamente, introducirse en una existencia mundana, con todas las implicaciones ontológicas y semánticas que ello conlleva. Hay una *cultura mundana*, por así decirlo, un conocimiento de cómo es el mundo, de cómo funciona, de qué podemos hacer en él y con qué, que atraviesa la misma estructura trascendental de la alteridad como su complemento semántico, y que se sostiene, reconfigura y reelabora continuamente en el nivel lógicamente previo de la «síntesis pasiva», haciendo posible que la vida de la «actitud natural» evolucione y se adapte a las nuevas experiencias sin dejar de ser, con ello, espontánea, inmediata y antepredicativa⁵²².

Por lo tanto, todo lo que a lo largo de nuestra investigación hemos reconocido como trascendental es constitutivo *per se* de la subjetividad pasiva o de la pasividad de nuestra vida madura. Siendo ésta concebida, en este sentido, como la estructura lógicamente anterior que condiciona y hace posible toda vida activa madura. Las etapas subjetivas dominadas por la pasividad no son sólo etapas temporales, sino lógicas, en la medida en que en ellas el mundo entorno y la propia subjetividad se instituyen metafísicamente como tales en función de las síntesis dinámicas que provocan los propios contenidos de conciencia de las vivencias y las relaciones presentes entre ellos derivadas de su mismo fluir. La «síntesis pasiva» es, en sentido estricto, el conjunto de los hábitos hermenéuticos de institución e interpretación que determinan el modo como vivenciamos los contenidos de nuestras vivencias. Todo ese proceso constructivista, toda la determinación de la realidad metafísica, ocurre en las etapas lógicamente

⁵²¹ “La constitución como génesis trascendental no afecta por tanto a la producción de objetos aislados, sino a la posibilidad de un mundo en el que primeramente algo pueda ser dado y donde algo pueda ser traído a una determinación dadora de sentido.” Almeida, Guido Antonio de, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, pág. 10.

⁵²² Por este motivo nos oponemos radicalmente al rechazo husserliano del concepto de «inconsciente», o de la consideración de los procesos de síntesis pasiva como procesos inconscientes. “Resulta patente que sólo si un acto es consciente en el presente puede ser conservado por la modificación retencional para motivar, eventualmente, el volverse activo del yo.” FP, pág. 87. Por el contrario, si la institución trascendental de mi mundo y de los entes intramundanos no se llevara a cabo pasivamente en un nivel inconsciente de mi vida activa no podría nunca, por ejemplo, recuperar temáticamente entes de mi entorno que no han sido previamente tematizados objetivamente, pero que han sido retenidos como fondo virtual de la atención. La propia unidad virtual de los entes aprehendida en los escorzos exige reconocer que la misma posibilidad de toda relación entitativa está determinada por la existencia de procesos inconscientes de institución de lo ausente actualmente en la percepción, ya que eso actualmente ausente, en algunas ocasiones, no puede por sí mismo ni siquiera darse nunca en acto. De hecho, genéticamente considerado, el acto que genera la atención activa del yo es inconsciente por definición en la medida en que es previo al surgimiento de la conciencia atenta; por lo que toda la etapa biográfica dominada completamente por la «síntesis pasiva» es, literalmente, inconsciente. Si se cumpliera el motivo por el que Husserl rechaza la posibilidad de retenciones y síntesis inconscientes, entonces la subjetividad debería ser necesariamente consciente de sí desde el principio, desde el momento en el que el funcionamiento consciente requiere de la posibilidad de la autoconsciencia para ejecutarse. Pero la simple constatación de todo el proceso pasivo necesario para que se dé esa autoconsciencia, y la correspondiente heteroconsciencia, demuestra que no sólo existen etapas biográficas de la subjetividad efectivamente inconscientes, sino que igualmente todo aquello que se encuentra en el campo funcional de la pasividad es, por definición, y por el propio beneficio de la vida activa, inconsciente.

previas, aunque temporalmente potencialmente paralelas, a la «síntesis activa» autoconsciente, ya que esos hábitos de la «síntesis pasiva» son precisamente los que otorgan el material, el espacio y el horizonte semántico y hermenéutico necesarios para el despliegue de la vida activa de la conciencia

Desde esta perspectiva teórica, es necesario defender que el realismo volitivo, como aptitud filosófica, es, en último término, la única postura metafísica y epistemológica legítima. Ya que es la única que acepta esta institución y construcción trascendental pasiva y estructuralmente progresiva del ser. Todo lo fenomenológicamente dado presenta un aspecto dinámico constructivista determinado por la continua y sistemática construcción de la realidad que lleva a cabo el estrato pasivo de la subjetividad, y por eso la aptitud filosófica que pretenda describir y comprender todo lo que es, desde la perspectiva o categoría cognoscitiva que sea, debe respetar esa naturaleza dinámica de su darse fenomenológico. Si esto no fuera así, si el ser metafísicamente descrito no poseyera una naturaleza en devenir, sino que fuera, como tradicionalmente ha sido considerado y teóricamente exigido, un ser estable y estático, actual, entonces sería posible una aproximación fenomenológica que no presentara ese carácter volitivo-dinámico. Como, en cambio, se comprueba y demuestra fenomenológicamente que el ser es un ser en devenir, con un comportamiento constituyente dinámico, la aptitud filosófica que puede describir metafísicamente y determinar epistemológicamente ese conocimiento es aquella capaz de atenderlo desde una perspectiva que respete legítimamente esa dinamicidad. De ahí que sea necesario adoptar el realismo volitivo fundamentado a lo largo de nuestra investigación como aptitud metodológica de aproximación a cualesquiera cuestiones filosóficas posibles.

CONCLUSIONES

Si el objetivo principal de nuestra investigación era la fundamentación epistemológica y metafísica del realismo volitivo como aptitud filosófica, entonces, según lo expuesto en la misma formulación introductoria de tal objetivo, carece de sentido que aquí exponamos como su conclusión la consecución de tal fundamentación. Pues ésta, antes bien, constituye el mismo desarrollo de toda la investigación, en la medida en que ésta es el producto teórico de su adopción. Es en este sentido en el que la fundamentación perseguida, como ya quedó anticipado en su momento, no es una fundamentación lógica *a priori*, sino *a posteriori* en retrospectiva: es el mismo éxito o fracaso de los productos teóricos obtenidos mediante la adopción del realismo volitivo a la hora de afrontar los problemas nucleares de la filosofía, en nuestro caso el estudio teórico de los tres conceptos centrales de la ciencia metafísica, lo que determina la legitimación del realismo volitivo. Desde esta perspectiva, consideramos, entonces, que ese objetivo ha quedado sobradamente cumplido con el desarrollo de nuestra investigación.

Con todo, a lo largo de ésta hemos formulado una serie de afirmaciones teóricas que, sustentándose en la perspectiva dinámica de ejercicio filosófico que constituye el realismo volitivo fundamentado, dan justo cumplimiento del resto de objetivos formulados para nuestra investigación, referentes al desarrollo mismo de una ciencia metafísica legítima a partir de la comprensión correcta de los conceptos de «mundo», «ente» y «ser», la explicitación de los dos niveles lógicos de funcionamiento de nuestra subjetividad, la génesis empírica de las condiciones trascendentales de ésta, el papel estructuralmente central en ellos del concepto de «mundo» y de la experiencia táctil de resistencia, y su condición encarnada inalienable. Por eso, ofrecemos a continuación, en un conciso y sintético despliegue, la recopilación sumaria de tales afirmaciones. En esta recopilación tales afirmaciones teóricas serán directamente formuladas, en la medida en que, como tales conclusiones, su argumentación demostrativa está presente en el desarrollo de la misma investigación que ellas concluyen.

Estas conclusiones, a su vez, pueden constituir el punto de partida de futuros desarrollos filosóficos, ya se centren éstos en esas mismas temáticas o en otras distintas. Lo cual, finalmente, constituye el verdadero valor de la investigación que aquí hemos realizado. Pues, en tanto que aptitud filosófica, y no ya como sistema teórico cerrado, el realismo volitivo encuentra su máxima utilidad en su aplicación a todos los campos de estudio y reflexión filosóficos posibles. Por lo que esta investigación, siendo la fundamentación de tal aptitud, sirve, en último término, de prolegómeno lógico de cualquier otra futura investigación.

La subjetividad posee una esencia metafísica de inmanencia idealista absoluta, lo que implica que metafísicamente no es posible que algo *sea* si no es en tanto que *contenido* de una conciencia concreta. Dada esa condición idealista absoluta de la subjetividad, de ella se deduce que el ser es *productivo*: el ser se caracteriza como una pura actividad productiva que perpetua e incesantemente está integrando y reconfigurando sus productos según las condiciones dinámicas de su manifestación fenomenológica, constituyendo ésta el mismo acto generativo de todo lo que es. La esencia del ser no es entonces la persistencia, la estabilidad, sino el devenir y la diferencia: devenir es el ser de lo que deviene.

En este sentido, todo conocimiento científico tiene como primera verdad metodológica la posición fenomenológica de su material epistémico: la autopoición de un contenido en su manifestación fenomenológica es siempre un auténtico inicio, con independencia de los juicios posteriores que podamos elaborar sobre ese contenido. Esta

versión corregida del *cogito* es la verdadera legitimación de la posibilidad de una metafísica idealista de corte epistemológicamente realista. En último término, no hay demostración posible de la existencia del mundo externo más allá de su constatación inductiva en los fenómenos de experiencia de una resistencia táctil. Sólo podemos conocer metafísicamente de forma directa que existe «algo-otro»; a partir de ahí su constitución es ontológicamente incalificable en términos directos. Toda la ciencia metafísica se levanta sobre una inducción o creencia: el realismo metafísico es un *sistema idealista* de corte *epistemológicamente realista*.

A la hora de conocer el mundo poseemos un *conocimiento antepredicativo* acerca de él, el que desplegamos cuando nos mantenemos en la «*actitud natural*», que funciona implícitamente por debajo de cualquier trato con la realidad como la condición de posibilidad de éste, en la medida en que ese conocimiento antepredicativo constituye el producto de la institución trascendental del material y del sentido de todo fenómeno. Por eso la reflexión depurada encuentra en los fenómenos de la experiencia natural inmediata un material epistémico que ya estaba dado antes de ella como la *configuración trascendental* de esa experiencia; aunque nosotros no seamos conscientes en ella de la presencia de dicha configuración. Esta diferencia entre el contenido de la experiencia natural y lo que la reflexión encuentra en ella evidencia la existencia de *estructuras hermenéuticas trascendentales* en la subjetividad, que pueden ser explicitadas y descritas mediante el *ejercicio genético* de la «*actitud teórica*».

La vida de la subjetividad es esencial y dinámicamente *volitiva*: la *dynamis* que pone en funcionamiento la motricidad intencional de nuestras vivencias y del flujo general de nuestra vida subjetiva posee la forma de una *pulsionalidad*. Debido a ello, la intencionalidad que arrastra motrizmente a nuestras vivencias es una *intencionalidad operante*, pragmáticamente implicada. En tanto que contenidos de una conciencia que los atiende intencionalmente de esa forma, los entes intramundanos poseen una constitución ontológica determinada por su «*ser-para*», en la medida en que son siempre para una conciencia que se relaciona entitativamente con ellos, y son según la forma de esa relación. La constitución ontológica objetiva o noemática de los entes está así tan determinada por su propia materia ontológica como por el aspecto formal-subjetivo o noético que configura la manifestación fenomenológica de esa materia según la categoría vivencial de la intención que lo atiende. Esto significa que la metafísica que pretende describir esa constitución debe poseer una *perspectiva dinámica* capaz de integrar los elementos diferenciales y en devenir de la determinación ontológica de la constitución de los entes que proceden de nuestro modo de ocuparnos con ellos, y que la metafísica estática tradicional deja de lado.

Según ese determinante «*ser-para*», ente es todo aquello que puede ser atendido tematizadamente en los fenómenos de nuestras vivencias de forma *objetivamente delimitada*, constituyendo esos límites justamente su *forma entitativa individualizadora* según el principio de institución ontológica que determina a lo ente como lo «entre-límites». La conciencia atenta instituye entes representacionalmente uniendo y separando conjuntos de contenidos mediante el establecimiento de límites dinámicos entre ellos. Estos límites no son arbitrarios, sino que se establecen en función de la dinámica propia de los contenidos unidos y separados, estableciendo un *horizonte interno* de potencialidades virtuales que funciona como la regla de coherencia entre ellas en el conjunto total de la unidad entitativa. En este sentido, los entes no se constituyen, sino que se *instituyen*, porque es la propia dinámica de los contenidos de conciencia la que distribuye, configura e instituye los límites entitativos. No es el producto de un yo que constituya lo dado ante él, sino el producto de un automovimiento de lo a sí mismo instituido.

Lo que posibilita esta distinción y distancia en la frontera entre conjuntos de contenidos es el «*principio de la repetición y la diferencia*», que convierte una modalidad dinámica de la manifestación fenomenológica de los contenidos de conciencia en un *hábito hermenéutico de institución ontológica* de sus contenidos. Este principio tiene una *versión epistemológica*, como funcionamiento hermenéutico habitual de la subjetividad, y una *versión metafísica*, como principio de institución ontológica. La presencia absoluta del cuerpo propio en nuestras vivencias es la que genera el campo de toda posible diferenciación ontológica posterior, que funciona como el *horizonte externo* de toda unidad ontológica. Ésta queda instituida entonces a partir del reconocimiento de una *constancia empírica* que determinados conjuntos de conciencia manifiestan en su diferir de un fondo en devenir dentro del campo de diferenciación abierto por la presencia absoluta del cuerpo. Su unidad no es por tanto sustancial, sino hermenéutica: nos habituamos a reunir formal y delimitadamente ciertos conjuntos de contenidos de conciencia en virtud de sus constancias relativas. El ser metafísico del ente es el de un *hábito fenomenológico de comportamiento*, que lo constituye progresiva e indefinidamente en el mismo devenir en el que se proyecta virtualmente su unidad. De ahí que su constitución ontológica deba ser concebida como fluida e imprecisa, en continuo progreso, y no como una constitución sustancial estática y estable. Esta constitución, debido a ese esencial «ser-para», se muestra a través de *escorzos*, que fenomenalizan parcialmente la unidad virtual total ontológica.

En esa dinámica instituyente la unidad ontológica queda instituida según tres direcciones de su manifestación fenomenológica: *verticalmente*, diferenciando su unidad como repetición de un fondo como diferencia, *en profundidad*, confirmando su unidad como repetición en todos sus escorzos, y *horizontalmente*, estableciendo su unidad como repetición en el pasado y en el futuro. En las tres direcciones es la figura del límite la que permite con su constancia dinámica la institución de la unidad ontológica: la frontera o figura ontológica es la *condición de posibilidad de toda unidad ontológica*, porque ella establece la diferenciación de unidades en su contraste con su fondo. Por lo que ningún ente es tal aisladamente: todo ente requiere de un fondo delimitador que determina su ser desde su no-ser.

La condición de posibilidad de la sintetización de escorzos en una unidad ontológica según esa institución dinámica es la *unidad de nuestro curso de acción* en el marco categorial del proyecto práctico con el que nos relacionamos con los entes: la unidad ontológica es un *sistema virtual de percepciones y perspectivas* que funciona como *punto de presa* de un curso de acción. Este sistema, como unidad, se proyecta virtualmente a todo el curso de vivencias como una casilla semántica, lo que nos permite interactuar virtualmente con los entes en vivencias en las que ellos no están actualmente presentes. Lo que hace a su vez posible que percibamos esa totalidad ontológica virtual en el fenómeno actual escorzado es la *inminencia operatoria* esencial de nuestra intencionalidad, que genera una *simultaneidad de la presencia y la ausencia* de los contenidos de conciencia manifestados: todo objeto intencional trasciende semánticamente su presencia actual e incorpora elementos virtuales que sobre él se proyectan sinérgicamente desde todo el curso de vivencias, de manera que el fenómeno actual está semánticamente rebasado por potencialidades virtuales hermenéuticamente proyectadas sobre él.

Los límites de esas unidades entitativas no son espaciales, sino *funcionales*, establecidos según el modo como su misma constitución ontológica responda dinámicamente a nuestro operar con los entes. El ser de los entes presenta un dinamismo ontológico, en tanto que su constitución ontológica está determinada en términos de funcionalidad: los entes son lo que son en tanto que funcionan o no para las

intencionalidades volitivamente motivadas que giran en torno suya como sus puntos de presa. La primera determinación ontológica de los entes es así la de su ser *prágmata*, que incluye tanto su aspecto funcional como el carácter dinámico y volitivo de las vivencias que así los atienden. Su misma constitución ontológica se define dinámicamente en el juego entre su dinámico-volitivo darse a una conciencia como punto de presa y los «para-qué» motivacionales que dirigen las intencionalidades operantes que los atienden, y que generan igualmente una *totalidad de remisiones entre entes* gracias a la cual se configura plenamente su constitución ontológica funcional. De ahí que la constitución ontológica de los entes esté determinada tanto por la *relación entitativa* con la que entramos en contacto con ellos como por el *lugar semántico-funcional* que ocupen en el mundo en virtud de esa relación y en referencia al cuerpo propio como centro neurálgico de esas relaciones. Esa totalidad respeccional que constituye la suma de las remisiones entre los entes en función de los marcos motivacionales de nuestros propósitos prácticos representa, en último término, el mundo de cada sujeto.

Ese mundo es siempre necesariamente *individual* porque se establece como *contexto trascendental semántico de la aparición* de todo aquello que llega a ser en tanto que contenido de conciencia de una subjetividad que funciona como núcleo de ese mundo. Cada mundo individual es *incommensurable* con otros mundos por ser *holística y solipsísticamente* determinado por la conciencia idealista absoluta en torno a la cual se constituye como tal mundo. Sin embargo, la *institución empática del Otro* como un semejante permite una colaboración práctica intersubjetiva que genera una unidad de mundos individuales en un *virtual «mundo-para-todos» compartido y objetivamente estable*. Esta distinción entre los mundos individuales y el «mundo-para-todos» no es una distinción metafísica, sino hermenéutica, generada según una proyección pragmática virtual trascendentalmente condicionada.

A su vez, los entes poseen *presencia intermundana*, a pesar de estar esencialmente reclusos en cada mundo individual, en función de la *proyección virtual de su sentido* en varios mundos, establecida como una interpretación pragmática de una *unidad intermundana virtual* del ente en tanto que punto de presa de una acción colaborativa intersubjetiva: juzgamos que poseen presencia multimundana en virtud de una conexión semántico-funcional entre sus manifestaciones individuales sobre la base de cursos de acción colaborativos.

La distinción «mundo-sujeto» es una distinción *topológica hermenéutica* de vivencias que separa el elemento agente de éstas de su contenido objetivo, distinguiendo hasta dónde somos en ellas y dónde dejamos de ser. La *autoconsciencia* y la *heteroconsciencia* surgen como determinaciones topográficas de vivencias según el modo como éstas son habitual y hermenéuticamente redistribuidas a partir de su reacción a la *intencionalidad trascendente* de lo resistente. Estas regiones no preexisten a la dinámica empírica que genera esa distribución topológica hermenéutica, ni como conceptos epistemológicos ni como entidades metafísicas. Es el eje de disyunción de la dinámica límite de ambas regiones lo que hace posible su conformación metafísica y su reconocimiento epistemológico. La *frontera del cuerpo propio* encarna ese eje, de modo que el esquema corporal, como *síntesis sinérgica de la unidad del sujeto*, funciona como el límite definidor de la figura del mundo, en tanto que determina qué mundo podemos instituir a partir de esas relaciones entitativas.

El espacio del mundo es un *espacio semántico-funcional preñado de sentido*. En él los lugares no preexisten a los entes que los ocupan, sino que están determinados en sus coordenadas funcionales por la constitución ontológica de éstos y por las relaciones que nosotros establecemos con ellos. El cuerpo genera este espacio en una *dación*

espacializadora que despliega un campo de presencia en el que los objetos ocupan un lugar u otro en virtud de la *funcionalidad* que la intencionalidad operante que los atiende les otorgue. Por eso el espacio no es una extensión vacía, sino un espacio situacional-cualitativo constituido por la red entramada de relaciones semántico-funcionales que una conciencia corporeizada mantiene con su mundo. En ese espacio el cuerpo constituye el punto 0 que funciona como *eje de coordenadas* de tales localizaciones espaciales semántico-funcionales. No hay un eje de coordenadas absoluto e independiente de la conciencia según el cual podamos establecer localizaciones y relaciones espaciales de los entes: toda relación espacial entre entes queda virtualmente triangulada respecto del cuerpo de un sujeto como su tercer elemento.

En el conjunto de entes intramundanos el cuerpo no constituye un ente más, sino que forma parte constituyente de la subjetividad. La distinción «cuerpo objeto-cuerpo vivido» no es metafísica, sino *conceptual*, dado que son dos *dimensiones instituyentes* de una misma entidad: «*ego corpus*». La experiencia de la corporalidad sólo es aprehendida allí donde es objetivamente delimitada en su duración interna dentro de los límites del cuerpo objeto, y éstos sólo son instituidos objetivamente como tales en el juego de distinción «interno-externo» que hace posible esa misma experiencia de corporalidad. El cuerpo objeto es la *determinación objetiva externa y representacional* de la *experiencia interna y subjetiva* de la corporalidad: ambos conceptos son co-determinantes del «*ego corpus*» y ninguno puede ser eliminado de su unidad.

En último término, el cuerpo constituye nuestra *pasividad*, pues ésta, como la *dimensión lógica estructural* que incorpora las *condiciones trascendentales del funcionamiento de la subjetividad*, no constituye únicamente la etapa de la «síntesis pasiva» temporalmente previa a la «síntesis activa» madura, sino, antes bien, el fundamento lógico trascendental de funcionamiento de toda actividad subjetiva, y como tal se encuentra presente en todas y cada una de las etapas biográficas de la subjetividad. Las condiciones trascendentales que hacen posible la institución ontológica de los contenidos de conciencia están desde su origen *a posteriori* presentes en todo su proceso indefinido y evolutivo, de manera que, aunque esas condiciones trascendentales, una vez adquiridas, permanecen fijas como categorías, su misma naturaleza de *hábito empíricamente adquirido* produce que continua e indefinidamente estén *reconfigurándose* en función de las nuevas experiencias, incorporando nuevos aprendizajes y reacondicionando el funcionamiento sistemático integral del conjunto en función de ellas.

CONCLUSIONS

If the main objective of our research was the epistemological and metaphysical foundation of volitional realism as a philosophical aptitude, then, according to the same formulation of such objective, it makes no sense for us to present here as its conclusion the attainment of such substantiation. For this, on the contrary, constitutes the same development of this whole research, inasmuch as it is the theoretical product of its adoption. It is in this sense that the pursued substantiation, as previously discussed, is not an *a priori* logical substantiation, but an *a posteriori* one in retrospect: it is the same success or failure of the theoretical products obtained by the adoption of volitional realism in confronting the nuclear problems of philosophy, in our case the theoretical study of the three central concepts of metaphysical science, which determines the legitimization of volitional realism. From this perspective then we consider that this objective has been more than accomplished with the development of our research.

However, throughout this research we have formulated a series of theoretical affirmations that, based on the dynamic perspective of philosophical exercise that constitutes the founded volitional realism, give just compliance to the rest of the objectives formulated for our research, concerning the development of a legitimate metaphysical science based on the correct understanding of the concepts of «world», «entity» and «being», the clarification of the two logical levels of our subjectivity functioning, the empirical genesis of its transcendental conditions, the structurally central role of the concept of «world» and the tactile experience of resistance within them, and its inalienable incarnate condition. For this reason, we offer below, in a concise and synthetic display, the summary compilation of these affirmations. In this compilation such theoretical statements will be directly formulated, insofar as being such conclusions, their demonstrative argumentation is present in the development of the same research they conclude.

These conclusions, in turn, may constitute the starting point for future philosophical developments, whether they focus on the same or different subjects. This, finally, is the true value of the research we have done here. For, as a philosophical aptitude, and no longer as a closed theoretical system, volitional realism finds its maximum utility in its application to all possible fields of philosophical study and reflection. Therefore, this research, being the basis for such aptitude, ultimately serves as a logical preface to any future research.

Subjectivity owns a metaphysical essence of absolute idealistic immanence, which implies that metaphysically it is not possible for anything *to be* except as the *content* of a specific consciousness. Given that absolute idealistic condition of subjectivity, it can be deduced from it that the being is *productive*: the being is characterized as a pure productive activity that is perpetually and incessantly integrating and reconfiguring its products according to the dynamic conditions of its phenomenological manifestation, constituting the same generative act of all that is. The essence of being is not persistence or stability, but becoming and difference: becoming is the being of what becomes.

In this sense, all scientific knowledge has as its first methodological truth the phenomenological position of its epistemic material: the self-positioning of a content in its phenomenological manifestation is always a true beginning, regardless of the subsequent judgments we may make on that content. This corrected version of the *cogito* is the true legitimization of the possibility of an epistemologically realistic idealistic metaphysics. Ultimately, there is no possible proof of the existence of the external world beyond its inductive verification in the experience phenomena of a tactile

resistance. We can only know metaphysically and directly that there is «something-other»; from there onwards its constitution is ontologically indescribable in direct terms. All metaphysical science is built upon an induction or belief: metaphysical realism is an epistemologically realistic idealistic system.

When it comes to knowing the world, we have an *ante-predicative knowledge* about it, which we display when we remain in the «*natural attitude*» that implicitly functions below any dealings with reality as a condition of its possibility, insofar as this ante-predicative knowledge is the product of the transcendental institution of the material and the meaning of every phenomenon. That is why the purified reflection finds in the immediate natural experience phenomena an epistemic material that was already given before it as the *transcendental configuration* of that experience, even though we are not aware of the presence of that configuration within it. This difference between the content of the natural experience and what the reflection finds in it shows the existence of *transcendental hermeneutic structures* in subjectivity, which can be made explicit and described through the *genetic exercise* of the «*theoretical attitude*».

The life of subjectivity is essential and dynamically *volitional*: the *dynamis* that sets in motion the intentional motor of our experiences and of the general flow of our subjective life has the form of a *drivenness*. Because of this, the intentionality that drives our experiences is a *working intentionality*, pragmatically implied. As the contents of a consciousness that intentionally attends them in this way, the intramundane entities possess an ontological constitution determined by their «*for-being*», insofar as they are always for a consciousness that relates entirely with them as a whole, and are in accordance with the form of that relationship. The ontological objective or noematic constitution of the entities is thus determined by their own ontological matter as well as by the formal-subjective or noetic aspect that configures the phenomenological manifestation of that matter according to the experiential category of the intention that attends it. This means that the metaphysics that this constitution seeks to describe must have a *dynamic perspective* capable of integrating the differential elements and in the process of becoming the ontological determination of the constitution of the entities that come from our way of dealing with them, which traditional static metaphysics leaves aside.

According to this determinant «for-being», an entity is everything that can be dealt with thematically in the phenomena of our experiences in an objectively restricted way, these limits constituting precisely their *individualizing entitative shape* according to the principle of ontological institution that determines the entity as the «within limits». Attentive consciousness introduces representative entities by joining and separating sets of contents by means of the establishment of dynamic boundaries between them. These limits are not arbitrary, but are established according to the dynamics of the united and separated contents, establishing an *internal horizon* of virtual potentialities that functions as the rule of coherence among them in the totality of the entity unit. In this sense, entities are not constituted, but *instituted*, because it is the very dynamic of the contents of consciousness that distributes, configures and institutes the entity limits. It is not the product of a self that constitutes what is given before him, but the product of a self-movement of the instituted self.

What places this distinction and distance at the border among sets of contents is the «*principle of repetition and difference*», which converts a dynamic modality of the phenomenological manifestation of the contents of consciousness into a *hermeneutic habit of ontological institution* of its contents. This principle has an *epistemological version*, as the usual hermeneutic functioning of subjectivity, and a *metaphysical version*, as the principle of ontological institution. The absolute presence of one's own

body in our experiences is what generates the field of all possible subsequent ontological differentiation, which functions as the *external horizon* of every ontological unit. This is then instituted from the recognition of an *empirical evidence* that certain groups of consciousness manifest in their differing from a background within the field of differentiation opened by the absolute presence of the body. Their unity is therefore not substantial, but hermeneutic: we are getting used to gathering, formally and finitely, certain sets of contents of consciousness by virtue of their relative evidence. The metaphysical being of the entity is that of a *phenomenological habit of behavior*, which progressively and indefinitely constitutes it in the same progression in which its unity is virtually projected. Hence, its ontological constitution must be conceived as fluid and imprecise, in continuous progress, and not as a substantial, static and stable constitution. This constitution, due to this essential «for-being», is shown through foreshortening, which partially phenomenizes the total ontological virtual unity.

In this instituting dynamics, the ontological unity is instituted according to three directions of its phenomenological manifestation: *vertically*, differentiating its unity as repetition of a background as a difference, *in depth*, confirming its unity as repetition in all its foreshortenings, and *horizontally*, establishing its unity as repetition in the past and in the future. In all three directions it is the figure of the limit that allows, with its dynamic evidence, the institution of the ontological unit: the ontological border or figure is the *condition of possibility of any ontological unit*, because it establishes the differentiation of units in their contrast with their background. Therefore, no entity is as such in isolation: every entity requires a delimiting background that determines its being from its non-being.

The condition of possibility of the synthesis of foreshortenings in an ontological unit, according to this dynamic institution, is the *unity of our course of action* in the categorical framework of the practical project with which we relate to the entities: the ontological unit is a *virtual system of perceptions and perspectives* that functions as a *catch point* of a course of action. This system, as a unit, is virtually projected on the whole course of experiences as a semantic box, which allows us to virtually interact with the entities in experiences in which they are not currently present. What in turn makes it possible for us to perceive this virtual ontological totality in the current foreshortened phenomenon is the essential *operative imminence* of our intentionality, which generates a *simultaneity of the presence and absence* of the expressed contents of consciousness: every intentional object semantically transcends its current presence and incorporates virtual elements that are projected on it synergistically from the entire course of experiences, so that the current phenomenon is semantically surpassed by virtual potentialities hermeneutically projected on it.

The limits of these entitative units are not spatial, but *functional*, established according to the way in which their ontological constitution dynamically responds to our managing of the entities. The being of the entities presents an ontological dynamism, as their ontological constitution is determined in terms of functionality: the entities are what they are insofar as whether they function or not for the willingly motivated intentionalities that revolve around them as their catch points. The first ontological determination of the entities is thus that of their *pragmata* being, which includes both their functional aspect and the dynamic and volitional nature of the experiences that attend them so. Its very ontological constitution is dynamically defined in the game between its dynamic-volitional direction of giving itself to a consciousness as a catch point and the motivational «for-whats» that direct the operating intentions that serve them, and that also generate a *totality of remissions among entities*, thanks to which its functional ontological constitution is fully configured. Hence, the ontological

constitution of the entities is determined both by the *entity relationship* with which we come into contact with them and by the *semantic-functional place* they occupy in the world by virtue of that relationship and with reference to their own body as the nerve centre of those relationships. That totality of involvements that constitutes the sum of the remissions among the entities according to the motivational frameworks of our practical purposes represents, in the end, the world of each subject.

That world is always necessarily *individual* because it is established as the *transcendental semantic context* of the appearance of all that becomes as the content of consciousness of a subjectivity that functions as the core of that world. Each individual world is *immeasurable* with other worlds due to be *holistically and solipsistically* determined by the absolute idealistic consciousness around which it is constituted as such world. However, the *empathetic institution of the Other* as a fellow human being allows for a practical intersubjective collaboration that generates a unity of individual worlds in a *virtual, shared and objectively stable* «for-everyone-world». This distinction among individual worlds and the «for-everyone-world» is not a metaphysical distinction, but a hermeneutical one, generated according to a transcendently conditioned virtual pragmatic projection.

In turn, entities have an *intermundane presence*, even though they are essentially confined to each individual world, based on the *virtual projection of their sense* in several worlds, established as a pragmatic interpretation of a *virtual intermundane unity* of the entity as a catch point for intersubjective collaborative action: we believe that they possess a multimundane presence by virtue of a semantic-functional connection among their individual manifestations on the basis of collaborative courses of action.

The «world-subject» distinction is a *hermeneutic topological* distinction of experiences that separates the agent element from their objective content, distinguishing how far we are in them and how far we cease to be. *Self-consciousness* and *hetero-consciousness* emerge as topographic determinations of experiences according to the way they are habitual and hermeneutically redistributed from their reaction to the *transcendent intentionality* of the resistant. These regions do not pre-exist to the empirical dynamics that this hermeneutic topological distribution generates, neither as epistemological concepts nor as metaphysical entities. It is the axis of disjunction of the boundary dynamics of both regions that makes its metaphysical configuration and epistemological recognition possible. The *frontier of the own body* embodies this axis, so that the corporal scheme, as a *synergic synthesis of the unity of the subject*, functions as the defining limit of the figure of the world, insofar as it determines which world we can institute from these entitative relations.

The space of the world is a *semantic-functional space filled with meaning*. In it, the places do not pre-exist to the entities that occupy them, but they are determined in their functional coordinates by their ontological constitution and by the relations that we establish with them. The body generates this space in a *spatiality dation* that unfolds a field of presence in which the objects occupy one place or another by virtue of the functionality that the operating intentionality that attends them gives them. That is why space is not an empty extension, but a situational-qualitative space constituted by the semantic-functional relationships network that an embodied consciousness maintains with its world. In that space the body constitutes the point 0 that functions as the *coordinate axis* of such semantic-functional spatial locations. There is no absolute and independent axis of coordinates of the consciousness according to which we can establish locations and spatial relations of the entities: every spatial relation among entities is virtually triangulated with respect to a subject's body as its third element.

In the set of intramundane entities the body does not constitute one more entity,

but it is a constituent part of subjectivity. The distinction «objective body-lived body» is not metaphysical, but *conceptual*, since they are two *instituent dimensions* of the same entity: «*ego corpus*». The experience of corporality is apprehended only where it is objectively delimited in its internal duration within the limits of the objective body, and these are objectively instituted only as such in the game of «internal-external» distinction that makes that very experience of corporality possible. The objective body is the *external and representational objective determination* of the *internal and subjective experience* of corporality: both concepts are co-determinants of the «*ego corpus*» and neither can be removed from its unity.

Ultimately, the body constitutes our *passivity*, for it, as the *structural logical dimension* incorporating the *transcendental conditions of the functioning of subjectivity*, does not only constitute the stage of «passive synthesis» temporarily prior to mature «active synthesis», but rather the transcendental logical basis for the functioning of all subjective activity, and, as such, is present in each and every one of the biographical stages of subjectivity. The transcendental conditions that make the ontological institution of the contents of consciousness possible are present from their origin *a posteriori* throughout its indefinite and evolutionary process, so that, although these transcendental conditions, once acquired, remain fixed as categories, their very nature of *empirically acquired habit* produces that they are continuously and indefinitely reconfiguring themselves in function of the new experiences, incorporating new learning and reconditioning the integral systematic functioning of the whole in function of them.

BIBLIOGRAFÍA

- Bibliografía primaria perteneciente a ediciones completas:

- Aristóteles, *Aristotelis Opera. Tomus II: Naturalis Auscultationis Libri VIII*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Academia Regia Borussica, Berolini, 1831 [Edición española: *Física*, Gredos, Madrid, 2008, trad. Guillermo R. de Echandía].

- Bergson, Henri, *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, textes annotés par André Robinet, introd. par Henri Gouhier [Ediciones españolas: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 2006, trad. Juan Miguel Palacios; *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Editorial Cactus, Buenos Aires, trad. Pablo Ires, 2006].

- Berkeley, George, «An Essay towards a New Theory of Vision»; en: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Volume One: Philosophical Commentaries*, Thomas Nelson and Sons Ltd, Toronto, 1948, [ed. by Arthur Aston Luce and Thomas Edmund Jessop](#) [Edición española: *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, trad. Manuel Fuentes Bernot].

- Berkeley, George, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Volume Two*, Thomas Nelson and Sons Ltd, Toronto, 1949, [ed. by Arthur Aston Luce and Thomas Edmund Jessop](#) [Ediciones españolas: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Editorial Gredos, Madrid, 1982, trad. Concha Cogolludo Mansilla; *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, trad. Concha Cogolludo Mansilla].

- Berkeley, George, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Volume Four: De motu with an english translation*, Thomas Nelson and Sons Ltd., Toronto, 1951, [ed. by Arthur Aston Luce and Thomas Edmund Jessop](#) [Edición española: *Acerca del movimiento*, Escolar y Mayo, Madrid, 2009, trad. Ana Rioja Nieto].

- Biran, Maine de, *Œuvres de Maine de Biran. Accompagnées de notes et d'appendices. Tome XIV: Nouveaux essais d'anthropologie*, publiées avec le concours de L'Institut de France (Fondation Debrousse et Gas) et du Centre National de la Recherche Scientifique par Pierre Tisserand, Presses Universitaires de France, Paris, 1949 [Edición española: *Nuevos ensayos sobre antropología; seguidos de Nota sobre la idea de la existencia y Últimos fragmentos*, Sígueme, Salamanca, 2004, trad. Juan Padilla].

- Brentano, Franz, *Sämtliche veröffentlichte Schriften. Band 1: Psychologie von empirischen Standpunkt*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 2008, herausgegeben von Thomas Binder und Arkadiusz Chrudzinski [Edición española: *Psicología desde un punto de vista empírico*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, trad. José Gaos].

- Condillac, Étienne Bonnot de, *Œuvres philosophiques de Condillac. Volume 1: Traité des sensations*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, [texte établi et prés. par Georges LeRoy](#) [Edición española: *Tratado de las sensaciones*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1963, trad. Gregorio Weinberg].

- Descartes, René, *Œuvres VI: Discours de la méthode & essais*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1903, publiées par Charles Adam & Paul Tannery [Edición española: *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, trad. Risieri Frondizi].

- Descartes, René, *Œuvres VII: Meditations de Prima Philosophia*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1903, publiées par Charles Adam & Paul Tannery [Edición española: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, trad. Vidal Peña].

- Descartes, René, *Œuvres IX: Meditations et Principes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1903, publiées par Charles Adam & Paul Tannery [Edición española: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, trad. Vidal Peña].

- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften. Band V: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht“, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957 [Edición española: «Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior»; en: Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, trad. Eugenio Imaz].

- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke. Bänden 2-3: Die Traumdeutung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1999, herausgegeben von Anna Freud [Edición española: *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres].

- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke. Band 11: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1999, herausgegeben von Anna Freud [Edición española: *Introducción al psicoanálisis*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres].

- Freud, Sigmund, [*Gesammelte Werke. Band 13: Jenseits des Lustprinzips; Massenpsychologie und Ich-Analyse; Das Ich und das Es*](#), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1999, herausgegeben von Anna Freud [Ediciones españolas: *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres; *El yo y el ello*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid].

- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke. Band 14: Das Unbehagen in der Kultur, Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1999, herausgegeben von Anna Freud [Edición española: *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid].

- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke. Band 16: Abriss der Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1999, herausgegeben von Anna Freud [Edición española: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid].

- Gurwitsch, Aron, *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Volume III: The field of Consciousness: Theme, Thematic Field and Margin*, Springer, London, 2010, edited by Richard M. Zaner and Lester Embree [Edición española: *El campo de la conciencia: un análisis fenomenológico*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, trad. Jorge García-Gómez].

- Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden. Band 3: Phänomenologie des Geistes*, Auf d. Grundlage d. Werke von 1832 - 1845 neu ed. Ausg., Suhrkamp,

Frankfurt am Main, 1970 [Edición española: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, trad. Wenceslao Roces].

- Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden. Bänden 5-6: Wissenschaft der Logik*, Auf d. Grundlage d. Werke von 1832 - 1845 neu ed. Ausg., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003-2004 [Edición española: *La ciencia de la lógica*, Volúmenes I y II, Abada, Madrid, 2011-2015, trad. Félix Duque].

- Hegel, W. G. F., *Werke in zwanzig Bänden. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Auf d. Grundlage d. Werke von 1832 - 1845 neu ed. Ausg. , Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004 [Edición española: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhesa, Barcelona, 1988, trad. Luis Verma].

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 2: Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Edición española: *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, trad. Jorge Eduardo Rivera C.].

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 5: Der Ursprung des Kunstwerkes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Edición española: «El origen de la obra de arte»; en: Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte].

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Edición española: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, trad. Juan José García Norro].

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Band 29/30: Die grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann [Edición española: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, trad. Alberto Ciria].

- Hume, David, *The philosophical Works of David Hume. Vol I-II: Treatise of Human Nature*, Little, Brown and Company, Boston, 1854 [Edición española: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2014, trad. Félix Duque].

- Hume, David, *The philosophical Works of David Hume. Vol IV: An Inquiry concerning the Human Understanding*, Little, Brown and Company, Boston, 1854 [Edición española: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Ediciones Istmo, Tres Cantos, 2004, trad. Vicente Sanfélix Vidarte y Carmen Órs Marqués].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band I: Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, 1950, herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser [Edición española: *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, trad. Miguel García-Baró].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1950, herausgegeben von Walter Biemel [Edición española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro I: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, trad. José Gaos].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, 1952, herausgegeben von Marly Biemel [Edición española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, trad. Antonio Ziri6n Q.].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, herausgegeben von Marly Biemel [Edición española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro III: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 2014, trad. Luis E. Gonz6lez].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band VI: Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954, herausgegeben von Walter Biemel [Edición española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, trad. Julia V. Iribarne].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XI: Analysen zur passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, 1966, herausgegeben von Margot Fleischer.

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivit6t. Dritter Teil: 1929-1935*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, herausgegeben von Iso Kern.

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XVI: Ding und Raum*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, herausgegeben von Ulrich Claesges.

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XIX: Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984, herausgegeben von Ursula Panzer [Edición española: *Investigaciones l6gicas*, Alianza Editorial, Madrid, 2011].

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XXXI: Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/1921*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000, herausgegeben von Roland Breuer.

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XXXIII: Die bernauer Manuskripte 6ber das Zeitbewusstsein*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar.

- Husserl, Edmund, *Husserliana. Band XXXIV: Transzendentes Idealismus*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, herausgegeben von Sebastian Luft.

- Husserl, Edmund, *Husserliana Dokumente. Band III: Briefwechsel. Teil 5: Die Neukantianer*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, herausgegeben von Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann.

- Jung, Carl Gustav, *Gesammelte Werke. Band 4: Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, Walter, D6sseldorf, 1995, herausgegeben von Marianne Niehus-Jung [Edición española: *Teoría del psicoan6lisis*, Plaza & Janes, Barcelona, 1972, trad. F. Oliver Brachfeld].

- Kant, Immanuel, «Der einzig m6gliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes»; en: *Werke in sechs Bänden. Band I: Vorkritische Schriften bis*

1768, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1960, herausgegeben von Wilhelm Weischedel [Edición española: *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989, trad. José María Quintana Cabanas].

- Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden. Band II: Kritik der reinen Vernunft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1956, herausgegeben von Wilhelm Weischedel [Edición española: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988, trad. Pedro Ribas].

- Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden. Band III: Was heisst sich im Denken orientieren*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1959, herausgegeben von Wilhelm Weischedel [Edición española: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, trad. Carlos Correas].

- Kant, Immanuel, *Werke in sechs Bänden. Band V: Kritik der Urteilskraft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1957, herausgegeben von Wilhelm Weischedel [Edición española: *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2011, trad. Manuel García Morente].

- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe, Philosophische Schriften. Vierter Band: Discours de métaphysique*, Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle Hannover der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen beim Leibniz-Archiv der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover, Akademie Verlag, Berlin, 1999 [Edición española: *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, trad. Julian Marías].

- Locke, John, *The Works of John Locke. Vol. I-II: An Essay concerning human understanding*, Scientia Verlag Aalen, 1963 [Edición española: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, trad. Edmundo O'Gorman].

- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke. Band 1: Die Geburt der Tragödie*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 2003, herausgegeben von Giorgi Colli und Mazzino Montinari [Edición española: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual].

- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke. Band 4: Also sprach Zarathustra*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 2004, herausgegeben von Giorgi Colli und Mazzino Montinari [Edición española: *Así habló Zarathustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual].

- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke. Band 5: Zur Genealogie der Moral*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 2007 [Edición española: *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual].

- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke. Band 6: Götzen-Dämmerung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2004, Herausgegeben von Giorgi Colli und Mazzino Montinari [Edición española: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, trad. Andrés Sánchez Pascual].

- Ortega y Gasset, José, *Obras completas. Tomo V: Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1994.

- Ortega y Gasset, José, *Obras completas. Tomo VII: Qué es filosofía*, Alianza, Madrid, 1997 (Las referencias incluidas en el texto pertenecen a la edición separada de Ediciones Austral, Abril, 2012).

- Platón, *Platonis Opera, 3: Euthydemus*, [recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet](#), Oxford University Press, Oxford, 1987 [Edición española: *Diálogos II*, «Eutidemo», Gredos, Madrid, 2008, trad. F. J. Olivieri].

- Spinoza, Baruch, *Opera. Bd. II: Ethica Ordine Geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta, in quibus agitur*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1924-1987, herausgegeben von Carl Gebhardt [Edición española: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, trad. Vidal Peña].

- Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe. Band 1: Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, neu durchges. von Joachim Schulte [Edición española: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 2003, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines].

- Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe. Band 8: Über Gewißheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014 [Edición española: *Sobre la certeza*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, trad. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga].

- Bibliografía primaria:

- Arendt, Hannah, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958 [Edición española: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2016, trad. Ramón Gil Morales].

- Brentano, Franz, *Vom Dasein Gottes*, Meiner, Hamburg, 1968 [Edición española: *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979, trad. Antonio Millán-Puelles].

- Brun, Jean, *La Main et l'Esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 1963 [Edición española: *La mano y el espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, trad. Aurelio Garzón del Camino].

- Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Lés Éditions de Minuit, Paris, 1972/1973 [Edición española: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2010, trad. Francisco Monge].

- Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, herausgegeben von Medard Boss [Edición española: *Seminarios de Zollikon*, Red Utopía, México, 2007, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez].

- Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963 [Edición española: *La esencia de la manifestación*, Sígueme, Salamanca, 2015, trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte].

- Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965 [Edición española: *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología biraniana*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, trad. Juan Gallo Reyzábal].

- Henry, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, Éd. du Seuil, Paris, 2000 [Edición española: *Encarnación: Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, trad. Gorca Fernández y Roberto Ranz].
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Claassen Verlag Hamburg, Hamburg, 1948 [Edición española: *Experiencia y juicio*, México Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, trad. Jas Reuter].
- James, William, *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*, Harvard University Press, Cambridge, 1978 [Edición española: *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, trad. Santos Rubiano, corr. Juan Carlos Mougán].
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984 [Edición española: *Totalidad e Infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, Daniel E. Guillot].
- Lévinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existent*, Paris, Urin, 2004 [Edición española: *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2007, trad. Patricio Peñalver].
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris, 1945 [Edición española: *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984, trad. Jem Cabanes].
- Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953 [Edición española: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976, trad. Enrique Alonso].
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1975 [Edición española: *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Centro de estudios Psicológicos, Buenos Aires, 1969, trad. Irma Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola].
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail*, Gallimard, Paris, 1979 [Edición española: *Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de trabajo*, Seix Barral, Barcelona, 1970, trad. José Escudé].
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson; notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947 - 1948)*, Vrin, Paris, 1997 [Edición española: *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson: apuntes del curso de Maurice Merleau-Ponty en la École Normale Supérieure (1947-1948) tomados y redactados por Jean Deprun*, Encuentro, Madrid, 2006, trad. María Ayuso Díez].
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 2002 [Edición española: *El ojo y el espíritu*, Paidós, Barcelona, 1986, Jorge Romero Brest].
- Millán Puelles, Antonio, *La estructura de la subjetividad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1967.
- Moore, G. E., «Proof of an external World»; en: Moore, G. E., *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1959 [Edición española: «Prueba del mundo externo»; en: Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, trad. Javier Muguerza].
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Métailié, Paris, 1992 [Edición española: *Corpus*, Arena Libros, Madrid, 2003, trad. Patricio Bulnes].

- Russell, Bertrand, *Human knowledge: its scope and limits*, Allen & Unwin, London, 1976 [Edición española: *El conocimiento humano*, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, trad. Néstor Míguez].

- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Presses Universitaires de France, París, 1943 [Edición española: *El ser y la nada*, Losada, Madrid, 1989, trad. Juan Valmar].

- Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego et Conscience de soi et connaissance de soi*, Vrin, París, 2003 [Edición española: *La trascendencia del Ego. Esbozo de una descripción fenomenológica*, Editorial Síntesis, Madrid, 1988, trad. Miguel García-Baró].

- Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2018 [Edición española: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1989, trad. José Gaos].

- Schilder, Paul, *The image and appearance of the human body: studies in the constructive energies of the psyche*, New York International Universities Press, New York, 1970 [Edición española: *Imagen y apariencia del cuerpo. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*, Paidós, Buenos Aires, 1958, trad. E. Loedel].

- Searle, John, *Mind, brains and science*, Harvard University Press, Cambridge, 2003 [Edición española: *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 2001, trad. Luis Valdés].

- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

- Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

- Bibliografía secundaria:

- Aguirre, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion: zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970.

- Alexander, Peter, *Ideas, qualities and corpuscles: Locke and Boyle on the external world*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

- Alloa, Emmanuel, *La résistance du sensible: Merleau-Ponty, critique de la transparence*, Kimé, París, 2007 [Edición española: *La resistencia de lo sensible: Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, trad. Viviana Ackermann].

- Almeida, Guido Antonio de, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972.

- Alonso, Marcelo; Valk, Henry, *Mecánica cuántica. Fundamentos y aplicaciones*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, trad. Lucía Santamaria et al.

- Angelino, Lucia, "L'a priori du corps chez Merleau-Ponty"; en: *Revue Internationale de Philosophie*, N° 244, 2008/2, 167-187.

- Antonelli, Mauro, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Alber, Freiburg-München, 2001.

- Aquila, Richard E., *Intentionality: A Study of Mental Acts*, Pennsylvania State University Press, University Park-London, 1977.
- Ardley, Gavin, *Berkeley's renovation of philosophy*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.
- Arenas, Luis, *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Arias Muñoz, J. Adolfo, *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*, Editorial Fragua, Madrid, 1975.
- Ayers, Michael, *Locke*, (2 Vols.) Routledge, London, 1991.
- Baldwin, Thomas, *Reading Merleau-Ponty: on phenomenology of perception*, Routledge, Abingdon, 2007.
- Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.
- Barbaras, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique, Paris, 2008 [Edición española: *Introducción a una fenomenología de la vida: intencionalidad y deseo*, Encuentro, Madrid, 2013, trad. Jesús María Ayuso Díez].
- Bartels, Martin, *Selbstbewußtseins und Unbewußtes. Studien zu Freud und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1976.
- Bech, Josep Maria, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- Benitez, Antonio, "El concepto de intencionalidad en Brentano"; en: Fernández Moreno, Luis (Ed.), *Ensayos sobre lenguaje, naturaleza y ciencia*, Compañía española de Reprografía y Servicios S.A., Madrid, 2007.
- Bennet, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford University Press, Oxford, 1971 [Edición española: *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, Ed. UNAM, México, 1988, trad. José Antonio Robles].
- Bernet, Rudolph; Denker, Alfred; Zaborowski, Holger (Hrsg.), *Heidegger Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*, Karl Alber, Freiburg, 2012.
- Bianca, Giuseppe, *La credenza come fondamento dell'attività pratica in Locke e in Hume*, Cedam, Padova, 1950.
- Biemer, Walter, *Le concept du monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Paris, 1950.
- Bonomi, Andrea, *Esistenza e struttura saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano, 1967.
- Brena, Gian Luigi, *La struttura della percezione: studio su Merleau-Ponty*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1969.
- Bueno, Gustavo, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972.
- Bueno Espinosa, Miguel Ángel, "El papel del principio del placer y del principio de la realidad en la formación de la subjetividad racional"; en: *Éndoxa: Series filosóficas*, N° 36, 2015, 195-212.

- Bueno Espinosa, Miguel Ángel, “Circunstancia y lugar o sujeto y espacio en la filosofía de Nishida Kitarô”, *Mephisto*, Nº 5, 2009, 8.
- Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, UNAM, México, 1994.
- Celms, Theodor, *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften 1928-1943*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993 [Edición española: *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Revista de Occidente, Madrid, 1931, trad. José Gaos].
- Chappell, Vere (Ed.), *The Cambridge companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Chisholm, Roderick M. (Ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, New York, 1960.
- Chisholm, Roderick M., “Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional”; en: Lee, E. N.; Mandelbaum, M. H. (Eds), *Phenomenology and Existentialism*, Hopkins Press, Baltimore, 1967, 1-23.
- Christoff, Daniel, *Husserl ou le retour aux choses*, Seghers, Paris, 1966 [Edición española: *Husserl o el retorno a las cosas*, Edaf, Madrid, 1979, trad. Isidro Gómez Romero].
- Chrudzimski, Arkadiusz, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Chrudzimski, Arkadiusz, *Intentionalität, Zeibewusstsein und Intersubjektivität: Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*, Ontos Verlag, Frankfurt am Main, 2005.
- Cimino, Antonio, *Phänomenologie und Vollzug: Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- Colette, Jacques (et al.), *Maurice Merleau-Ponty: le psychique et le corporel*, Aubier, Paris, 1988.
- Courtine, Jean-Françoise, *Heidegger et la phénoménologie*, Librairie Philosophique, Paris, 1990.
- Courtine, Jean-Françoise (Ed.), *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du "Dasein"*, Librairie Philosophique, Paris, 1996.
- Creery, Walter E. (Ed.), *George Berkeley: critical assessments*, (3 Vols.) Routledge, London, 1991.
- Crowell, Steven Galt, *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 2001.
- Crowell, Steven; Malpas, Jeff, *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford, 2007.
- Degener, Alfons, *Dilthey und das Problems der Metaphysik: Einleitung zu Einer Darstellung des Lebensphilosophischen System*, Ludwig Rohrscheid Verlag, Bonn, 1933.
- Deleuze, Gilles, *Empirisme et Subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953 [Edición española: *Empirismo y subjetividad*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2002, trad. Hugo Acevedo].

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992 [Edición española: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, trad. Carmen Artal].
- Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990 [Edición española: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2015, trad. Javier Bassas Vila].
- Diaz, Carlos, “El “il y a” de Emmanuel Levinas”; en: *Quaestiones Disputatae*, Nº 11, 2012, 85-106.
- Drummond, John J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.
- Duchesneau, François, *L'empirisme de Locke*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Eley, Lothar, *Die krise des apriori in der transzendentalen phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962.
- Enders, Markus, *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999.
- Escribano López, Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Prohom, Cabrils, 2004.
- Escudero, Jesús Adrián (Ed.), *Studia Heideggeriana. 5: Heidegger-Husserl*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, Buenos Aires, 2014.
- Figal, Gunter, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992.
- Figal, Gunter (Hrsg.), *Heidegger Lesebuch*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.
- Figal, Gunter; Gander, Hans-Helmuth (Hrsgn.), *Heidegger und Husserl: neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation*, Teilen 1 und 2, Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.
- Flew, Antony, *Hume's philosophy of belief: a study of his first "Inquiry"*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961.
- Follesdal, Dagfinn, “The Lebenswelt in Husserl”; en: Haaparanta, Leila; Kusch, Martin; Niiniluoto, Ilkka (Eds.), *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, Academic Bookstore, Helsinki, 1990.
- Forstrom, K. Joanna S., *John Locke and personal identity: immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy*, Continuum International, London, 2010.
- Fressin, Augustin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1967.

- Funke, Gerhard, *Zur transzendente Phänomenologie*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1957.
- Galimberti, Umberto, *Diccionario de psicología*, Siglo XXI, México, 2002, trad. María Emilia G. de Quevedo.
- Gallagher, Shaun, "Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification"; en: *The Journal of Mind and Behavior*, N° 7/4, 1986, 541-554.
- Gander, Hans-Helmuth, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.
- Gaos, José, *La crítica del psicologismo en Husserl*, La Académica, Zaragoza, 1933.
- García Canclini, Nestor, *Epistemología e historia: la dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, UNAM, México, 1979.
- Gethmann, Carl Friedrich, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen*, de Gruyter, Berlin, 1993.
- Gethmann-Siefert, Annemarie; Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- Gillespie, Daniel T., *Introducción a la mecánica cuántica*, Editorial Reverte, Barcelona, 2002, trad. Julián Fernández Ferrer.
- Gómez Delgado, José María, *La realidad del sentido: interpretación, normatividad y fenomenología en Heidegger y Zubiri*, Comares, Granada, 2015.
- González Gallego, Agustín, *Locke: empirismo y experiencia*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1973.
- Görland, Ingrid, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- Greisch, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Les Editions du Cerf, Paris, 2000.
- Grunewald, Bernhard, *Der phänomenologische Ursprung des Logischen: eine kritische analyse der phänomenologischen grundlegung der logik in Edmund Husserls "Logischen Untersuchungen"*, Henn, Kastellaun, 1977.
- Gurwitsch, Aron, «A non-egological conception of consciousness»; en: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966.
- Halda, Bernard, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, Lettres Modernes, Paris, 1966.
- Hartmann, Nicolai, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964.
- Heffernan, George, *Am anfang war die logik: hermenutische abhandlungen zum ansatz der formalen und transzendentalen logik von Edmund Husserl*, Grüner, Amsterdam, 1988.
- Heidsieck, François, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

- Held, Richard; Hein, Alan, "Movement-produced Stimulation in the Development of Visually Guided Behavior"; en: *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, N° 56, 1963, 872-876.
- Hermann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Hinämaa, Sara; Harlino, Mirja; Miettinen, Tino (Eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, New York, 2014.
- Holenstein, Elmar, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis bei E. Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972.
- Huang, Wen-Hong, *Der transcendental-phänomenologische Idealismus. Eine Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Edmund Husserls „Cartesischen Meditationen“ und Eugen Finks Umarbeitung*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998.
- Hübner, Alfred W. E., *Existenz und sprache: überlegungen zur hermeneutischen sprachauffassung von Martin Heidegger und Hans Lips*, Duncker und Humblot, Berlin, 2001.
- Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- Jacquette, Dale (Ed.), *The Cambridge companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Jansen, Paul, *Edmund Husserl. Werk und Wirkung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2008.
- Jaran, Françoise (Ed.), *De la metafísica a la antropología: reinterpretao el dualismo de Descartes*, Pre-Textos, Valencia, 2014.
- Jay, Martin, *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century French thought*, University of California Press, Berkeley, 1993 [Edición española: *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Akal, Madrid, 2007].
- Judovitz, Dalia, *Subjectivity and representation in Descartes: the origins of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Katkov, George, *Bewusstsein, Gegenstand, Sachverhalt: eine Brentanostudie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1930.
- Kent, O. T., "Brentano and the Relational View of Consciousness"; en: *Man and World*, N° 17, 1984, 19-51.
- Khalilizand, Mansooreh, *Phänomen Leib. Phänomenologie der Leiberführung bei Edmund Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2017.
- Kochelmans, Joseph J. (Ed.), *A Companion to Martin Heideggers "Being and Time"*, Centre for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Boston, 1986.
- Kraft, Julius, *Von Husserl zu Heidegger, Öffentliches Leben*, Frankfurt am Main, 1957.

- Kühn, Rolf, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1998.
- Kwant, Remy C., *From phenomenology to metaphysics: an inquiry into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1966.
- Lauer, Quentin, *Phénoménologie de Husserl: essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- Lefevre, Michel, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie: du corps, de l'être et du langage*, Librairie Klincksieck, Paris, 1976.
- Lefevre, Roger, *La bataille du "Cogito"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
- Lefevre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
- Lennon, Thomas M., *The Battle of the Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Loidolt, Sophie, *Anspruch und Rechtfertigung: eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phaenomenologie Edmund Husserls*, Springer, Dordrecht, 2009.
- López Ibor, Juan José, y López-Ibor Aliño, Juan José, *El cuerpo y la corporalidad*, Gredos, Madrid, 1974.
- Lozano Díaz, Vicente, *Hermenéutica y fenomenología: Husserl, Heidegger y Gadamer*, Edicep, Valencia, 2006.
- Luce, A. A., *Berkeley's Immaterialism: a commentary on his "A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge"*, T. Nelson and Sons, London, 1945.
- Luce, A. A., *The dialectic of immaterialism*, Hodder and Stoughton, London, 1963.
- Luft, Sebastian; Overgaard, Soren (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, Wiltshire, 2012.
- Maccann, Christopher, *Presence and coincidence: the transformation of transcendental into ontological phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
- MacDonald, Paul S., *Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings*, State University of New York Press, Albany, 2000.
- Madison, Gary Brent, *La phénoménologie de Merleau-Ponty: une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, Paris, 1973.
- Maier, Willi, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Max Niemeyer, Tübingen, 1964.
- Mall, Ram Adhar, *Experience and reason: the phenomenology of Husserl and its relation to Hume's Philosophy*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Martin, C. B.; Armstrong, D. M., *Locke and Berkeley: a collection of critical essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1968.

- Martínez Liébana, Ismael, *Tacto y objetividad: el problema en la psicología de Condillac*, ONCE, Madrid, 1996.
- Martínez Liébana, Ismael, *El problema del conocimiento del mundo externo en Descartes, Locke y Berkeley*, Editorial EOS, Madrid, 1996.
- Martínez Liébana, Ismael, *La teoría de la sensación transformada o El delirio del sensismo*, ONCE, Madrid, 1998.
- Martínez Liébana, Ismael, *Condillac (1714-1780)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Ser y diálogo*, Ediciones Istmo, Madrid, 1996.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, A. Machado Libros, Madrid, 2009.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Iniciación a la filosofía*, Ediciones Istmo, Madrid, 2011.
- Mayz Vallerilla, Ernesto, *Fenomenología del conocimiento: el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1956.
- Melle, U., “Die Seins- und Erkenntnisfrage in der Philosophie Brentano”; en: *Tijdschrift voor Filosofie*, N°46, 1984, 418-443.
- Moharty, J. N., *The Philosophy of Edmund Husserl. A historical Development*, Yale University Press, New York, 2008.
- Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- Montenegro Vargas, Gonzalo Patricio, “Multiplicidad e imposibilidad en Deleuze”; en: *Cuadrante. Revista de estudiantes de filosofía*, N° 17, 2008, 1-14.
- Morris, Charles Richard, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1968.
- Moseley, Alexander, *John Locke*, Continuum International, London, 2007.
- Muehlmann, Robert G., *Berkeley's ontology*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1992.
- Münch, Dieter, *Intention und Zeichen: Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993.
- Murillo Velarde, Diego, *Crítica de la sustancia material en Berkeley*, Tesis doctoral, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1989.
- Nenon, Thomas; Embree, Lester (Eds.), *Issues in Husserl's "Ideas II"*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.
- Nielsen, Cathrin; Steinman, Michael; Töpfer, Frank (Hrsg.), *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.
- Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism: understanding being, and the critique of metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
- Ollero Tassara, Andrés, *Dialéctica y praxis en Merleau-Ponty*, Facultad de Derecho, Granada, 1971.

- Opilik, Klaus, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993.
- Ortega y Gasset, José, *Goethe-Dilthey*, Alianza, Madrid, 1982.
- Orwell, George, *Nineteen eighty-four*, Penguin Books, London, 2000 [Edición española: 1984, Destino, Barcelona, 2012, trad. Rafael Vázquez Zamora].
- Osswald, Andrés Miguel, *La fundamentación pasiva de la experiencia*, Plaza y Valdés, Madrid, 2016.
- Ostasz, Lech, *Zur Struktur des Bewusstseins und zum Problem der Auflösung des Ich*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1987.
- Overgaard, Soren, *Husserl and Heidegger on being in the world*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969 [Edición española: *¿Qué es la hermenéutica?: teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco/Libros, Madrid, 2002].
- Pardo, José Luis, *La regla del juego*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004.
- Pieper, Hans-Joachim, *»Anschauung« als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993.
- Piller, Gereon, *Bewusstsein und Da-Sein: ontologische Implikationen einer Kontroverse. Zur Relation von Sein und Denken im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1996.
- Pinto Cantista, María José, *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1982.
- Pitcher, George, *Berkeley*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977 [Edición española: *Berkeley*: Fondo de Cultura Económica, México, 1983].
- Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Stuttgart, 1994 [Edición española: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, trad. Félix Duque Pajuelo].
- Potestá, Andrea, *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derridá*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2013.
- Rábade Obradó, Sergio, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, CSIC, Madrid, 1985.
- Rainer Sepp, Hans (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1988.
- Raffoul, François; Pettigrew, David (Eds.), *Heidegger and practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002.
- Ramírez, Mario Teodoro, *La filosofía del quiasmo: introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Rese, Friedricke (Hrsg.), *Heidegger und Husserl im Vergleich*, Vittorio Klustermann, Frankfurt am Main, 2010.

- Richardson, John, *Existential Epistemology. A heideggerian Critique of the cartesian Project*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Richetti, John L., *Philosophical writing: Locke, Berkeley, Hume*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
- Rivera, Jorde Eduardo; Steven, María Teresa, *Comentario a "Ser y Tiempo" de Martin Heidegger* (2 Vols), Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010.
- Robert, Franck, *Phénoménologie et ontologie: Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L'Hartmann, Paris, 2005.
- Robles, José Antonio, *Estudios berkeleyanos*, UNAM, México, 1990.
- Robles Rodríguez, Francisco José, *Para aprehender la psicología: un análisis histórico-epistemológico del campo psicológico*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Rodríguez, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010.
- Rodríguez, Ramón (Coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- Rodríguez Suárez, Luisa Paz, *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.
- Ronchi, Rocco, *La verdad en el espejo: los presocráticos y el alba de la filosofía*, Akal, Madrid, 1996.
- Rosales, Alberto, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim früher Heidegger*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970.
- Rovira, Rogelio, *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Trotta, Madrid, 2006.
- Rivero Weber, Paulina, *Alétheia: la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, UNAM, México, 2004.
- Sánchez Font, Antonio Francisco, *Los fundamentos ocultos de la lógica del mundo de la vida (Lebenswelt). Estudio crítico de Experiencia y juicio, de Edmund Husserl*, Tesis doctoral, Granada, 2010.
- Sancipriano, Mario, *Il logos di Husserl: genealogia della logica e dinamica intenzionale*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1962.
- Satue Álvarez, Aquilina, *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*, C.S.I.C., Barcelona, 1961.
- Sandmayer, Bob, *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*, Routledge, New York, 2009.
- Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty: Between phenomenology and structuralism*, MacMillan, Houndmills, 1985.
- Schmitt, Richard, "On knowing one's own Body"; en: *Analecta Husserliana*, Nº 1, 1971, 152-169.
- Seebohm, Thomas M., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie: Edmund Husserls Transzendental-Phänomenologischer Ansatz, Dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bouvier, Bonn, 1962.

- Segura Peraita, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana*, Trotta, Madrid, 2002.
- Sellars, Wilfrid, *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Serrano de Haro, Agustín (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997.
- Shin, Sang-Hie, *Wahrheitsfrage und Kehre bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993.
- Shpet, Gustav, *Yavlenie i smysl*, Let Me Print, Moscow, 2014 [Edición inglesa: *Apperance and sense: Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, trans. Thomas Nemeth].
- Smith, David Woodruff; McIntyre, Ronald, *Husserl and intentionality: a study of mind, meaning and language*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1984.
- Slowik, Edward, *Cartesian spacetime: Descartes' physics and the relational theory of space and motion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.
- Sokolowski, Robert, *The formation of Husserl's concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970.
- Spiegelberg, H., “,Intention’ und ,Intentionalität’ in der Scholastik, bei Brentano und Husserl”; en: *Studia Philosophica*, N° 29, 1969, 108-127.
- Stadler, Christine, *Der begriff der intentionalität bei Brentano und Husserl und seine bedeutung für die theoriebildung in der Psychologie*, Uni-Druck, München, 1987.
- Stapleton, Timothy J., *Husserl and Heidegger: the question of a phenomenological beginning*, State University of New York Press, Albany, 1983.
- Steiner, George, *Heidegger*, The Harvester Press, Hassocks, 1978 [*Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, trad. Jorge Aguilar Mora].
- Ströker, Elisabeth, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
- Ströker, Elisabeth, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
- Thöma, Dieter (Hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2003.
- Tipton, Ian C., *Berkeley: the philosophy of immaterialism*, Methuen, London, 1974.
- Trawny, Peter, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1997.
- Ulrich, Claespes, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.
- Ulrich, Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1983.

- Vargas Bejarano, Julio C., *Phänomenologie des Willens: seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2006.
- Vernes, Jean-René, *Critique de la raison aleatoire: ou Descartes contre Kant*, Aubier Montaigne, Paris, 1982.
- Vetter, Helmuth (Hrsg.), *Siebzig Jahre „Sein und Zeit“*. Wiener Tagungen zur *Phänomenologie 1997*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999.
- Vetter, Helmuth; Flatscher, Matthias (Hrsgn.), *Hermeneutische Phänomenologie-phänomenologische Hermeneutik*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005.
- Viano, Carlo Augusto, *John Locke: dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1973.
- Volonté, Paolo, *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1997.
- Volpi, Franco (et al.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.
- Waehrens, Alphonse de, *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Louvain, 1970.
- Wenzel, Uwe, *Die Problematik des Grundes beim später Heidegger: Gründen in einer weltlichen Bezughaftigkeit als „anderen Gründen“*, Schäuble Verlag, Rheinfelden, 1986.
- Wiegerling, Klaus, *Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universalen Methode*, Bowier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1984.
- Winkler, Kenneth P., *The Cambridge companion to Berkeley*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Wolfgang Orth, Ernst (Hrsg.), *Phänomenologie und Praxis*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976.
- Wolfgang Orth, Ernst (Hrsg.), *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1980.
- Xirau, Joaquin, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1927.
- Xolocotzi, Ángel, *Der Umgang als „Zugang“*. *Der hermeneutisch-phänomenologische „Zugang“ zum faktischen Leben in den frühen ‚Freiburger Vorlesungen‘ Martin Heidegger im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002 [Edición parcial española: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004].
- Xolocotzi, Ángel (Coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- Xolocotzi, Ángel, y Gibu, Ricardo (Eds.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporidad*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2014.

- Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1982.

- Zahavi, Dan, *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls „Logische Untersuchungen“*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 1992.

- Zaner, Richard M., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.

- Referencias filmográficas y recursos electrónicos:

- «Dogville», Dir. Lars von Trier, 2003.

- «The Gods Must Be Crazy» [«Los dioses deben estar locos»], Dir. Jamie Uys, 1980.

- Daros, W. R., “El tema de la identidad personal en algunos filósofos de la modernidad” (Recurso electrónico); en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-el-tema-de-la-identidad-en-la-modernidad.pdf>.