

LUIS LARA SABORIO

T A M E R L I N

METAFISICA DE LAS SIGNIFICACIONES:
EN TORNO A HUSSERL

INDICE

CAPITULO PRIMERO

FENOMENOLOGIA GENERAL

	<u>Página</u>
1.—Punto de partida	83
2.—Reflexividad y fenomenología	83
3.—Miseria y opulencia de la percepción: descripción fenomenológica	84
4.—Mágica presencia de la significación	85
5.—¿Qué es una significación?	86
6.—El yo y el mundo	87
7.—La presencia objetual, ruina de la irradiación del Yo puro	87
8.—La Epojé fenomenológica	89
9.—La "conciencia pura" o trascendental como residuo fenomenológico	89
10.—Percepción y fantasía	89
11.—El individuo absoluto y el "algo en general"	90
12.—Percibir es propiamente no pensar y pensar es propiamente no percibir	91
13.—Trascendencia equivale a transferencia de lo idéntico	92
14.—Toda percepción, en tanto que humana, es ya una cogitación	92
15.—Lo inmanente y lo trascendente	93

CAPITULO SEGUNDO

SEMANTOLOGIA

1.—El problema de las significaciones como asunto propio de la Filosofía	95
2.—Paréntesis	96
3.—Movilidad y presencia de la imagen en la metáfora que es el decir	95
4.—Insuficiencia del apriori en Husserl. - Concepto de aprioridad	96
5.—Actitud analítica y objetivismo	99
6.—Totalidad y completez	100
7.—Intuición y sedimentación	101
8.—Escarceo	102
9.—Sobre filosofía del lenguaje. - El signo lingüístico: su presunta arbitrariedad	104
10.—Nociones generales de lingüística. - Justificación del tema	109
I. Motivación y arbitrariedad	111
II. Las unidades concretas de la lengua	111

11.—Metáfora y ficción fenomenológica	113
I. Introducción	113
II. El centro energético de sentido	115
III. Imagen, trascendencia, metáfora, sustitución condicionada	117
12.—Retroceso hacia la LEBENSWELT	119
13.—Asuntos sobre el problema del origen	123
14.—Intuición e inducción	125
15.—El clasicismo de Husserl	131
I. El objeto en general	132

CAPITULO TERCERO

SEMANTOLOGIA Y ONTOLOGIA

I. Nueva teoría de lo real	134
II. Teoría de lo real	139
III. La crisis del atomismo	142
IV. Teoría del centro ubicuo	145
V. Centro ubicuo y éter cósmico	146
VI. Centro ubicuo y campo unificado de Einstein	148
VII. Centro ubicuo y concepto zubiriano de dimensión	149
Fuentes y bibliografía	151

CAPITULO PRIMERO

FENOMENOLOGIA GENERAL

— I —

Punto de partida

“Yo no soy, hablando con precisión, sino *una cosa* que piensa, o sea, un espíritu, un entendimiento o una razón”. La filosofía moderna empieza siendo antropología y, dentro de ésta, gnoscología o indagación del ser cognoscitivo del hombre.

No nos interesan las cosas, sino su aparecer en la mente del hombre. Y de esta aparición de las cosas sólo interesa el aspecto subjetivo, mental. La objetividad es incierta, vacilante, sólo aproximada y engañosa. Lo que es incuestionable, en rigor verdadero, es la presencia de las cosas en el Espíritu. Verdadero es lo correlativo de éste. Pero la cosa, para ser correlato del espíritu, ha de dejar su condición objetiva.

Sólo es radicalmente cierto el YO y sus funciones diversas.

La Filosofía es teoría del Yo, del Espíritu, investigación sobre el pensar, sobre lo que es el hombre en su esencia. Y si es conocimiento de las cosas del mundo, será sólo porque éstas, de una manera u otra, han de aparecer en la conciencia.

El hombre es una cosa que piensa, y las cosas del mundo que la Filosofía estudia son pensamientos del hombre.

Lo verdadero es lo claro y distinto, lo espiritual, *lo que se puede entender, lo que tiene un sentido*. La esencia de una cosa es su sentido, lo que es capaz de decir al espíritu. El YO, al pensar, produce *el sentido, el significado, el decir de las cosas*.

En la percepción sensible viaja el espíritu. El hombre percibe esencias, sustancias detrás de las apariencias —color, figura, extensión— porque su espíritu impregna de sentido las percepciones. Yo soy una *cosa*, que consiste en pensar, y por eso Yo y pensamiento son lo mismo. Pero Descartes hace cierta distinción: dice que el Yo es una “cosa”, una sustancia que soporta el pensar. El pensar sería una función esencial de una cosa, de la cual depende, como las hormonas dependen de la glándula hipófisis que las segrega. El pensamiento es secreción esencial de esa extraña cosa que es la *sustancia egoica*, y a la cual ha de considerarse como lo absoluto, lo subyacente al pensar.

— II —

Reflexividad y fenomenología

El pensar filosófico es por excelencia reflexivo; es decir, posee una intensidad reflexiva, mayor que las demás índoles de conocimiento. ¿Qué hace que un conocimiento sea más o menos reflexivo? Este es el máximo asunto de la filosofía de hoy.

Todas las funciones propiamente humanas llevan cierta dosis de racionalidad, de reflexión. Su diferente índole consiste en su diferente dosis de intelectualidad. Un sentimiento es una vivencia intencional, es una función humana, un acto de la mente. También lo es un juicio cualquiera. Pero ocurre que juzgar y vivir un sentimiento no son fenómenos igualmente intelectuales. El juicio es más racional, y por ende, más reflexivo.

Y entre un juicio cualquiera y un juicio filosófico existe pareja diferencia y distancia considerable.

Todo acto mental está constituido por dos posibles vertientes: una que da directamente al objeto, otra, que detiene la *intentio* en la coloración peculiar que esta adopta cuando considera la presencia del objeto. La primera estima el objeto en su dimensión objetiva; la segunda se interesa por el peculiar cariz que este objeto imprime en la intención.

A medida que la mirada de la mente va sesgándose, desviándose de su recta trayectoria hacia el objeto para considerarle en oblicuidad, el conocimiento es tanto más intelectual, reflexivo. Reflexión no quiere decir que el objeto se refleja en la mente como en un espejo, cual ocurre con los objetos visuales. Sólo se reflejan las superficies. Las esencias se adquieren por un tipo difícil de reflexión.

La percepción visual es reflejada; el juicio es reflexivo, intelectual. Y el juicio filosófico es suprarreflexivo. Cuanto más indirecta sea la mirada del Yo puro, tanto mayor es su calidad intelectual. En la percepción sensible el rayo atencional engancha su tenue tentáculo al cuerpo del objeto. En el juicio la atención recae en mayor medida, con más intensidad, sobre su propio entender. No es que dé de lado al objeto. Todo juicio considera un objeto. Pero cuanto más reflexivo sea el juicio tanto más distante se halla de él. En la percepción la distancia entre sujeto y el objeto es nula y la presencia de éste es la máxima que cabe. El rayo eidético hállase aquí ahogado por la presencia objetual; ahogado y rígido. En el juicio hay mayor movilidad, y su agilidad le permite enroscarse sobre sí mismo para considerar su objeto según éste es *después* de su aparición en él. En este sentido la fenomenología constituye la máxima aspiración de la Filosofía, su más propia actitud ante lo real y, desde luego, su máxima madurez, su momento más estrictamente reflexivo.

No se trata en modo alguno de despreciar la realidad objetiva cuando se la considera fenomenológicamente, en actitud reflexiva. Lo que se desdénia es su objetividad directa, ciega, *insignificante*, sensorial. Se busca en el objeto sólo lo que el sujeto cognoscente pueda entender. Ahora bien: entender es hallar el significado de algo. Pero el Yo puro —el logos— ha de adquirir máxima movilidad y agilidad, plena independencia respecto a su objeto para poder construir su sentido.

— III —

Miseria y opulencia de la percepción: descripción fenomenológica

Paisaje: elementos: la ría (verde claro y terroso del agua, con agitación de transparencias o reflejos en grupo una barquilla sola e inmóvil, montes superpuestos; chabolas; gente que pasa; sol claro, alegre, vibrante, que hace hervir a lo lejos las ondas de la brisa; praderas en vertiginoso declive aparecen de pronto entre la espesura verde; muy lejana y solitaria, en una de las más altas praderas, una sombra pasta verdoz y parece el capricho rabioso de un arbusto decidido a comerse a sí mismo, en callada operación, en soledad absurda, en soledad de las cosas que están al alcance de todas las visiones, en comunicación con todo y que son, no obstante, solitarias por su extraña condición; solitarias por su extravagancia, por su insultante individualidad, por su misterioso aparecer, y en fin por esa peculiar manera de presentarse, de poner su existencia como en el lugar más impropio, a lo cual sin duda debe mucho de su individualidad plena y monstruosa.

El paisaje como objeto de percepción, es engañoso, oscilante, fugazmente presente, en apariciones y desapariciones efímeras, sin un solo instante de estabilidad, de quietud en que nuestra mirada pueda detenerse. El dinamismo de lo que vemos perceptivamente es intenso, sin tregua, ininterrumpido; cada instante se llena de un paisaje nuevo en desplazamiento, en substitución continua. Cuando queremos

saber qué es lo que sentimos, qué es lo que el paisaje dice a la sensibilidad, qué cuerdas de ésta son pulsadas por el conjunto contemplado, la dificultad es intensa y por un momento nos sentimos desilusionados de nuestra condición, nos juzgamos torpes y atribuimos nuestra fruición a un acontecer casual, accidental, de la afectividad. Haciendo un esfuerzo logramos apenas tener cierta conciencia; entonces tendemos a describir lo que vemos. A la pregunta "¿qué sentimos?" respondemos enumerando las secciones sobresalientes del conjunto percibido; y nuestro progreso es mayor cuanto mayor sea nuestra enumeración, nuestra división del paisaje. Ahora bien, esa congregación de trozos jamás nos acercaría a una idea aproximada de lo que es el paisaje como objeto de nuestra percepción y ni mucho menos a la que ésta es como experiencia subjetiva. El error es doble: un paisaje no es un conglomerado de cosas ni en su aspecto objetivo ni en su aparición en la mente. Es verdad que en un paisaje hay muchas cosas (árboles, río, barca, etc.). Pero el paisaje está siempre un poco más allá de la individualidad y del conjunto infinito de individualidad; su condición es la de una integración de relaciones dinámicas. Dejando en suspensión la rigidez propia de la visión, nos da la impresión de que el paisaje se mueve con movimientos incasantes, que cada instante es diferente. Las cosas son las mismas, pero desde ellas hacia las otras emigra un tipo distinto de referencia, de relación que tiñe el conjunto de un aspecto sin cesar distinto. Sentimos que todo se nos escapa y no comprendemos que es su verdad, lo que nos halaga.

La situación se ve clara al tratar de expresar lo que sentimos o, al menos, el por qué de la fruición. Entonces pasamos de la genericidad a lo individual, del aspecto panorámico al concreto, de lo indiviso a lo seccionado. Por este camino es comprensible que nunca lleguemos al sentido aproximado de nuestra experiencia. Es que la facultad perceptiva no tiene por misión acercarse al sentido de los objetos, a su dinamismo, a su incesante referencia al conjunto. La percepción es "personalista", individualizante, particularizadora. Percibir es acotar, fijar, paralizar, seccionar la realidad, diseminarla en multitud de irregularidades.

Pero nada tan absurdo como describir ese conjunto y hacer enumeración de sus miembros para construir el sentido de nuestra vivencia perceptiva.

La vivencia frutiva es un proceso indiviso, un movimiento continuo y responde con fidelidad esencial a la realidad. La percepción es sólo el adminículo que actualiza en el espíritu el material que éste ha de contemplar elaborando su condición interna. El espíritu siempre va más allá de lo individual, penetra la cosa y tiende a apresar lo esencial, lo coherente, la relación que la anima, y, en cambio, es ciego para lo superficial, lo aparente, lo singular.

Sólo tiene significación lo general. General equivale a dinámico, relacional, referencial, integral.

Mágica presencia de la significación. El hombre es un ser insatisfecho, impelido por inextinguibles inquietudes, solicitudes inagotables. A ello debe su esencial dinamismo y su volubilidad, su realidad fluida, su metamorfosis continua. Y a esto debe su temporalidad, su libertad y su esencial futurismo.

Es, pues, un ser de insatisfacción, de incesante lucha con lo que aún no tiene. El hombre desea, quiere, aspira, ambiciona, piensa, hace. Estos verbos tienen una honda significación que trasciende hacia el futuro, que hinca sus raíces más allá de los instantes presentes. En el presente se desea, se quiere, se piensa, se ambiciona; pero lo que llena de contenido esos acaeceres humanos no es la instantaneidad en que acaecen. La significación como tal nunca es un acaecer presente, actual, instantáneo. Lo significativo es siempre transmigratorio, mágicamente ausente; y su poderosa efectividad viene desde lejos, y sin venir, su presencia es siempre fantasmal, fementida, es presencia ausencial. Todo lo significativo posee esa extraña condición como

de fuego fatuo, cuya silueta sólo dibújase en el lienzo transparente de la lejanía y siempre está un poco más allá de donde nosotros estamos, de tal modo, que cuando con cautelas y ceremoniosas estratagemas creemos haber logrado acercarnos a ella es cuando más falsa e insustancial se nos presenta. La significación es así lo más escu- rridizo e incorpóreo que cabe, lo increíble por antonomasia, lo distante y desdeñoso, especie de espiritual niebla cuya densidad y finura son tanto mayores cuanto mayor sea su distancia respecto de nuestra situación.

Así, pues, en el presente hay acaeceres, son estos los que llenan los instantes; pero el significado que estos tengan para el espíritu humano, su valor y su importancia, arraiga en el futuro, extiende su efectividad desde el lueñe horizonte hasta el pasado inmediato. La insatisfacción del hombre se explica sin más por la interna contradicción que este como tal hombre tiene.

¿Qué es una significación? Es un sentido, algo que se presenta al espíritu y dice algo a éste. ¿Y qué es este algo que le dice? El espíritu entiende algo cuando este algo dice algo, porta un sentido, un aspecto comprensible, una curiosidad peculiar mediante la cual reseñamos la cosa.

De momento, el que las cosas tengan sentido nos parece superlativamente problemático, espurio. Es harto tosca la curiosidad o "curioso" aspecto que las cosas presentan al espíritu para decirle algo. Decir es expresar, manifestar, presentar algo como provisto de cierta peculiaridad, o interés, o viso sobresaliente. No es un mero presentar o expresar. La expresión es sólo presencia, mediante la cual lo que se dice se acerca de lejos. La expresión es lo presente indeterminado, vacío, de una trascendencia.

En los "sentidos" más toscos hay sólo aspectos distintivos, rasgos diferenciales con los cuales una cosa sobresale y atrae la atención del espíritu. Esas diferencias o rasgos van almacenándose y agrupándose según analogías o condición genérica, dando lugar a diversas categorías, con las cuales el espíritu elabora puntos de referencia de mayor significación.

El sentido o significación evoluciona en la medida en que la presencia del rasgo o aspecto correspondiente es menor, o menos actual, o menos compleja y variada.

El conocimiento empieza por toscas diferenciaciones. Estas diferencias van poco a poco generalizándose, haciéndose remotas, ausentes, espirituales, significativas, alejándose de la presencia absoluta, de la actualidad plena e hiriente de lo individual.

Hay significación, hay conocimiento, hay espíritu, en la medida en que lo individual es menos necesario para suscitar diferencias, rasgos, aspectos de las cosas. Hay, pues inteligencia ante lo ausente, siendo así que lo presente es ciego y objeto sólo de percepciones sensibles.

El sentido aparece con afanes de independencia, en actitud rebelde respecto a las percepciones, siendo los sentidos puros los que no necesitan de percepción ninguna para hacerse efectivos. Lo significativo es, pues, lo imperceptible, lo invisible, lo que no está, pero es. Las cosas del hombre tienen sentido, hacen sentido, significan, hacen signo, rasgo, aspecto, importancia, interés. Lo indistinto, lo indeterminado, lo insignificante, es lo inatendido, lo ininteligible, lo incomprensible, lo que no posee rasgo o signo o traza o aspecto alguno que pueda servirle de nuncio y anuncio, de expresión. Lo absurdo no es lo que carece de sentido; sólo carece de sentido lo indiferenciado, lo "anónimo", lo insospechado, lo no descubierto.

El absurdo, en cambio, tiene sentido; y muy grande e intenso, algunas veces. Pero su sentido es doble —o múltiple— y no posee armonía, unidad interior su conjunto de significados.

Está provisto de una significación consistente en una rara combinación de sus ingredientes significativos. Lo raro es absurdo, en el peor de sus casos, pero nunca carece de sentido. Carecen, en cambio, de sentido, las ideas que nunca se nos han ocurrido, las sensaciones inexperimentadas, las visiones sin posible objeto, esto es, lo ausente absoluto, lo ausente con ausencia plena, sin atisbos de presencia.

La expresión es presencia y va haciéndose decir en la medida en que se ausenta. Es sólo representante, nuncio y anuncio de algo que no está en ella, cuando quiere decir realmente algo. Es preciso, para empezar, distinguir entre expresión expresiva y expresión significativa.

Significación y trascendencia son una y la misma cosa.

Sólo es trascendente lo significativo y es significativo sólo lo trascendente.

Transcender es trasladarse, moverse, ir de continuo de un término a otro. La realidad es esencialmente trascendente y por eso las verdaderas significaciones también lo son. Transcender es evolucionar, ser esencial devenir, cambio incesante. El devenir es esencial paso de la ausencia a la presencia.

Un mohín puede ser muy significativo, tener un intenso contenido, remitir con rigor e inmediatez a una realidad evidente y oculta tras él. Puede ser delator de un fondo psicológico ocultísimo, difícil, insospechado, y, no obstante, ser fugacísimo y simple, casi imperceptible, casi en total ausencia o en falsa presencia.

EL YO Y EL MUNDO

Ser y estar consciente no es sino tener conciencia de... algo. Es advertir, darse cuenta y hacerse cargo de las cosas, abrir la mirada intuitiva a lo que se presenta en nuestro campo de experiencia, atender a la objetividad, a lo que se halla enfrente de nuestra posición. Ser consciente es ser capaz de atender, de relacionarse, de comunicarse e interesarse de alguna manera por lo externo, por lo que está ahí, en el campo multiforme, polivalente y multimatizado de lo que llamamos mundo. La vigilia, la vida consciente consiste en principio en una mera actitud de alerta, de advertencia, de simple observación del contorno.

El contorno o circunstancia es nuestra advertencia y mediante ella nos advertimos a nosotros mismos, en persistente y monótona captación tácita de nuestro yo. La presencia de las cosas nos da noticia indirecta de nuestra intención y de nuestro ser de manera vaga y oblicua, de igual modo que en la noche oscura y tormentosa, colmada de multitud de cosas invisibles, intuimos o sospechamos el mar en pos de su lejano sueño iracundo. La atención o nuestra natural intención descubre la presencia de las cosas y resbala por éstas en nerviosa curiosidad, trasponiendo esta presencia y pasando a otras que en la primera eran sólo un fondo o halo indeterminado y sólo sospechado por nuestro intuitivo afán de postular horizontes, que continúen las presencias y conveniencias hasta la vaga indeterminación del infinito.

El mundo, pues, es mi mundo, mis representaciones, mis visiones débiles o inspiradas, mis deseos y simpatías, mis interminables percepciones sensibles, que a él me unen con pertinacia y vigor de tentáculo a través del cual yo me continuo en el mundo y éste se continua en mí en un natural y apretado abrazo.

La presencia objetual, ruina de la irradiación del yo puro. La Fenomenología gira como sobre un gozne sobre la epoché. Es ciencia de fenómenos y no de cosas; sus objetos, cuando son cosas reales en sentido estricto, son estimadas en su condición fenoménica.

Esto supone un cambio radical en la actitud normal del percibir, del pensar o del querer humanos. El cambio consiste en algo así como un corte que se practica en la comunicación con el objeto. Cuando se percibe o se juzga algo, nuestra intencionalidad emana simple y libremente del yo en un acto que podemos llamar de trascendencia simple, directa, limpia. El yo emigra hacia su objeto sin interrupción, sin obstáculo alguno, con holgura en su movimiento y sin desviar ni por un segundo su marcha. Percibo el monótono, el eternal, el poderoso movimiento blanco de las olas teniendo conciencia de lo que veo. Ver o juzgar es advertir que vemos o juzgamos, es tener conciencia de la peculiar significación de los objetos apercebidos. Esta es la actitud natural e ingenua, en la cual los objetos —objetos de juicio, de la percepción sensible, por ejemplo— se nos presentan con una cierta distancia respecto al yo, con un cierto margen interpuesto que les da exterioridad y como objetividad independiente, que los hace aparecer con un cierto relieve, como hallándose ahí, enfrente, delante. Este aparecer de exterioridad es propio ante todo de los objetos espaciales. Pero de igual modo preséntanse los objetos de apercepciones ideales, conceptuales.

Esta peculiar exterioridad propia de los objetos del yo en actitud natural, hace que este yo se halle en ellos consumido, absorbido y como ahogado en el fondo del objeto que ha captado. La lejanía consiste en una excesiva presencia del objeto que aleja y esconde el yo. Por eso nos parece aquel tan relevante, tan externo, tan frente a nosotros. La conciencia, pues, en este tipo de actitudes hállase delimitada, embebida, aplastada por la presencia objetiva y sólo conserva de sí lo suficiente para ser consciente de esta presencia, para darle al acto carácter intencional.

Lo mismo ocurre con un juicio o un concepto. Pensamos un concepto cualquiera presentando al espíritu su correspondiente palabra. La palabra a su vez nos remite a su significación y ésta a su contenido. El hábito del lenguaje nos da la nociva ilusión de que en rigor desde la palabra ha pasado el espíritu hasta el contenido conceptual, cuando es lo cierto que sólo lo logra rara vez y débilmente. Tenemos conciencia débil y vaga de los significados de las palabras, en la misma manera que percibimos con debilidad y oscuridad los objetos del mundo real. La mirada del yo puro penetra la presencia sensible de la palabra o del objeto y ahoga su voz en ellos, queda anclada y paralizada, enganchada en ellos sin poder moverse con su independencia adecuada y esencial; ella como tal conciencia.

He aquí que la fenomenología interrumpe esa comunicación rígida del yo con sus objetos y hace que estos sean considerados tal y como realmente son en el acto de conciencia. La tesis trascendente interrumpe su trascendencia, da un giro y se recoge en su ámbito propio, imbuida ya de su objeto, y sufre una radical transformación.

A la tesis primera, a la tesis ingenua y natural, la de débil dosis consciencial, agrégase una capa modificativa de rigurosa consciencialidad.

Husserl pone el ejemplo del intento de duda universal que ya impusiera Descartes. En la duda el fenómeno de la suspensión del juicio, la desconexión, la puesta entre paréntesis, ofrece mayor claridad. Y ello porque el dudar es un acto mental en el cual hay mayor intensidad de reflexión que en los demás actos naturales de conciencia. La dualidad de su tesis establece la función enérgica de una pugna y el yo es obligado a reiterar, a reafirmar su posición en cada uno de sus aspectos, sin poder detenerse en ninguno, tomando mayor contacto consigo mismo y con lo que en rigor piensa.

Dudar es suspender una tesis para considerar otra. Pero la tesis primera se conserva y se compara con la posible, con lo cual sufre una gran transformación, pues su paso del ser al no ser y de éste a aquél, la transforman en fenómeno tético o en tesis fenoménica, y deja de ser simple objeto tético o tesis objetual. Su valor posee un nuevo cariz y un mayor rango ideal y significativo.

Esta duda, que soy capaz de practicar sobre todas las cosas y todos los conceptos, no es sino una incisión, una interrupción que se opera sobre la fluidez de la

trascendencia, arrancando con ello al objeto su rígida exterioridad y reduciendo su presencia a la inmanencia del yo, el cual, merced a este escamoteo, adquiere su agilidad y su vibrante luz, ahogada antes en el fondo de la presencia.

LA EPOCHE FENOMENOLOGICA

Así pues, esta desconexión de juicios de existencia y de toda objetividad real, nos lleva a un nuevo dominio científico, ya que no es una suspensión del juicio total, no es perder la conciencia, no es ni volverse loco ni entrar en coma, sino más bien poner fuera de juego la tesis general de la actitud natural para considerar así el fenómeno de conciencia. Se suspende el juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo, sucumben todas las ciencias referentes a ellos, por válidas que sean. La reducción no tiene el propósito de dudar de todo, de borrar, de anular lo real, sino que pretende sólo saber qué es lo que pensaba de las cosas. Es una investigación sobre el pensar, sobre la ciencia de la conciencia, sobre qué sea en rigor conocer y, por tanto, qué es en rigor una cosa, un objeto del cual decimos con presunción que lo hemos conocido. La desconexión de la tesis natural es todo lo contrario que una actitud de soberbia, o de escepticismo resentido, o de irresponsable sofística; es una actitud de humildad, aunque el filósofo haga de ella un lujo y gala, pues se reconoce que algún mérito tiene el sospechar que apenas si pensábamos, a fuerza de creer que lo hacíamos en rigor, al aperebirnos lo real y lo ideal.

La "conciencia pura", o "trascendental" como residuo fenomenológico. Aislada la vivencia, cortada la comunicación continua con el objeto, arrollada la trascendencia en su propia fecundidad y dinamismo en virtud de la desconexión, el mundo sucumbe como hecho, como eso que está enfrente en el tiempo y el espacio, para renacer con vida nueva, con vida eidética.

Con ello se conquista una región nueva del ser y la posibilidad de una nueva eidética. El objeto propio de esta ciencia será la subjetividad humana en su pureza, cada vivencia como conciencia pura y la esencial condición de la corriente infinita (la conciencia en general) a que pertenece.

Es preciso por tanto ir progresivamente, en virtud de la "suspensión", cortando los hilos de la trascendencia y sorprender así lo objetivo en su coloración de conciencia, en su aislamiento pleno dentro de la inmanencia. Después de esta labor previa, esencial o imprescindible, procede el investigador a acotar zonas o grupos de esencias invariantes, purificar las estructuras conscienciales empezando por las referentes al mundo natural y terminando por las entidades psicofísicas constitutivas de la esencia personal.

De esta manera se llega a un último reducto de la conciencia, a un "residuo trascendental" invulnerable a las reducciones fenomenológicas, que puede considerarse como el ser propio de la conciencia en general y, a su vez, el objeto esencial de la nueva ciencia.

Se busca, pues, con estos análisis y reducciones producir un como clima propio, una como continuación en la esfera psicológica para posibilitar la aparición en ella de la esencia general del ser propio de la conciencia. Se busca la conciencia trascendental y su esencial condición, cual es la de ser "conciencia de la realidad natural".

Percepción y fantasía. Ebraín percibe un lago, está frente a éste con la mirada atenta de su espíritu y considera sus diversos aspectos: su ondulante agua "quieta" y silenciosa, el jugar fatuo de unos cisnes, la presencia exuberante del bosque en extensión creciente, en aumento progresivo hasta el infinito, la falta de brillantez lumínica

de la hora vespertina, la oquedad de un cielo sin imagen, la sucesión incontable de los instantes, cada uno con su matiz distinto, etc. Es pues, una vivencia de percepción en toda su viveza y actualidad, con todas sus gradaciones de apercepción, de la plenitud de su presencia, de su realidad. Pero he aquí que el pobre Ebraín nota una gran ausencia en su panorama, se siente defraudado, engañado, confundido, no sabe si está alucinado o es real cuanto contempla; en su mente se entremezclan mundos diversos, se unifican elementos de igual significación pero pertenecientes a realidades de órdenes distintos. Su percepción es real, realísima, viva, completa, llena de cuantos elementos o detalles puedan hacer de ella una experiencia estricta, legítima, real. No obstante *parece* ambigua, fermentada en su condición. Es demasiado semejante lo "percepto", el cogitatum de esta vivencia, a los perceptos que el sujeto, en su ausencia real, habrá fantaseado en su deseo. Ahora, en el momento de la feliz realización de su deseo y de esa fantasía, el sujeto duda, titubea, no se atreve a juzgar lo real, piensa que está loco, le "parece" que en medio de aquella maravilla presente hay un elemento que falta y que, al faltar, tiñe de falsedad, de contenido alucinatorio su percepto. Su recuerdo del objeto y su objeto percibido actual y realmente, son una y la misma vivencia y lo único que las separa, que las distingue, es una leve sospecha.

La confusión es grave, pues nunca un objeto es el mismo si su vivencia correspondiente es distinta. La conciencia puede ser conciencia de algo idéntico en multitud de formas o "coloraciones" distintas, que afectan al objeto en su forma de aparecer. Puedo percibir un objeto que recuerdo, o que he fantaseado, o que he percibido hace un momento bajo distinta perspectiva, con diversa luz natural, con distinto estado de ánimo, etc.

Puedo también desatender un objeto y sin embargo tener conciencia de él en un peculiar modo, en el de la justa desatención o atención secundaria, o en la presencia que sólo consta como lo que continúa el escenario real más allá de lo actualmente vivido, esto es, en la forma inconsciente del contar con ello, como cuando al avanzar el barco contamos con que, más allá del horizonte, seguirá sosteniéndolo el agua, aunque no la veamos.

El individuo absoluto y el algo en general. Hay esencial distinción entre objeto intencional en general y objeto aprehendido. En rigor, el aprehender es un modo especial de la atención, una modalidad entre otras de estar el yo puro vuelto hacia el objeto. Aprehender es atender, advertir actual y especialmente.

El yo puro se dirige a algo en todos sus actos, pero su mirada tiene multitud de matices. Al valorar se dirige valorando; la mirada objetiva de una cosa bajo el peculiar modo de cosa valiosa. Es decir, hay una doble intentio y, por ende, un doble objeto: por un lado, la cosa como tal y, por otro, el valor de esta cosa. En actos de mayor complejidad como los del sentimiento y la voluntad hay un grado mayor de objetividad, una cantidad mayor de objetos particulares dentro de la unidad de una misma objetividad, con su respectiva multitud de "miradas" distintas del yo puro. Una tesis: "En todo acto impera un modo de la atención".

Esto quiere decir que por complejo que sea el modo en que el yo se dirige a un objeto, por múltiples que sean sus aspectos considerados, hay siempre una mirada predominante: el dirigirse el yo con mayor fuerza hacia determinado aspecto de la objetividad compleja. En el acto de valorar, por ejemplo, hay dos intenciones, dos "enviados" del yo puro con un "propósito" distinto. El yo es como un manojo infinito de rayos, cada uno de los cuales brota de él y se vuelve hacia el objeto con un criterio aprehensor especial. En el valorar hay un rayo del yo que apresa la cosa desnuda, en su indeterminación relativa, en su condición cuasivacia, como tal cosa, aprehendiendo de ella, acaso, sólo su significación generalísima. Otra mirada, en cambio, la aprehende como valor, como cosa valiosa.

Según el interés que pongamos al atender una cosa, este atender es distinto y distinto también su objeto. El interés del yo impregna de contenido objetivo, de "significación" peculiar las cosas. Puede haber incluso un interés vacío, un atender en que el yo está como distraído, como ajeno al atender mismo sin reparar demasiado en lo que tiene ante su mirada. En este caso su objeto intencional es lo indeterminado, la "mera cosa". Muchas veces se atiende a las cosas sin juzgarlas, sin estimarlas, sin apetercerlas, sin admirarlas, sin reparar siquiera en lo que son. Es un atender semejante al atender de cosas extrañas en superlativo, a las cosas de extrañeza suprema, que jamás hemos visto ni imaginado, y para las cuales el yo es inepto, carece de valores, de interés aprehensor, de criterios determinantes, objetivantes. Cuando esto ocurre, cuando está nuestra mirada egoica dirigida a una cosa tal, realizamos a la cosa en su más propio sentido de cosa, de cosa vacía e indeterminada, absolutamente insignificante. Esta suprema rareza de la cosa insólita por excelencia, anula de cierto modo el poder determinante del espíritu.

Otro modo parejo de atender a la cosa pura y vacía es concentrar energicamente la atención en ella durante un tiempo hasta que la mirada del espíritu, a fuerza de monotonía y rigidez, caiga en una especie de vaciedad de sí misma, como en olvido de su propia posición ante lo que contempla.

De esas dos maneras se llega a una misma objetividad vacía. Porque una rareza extrema de cosa nunca vista se identifica con la inestimable condición de lo que ha perdido el sentido que presentaba al espíritu. Se llega por ambos modos a lo individual pleno, a la cosa en superlativo aislamiento, despojada de todo parentesco con el resto del universo. ¿No es esto lo que ocurre con lo inefable? ¿No es lo inefable lo vacío, lo insignificante, lo sólo presente, lo absolutamente presente en su absoluta corporeidad?

Lo estúpido es lo aislado absoluto, lo incomunicado con todo cuanto hay, lo presente en toda su brutalidad corpórea, lo carente de parentesco, ajeno en plenitud a las semejanzas y a las diferencias, incapaz de suscitar la más huera idea, el más torpe recuerdo, la más absurda asociación de ideas, recuerdos y sensaciones. Una cosa así, absolutamente vacía, insulsa, incolora a la mirada del yo nos presenta el más grave problema que en filosofía existe: el de saber si algo así es susceptible de encajarse en el concepto de individuo o en el concepto de ser.

Percibir es propiamente no pensar y pensar es propiamente no percibir.

1º Las vivencias son parte del mundo real en sentido estricto, son procesos reales, y en un doble sentido: son de un hombre o animal, y son conciencia "de" este mundo.

2º La vivencia trascendente está entretejida en el mundo natural y, sin embargo, se distingue de él por su esencia propia.

3º ¿Cómo es posible separarlos?

4º La vida del yo es un ininterrumpido percibir, tener ante sí al mundo de las cosas. Vigilia es percepción continua de la realidad.

5º Si me engaña la experiencia sensible (fuente última de la tesis general del mundo), si mi percepción sensible padece alucinación, es que ésta no es "auténtica".

6º El percibir, como forma de conciencia, es un vacío mirar de un "yo" vacío.

La conciencia es, de suyo, conciencia de la realidad natural, referencia a cosas, enlace pleno y fuerte con la circunstancia. Es decir que en su última sustancia resulta ser percepción, advertencia de un mundo que, pertinazmente, se le enfrenta. Estar el hombre consciente, despierto, vigilante y no en coma, es tener presente ante su yo, en más o menos confusión, la multitud incontable de noticias que le lanza en cada instante su entorno.

Se suele creer que el hombre es tal porque piensa, porque razona. Pero es lo cierto que el hombre en esencia empieza mucho antes, en un estadio muy anterior de sus facultades.

Antes del pensar en general, del razonar, etc., está el percibir, aunque también es cierto que ya en éste interviene buena dosis de racionalidad, de pensamiento.

Mas lo que se quiere indicar aquí es que la percepción, tentáculo con que nos conjugamos con el mundo en pertinaz modo, por racional que sea, por consciencial que sea, es una forma vacía de conciencia, un "pensar" superlativamente pobre como tal pensar y consiste sólo en una presencia extrema ante la mirada del espíritu.

Es cierto que el hombre ante todo es percepción "humana" de las cosas, es advertencia multitudinaria del multiforme aparecer natural. Es cierto también, y quizá más aún, que percibir es propiamente no pensar y pensar es propiamente no percibir. De ahí la enorme dificultad que hay en lo que en rigor puede llamarse "estar pensando". El estado pensativo, contra toda apariencia y suposición, es el más insólito en el llamado "animal racional". Para entrar en ese estado es preciso suspender de algún modo y en cierta medida la comunicación con el contorno, es preciso modificar la tesis general del mundo en el modo especial de lo inactual. Y cuanto más intensa y rotunda sea nuestra suspensión del percibir, cuanto mayor sea la inadvertencia del contorno, más puro será nuestro pensar. En esto se halla esa verdad tan antigua, que debemos a Platón, de que el cuerpo es un estorbo para el espíritu, es una niebla que ahoga su mirada pura y le quita toda su luz, y que, por consiguiente, es preciso un esfuerzo decisivo para sustraerse a las garras engeguecedoras de las cosas sensibles.

Es el caso que nuestras percepciones son doblemente naturales y sensibles. Son vivencias de un cuerpo, humano o animal; y son vivencias de algo, que también es corpóreo. De este modo la mirada del yo, como tal forma de conciencia, se limita a soportar pasivamente la presencia personal de la cosa, se reduce a un vacío y rígido soportar. Se comprende, pues, por qué percibir es, en rigor, no pensar. Pensar es reflexionar, dar el yo una flexión sobre sí mismo y sobre su contenido. Y esto es sólo posible si este contenido está, como tal "contenido", más o menos ausente.

Trascendencia equivale a transferencia de lo idéntico. Las cualidades sensibles de las cosas —su olor, su sonido, etc.—, el conjunto de rasgos con que se presentan a nuestra percepción, son justamente eso y nada más: rasgos, signos, "distintivos" en rigor aparenciales con que se constituyen en mera apariencia, mera presencia. La cosa verdadera, en cambio, está siempre en profundidad, detrás de todo su ropaje, al cual trasciende. La cosa verdadera, es trascendente a toda presencia de sí y de lo demás, y por ello tiene objetividad e independencia, sentido esencial y transferible de uno a otro sujeto cognoscente sin alteración alguna. Lo objetivo se nos presenta así como transferible en su esencia, conservando su significación en cada uno de los sujetos cognoscentes —trascendencia, pues, equivale a transferencia de lo idéntico. Lo subjetivo, por su parte, es lo sujeto a su propia presencia, lo ligado a su contenido sensible, lo intransferible como tal apariencia, pues nadie es capaz de transmitir su individual percepción a otro, siendo así que, a lo sumo, podrá "suscitarle", "sugerirle" algo aparente, en cuyo caso la subjetividad ajena, por sí sola, en su individual e intransferible "subjetividad", se encargará de producir, merced a la "sugerencia", el mismo contenido sensible.

La verdad "física" y geométrica de la cosa, la verdadera cosa, toma el "signo" de ésta para objetivarla en virtud de sus determinaciones, fórmulas, etc.

Toda percepción, en tanto que humana, es ya una cogitación. En las intuiciones inmediatas algo se da por sí mismo, un ello mismo se presenta. Las percepciones de cosas no representan algo ausente, sino que se relacionan al objeto según éste es en

persona, "corporalmente", inmediatamente. Las representaciones, en cambio, son intuiciones mediatas, pues en ellas algo se da por medio de otro algo que le representa: a saber: una imagen o signo (recuerdo, fantasía, etc.). Es esencial al "objeto-cosa" darse sólo bajo la peculiar manera de escorzo y matiz. Toda cosa espacial, concreta, sensible, singular, ha de darse en apariencias múltiples: La cosa tiene una forma, una figura, un color determinado que son producto de una indeterminación sobre la cual el intelecto opera una unificación, una síntesis. El color de una cosa es siempre indeterminado, en incesante mutación, oscilación, alteración. Una forma es algo indeterminado, un conjunto de elementos que se combinan en cada momento de diferente manera. La percepción sensible sólo capta parcialidades, aspectos, lados, según las perspectivas, las innumerables circunstancias. Pero el intelecto, que en la percepción tiene un papel débil y hasta cierto punto secundario, unifica las diversas vistas que toman los sentidos sobre las cosas. Una percepción humana nunca es sólo una presentación de aspectos. Ya en la síntesis inherente a ella hay una dosis intelectual que impregna todo su contenido sensible. Toda percepción humana es en rigor una cogitación.

Este es un asunto importante. Es cierto, como Husserl afirma, que la percepción es una intención inmediata, un acto de conciencia en el cual hay una presentación del objeto por sí mismo. Pero la inmediatez no es la de una varilla que toca el objeto y lo engancha. La apariencia de una cosa, su superficie, sería amorfa, ciega, muda, estúpida, sin sentido alguno, si en el percibir mi yo no ejecutara al propio tiempo una cierta interpretación, un instantáneo y débil acto de dar sentido. El sujeto percipiente tiene conciencia de que cada una de sus percepciones particulares y sus respectivos aspectos logrados a través de ellas, son elementos de una percepción mayor, general, fundamental, en la que se funden las otras y adquieren su sentido, su esencia cognoscente. Ahora bien, esa percepción general a la cual concurren las otras de un mismo objeto, ya no es propiamente una percepción. Es ya un pensamiento, una cogitación, un acto intelectual cuya labor es sintética, y, por sintética, significativa. El percibir del hombre, pese a que es un conocimiento ínfimo, oscuro, grosero, se distingue del percibir animal en esta labor fundidora de la mente, merced a la cual sus objetos le dicen siempre algo, portan un sentido.

La percepción es esencialmente divisiva, parcializante, opera recortando el panorama del mundo, interrumpiendo la continuidad en la que está inmersa cada cosa. Pero esa parcialización está de continuo complementándose por una labor inversa, intelectual, que impulsa a cada aspecto a la totalidad. La continuidad del espacio y del tiempo son postulados de la mente, no de la sensibilidad, como Kant pensaba. Son producto de una labor de síntesis, de fusión, de generalización, de adelanto sobre lo presente. La sensibilidad, en cambio, es divisiva, parcializante, porque opera sobre presencias, sobre lo estrictamente singular. Pero considerar cada aspecto como incluso en un ámbito mayor es creación del intelecto. La percepción sensible divide en tanto que sensible y compone en tanto es ya un conocimiento con algo de intelectual. La síntesis de identidad obedece a la ley suprema del intelecto: la de dar sentido.

Las cosas se perciben por matices y escorzos. Estos matices y escorzos son su presencia, su excesiva presencia. Precisamente por este exceso de presencia de lo dado en persona, el intelecto postula una totalidad, construye una continuidad que el sentido externo había roto; llena, en fin, un vacío, construye una trascendencia, elabora una ausencia. O sea: forja una significación a la cual hace converger cada una de las parcelas de lo real para dotarlas de funcionalidad y de sentido. Por eso todo conocimiento es trascendente, presencia ausencial o ausencia presencial, aun en el caso de la percepción, en la cual predomina la presencialidad.

Lo inmanente y lo trascendente. Hay un ser trascendente, el del objeto externo, espacial, y un ser inmanente, el del objeto interno, inextenso, solo inmanentamente perceptible, intenso, significativo con significación que aspira a la logicidad plena.

Este objeto, que sólo se da en un darse inmanente, es algo absoluto, algo que no se exhibe en matices y escorzos. Y es algo absoluto porque su presencia es un tanto mágica, lejana. Al objeto trascendente, en cambio, acontece que depende, como tal objeto, de su incesante, variada, múltiple presencia, es relativo a su presencia, a su multicolor aparecer.

Lo inmanente, por su parte, una vivencia por ejemplo, se da, aunque absoluta, en una cierta imperfección, en una cierta graduación de claridad y oscuridad, y nunca es plenamente perceptible porque su entidad es fluyente, es un río del cual percibimos un cierto ahora que de continuo pasa al recuerdo viniendo del futuro o ámbito de lo expectante. De una vivencia percibimos tres "matices" o dimensiones distintas en las cuales su entidad dura, se desarrolla, "extiende" su intensidad. Su sentido resulta de la fusión de esas tres dimensiones. Pero es una imperfección, una inadecuación distinta a la de lo dado en percepción trascendente.

Un recuerdo, por ejemplo, puede revivirlo, percibirlo en distintos grados de apercepción, con una determinada claridad, con una intensidad variable. Sin embargo, su contenido es por esencia inaparente, no se matiza ni escorza, es algo fijo. Si lo que recuerdo es una imagen, ésta es un gesto estático, vago, inasible. Y su mayor realidad no nos la da el poder reproductivo de la imaginación, sino más bien lo que por esencia es algo ausente, a saber, una significación general, que no se exhibe sino que se da a entender.

CAPITULO SEGUNDO

SEMANTOLOGIA

1º) El lenguaje ha de estudiarse como un ser vivo. B) Como un conjunto de órganos, esto es, como un organismo, que evoluciona a partir de un núcleo central (ni más ni menos que la célula biológica) y cuya vitalidad o funcionalidad es un fenómeno esencialmente dinámico (no mecánico), esencialmente creador como todos los brotes de la vida, esencialmente indiviso. C) Su célula o núcleo no se pierde a través de sus evoluciones multiformes, sino que todo el organismo del lenguaje, en su andamiaje general y en su función, es ese mismo núcleo a cuya merced ese crecimiento y complicación es posible. Tras de todas sus formas late siempre este núcleo, este principio supremo, que es el lenguaje mismo en su originaria y genuina condición.

2º) Un asunto de capitalísima importancia es la relación entre fonología, fonética y semantología. La adecuación entre el cuerpo del signo y el signo propiamente dicho o espíritu del mismo. El sonido es lo presente del signo; el sentido, su ausencia significativa.

3º) Es indudable que entre sentido y sonido hay una congénita afinidad. Porque la lengua no es más que una significación a la cual, en un momento de madurez de su génesis, se le forma en su incorpórea entidad una especie de costra, de carcaza, que es su forma externa, su soporte sensible. No es casual la elección de la índole acústica de su pertinente sonido. Ese sonido, como forma que es de una función espiritual, es manifestación adecuada de su sentido, es fisonomía, nuncio de una entidad oculta, y como tal, está sometido a las mayores vicisitudes, a los más diversos cambios.

4º) Estos cambios morfológicos y fonológicos no son ni casuales ni mecánicos. Son cambios externos que manifiestan cambios internos del sentido que tiene el vocablo, como en anatomía la desaparición de un órgano, o la modificación de una forma o de un tejido supone una mutación en la función que debajo transcurría.

Pero por más transformaciones que una lengua sufra, siempre alienta en ella el principio originario que le da la esencia como tal órgano del decir.

5º) Las mutaciones en la forma de una palabra implican alteraciones en su significación. Pero estas alteraciones, como por ejemplo pérdida de un radical o de letras, son meros debilitamientos, y siempre es posible remontarse a la significación originaria.

6º) Sólo una teoría que logre estudiar con método, con acierto, con éxito esas significaciones primarias es apta para ser considerada como una verdadera ciencia del lenguaje, una rigurosa filosofía, una filosofía del decir.

7º) Quizá sea lícito pensar que esa ciencia, utópica hasta ahora, sea además la base de una auténtica teoría del conocimiento y, por tanto, la base también de toda la filosofía, ya que ésta es, desde siempre, la ciencia universal, indagación sobre lo que el hombre sabe y debe saber de lo real. La filosofía, pues, sería así la ciencia que busca el decir de las cosas.

8º) La clave radical de toda esta presunta nueva teoría del "logos" está en esta frase que, pese a lo aparente, es todo lo contrario de un juego de palabras: el signo sugiere lo que surge, y, por eso, es sagaz y zahorí.

9º) Urgencia: obligación actual, vigente, de una ley.

10) El signo sugiere. Las cosas dicen algo cuando de ellas se tiene un cierto conocimiento. Eso que dicen es el gesto, el rasgo, el signo que las cosas nos hacen para que nosotros las entendamos (en realidad no es la cosa la que hace el signo, sino el espíritu del hombre que, con ocasión de algún distintivo curioso, crea una trascendencia). Pero ese gesto, o distintivo, o detalle tiene la peculiar condición de esca-motear lo que presencialmente es para conducirnos hacia un fondo, hacia algo latente, ausente, que es su significación. Las cosas, pues, nos hacen signos, nos señalan ausencias. Ahora bien, este modo de mostrar tan peculiar y como mágico, este mostrar lo indemostrable, lo invisible, es lo que con rigor llámase sugerir. Sugerir no es apuntar directamente una cosa; es más bien indicar un posible medio para llegar al objeto, un cierto artificio o ardid, mínima presencia que nos hace brotar, de súbito, la cosa en cuestión. Lo que se nos presenta por sugestión tiene algo de "aparición", es algo que brota y que surge, que aparece con una prontitud de relámpago y, como éste, desaparece al instante, pero con una diferencia: desaparece para volver a hacer su violenta, su dinámica aparición. De modo que no es un juego de palabras decir que lo que se sugiere surge; y como lo que surge tiene una prontitud que le hace pasar incesantemente del ser al no ser, podemos decir que es un eco, algo que se hace presente desde lejos y con voz de misterio, un tanto cavernosa, como si saliera de una fosa y por eso nos es lícito llamarlo sagaz y zahorí. Sagaz porque viene desde dentro de las cosas y nos trae noticias entrañables de éstas, esenciales secretos; zahorí porque se vale de un leve rastro para adivinar, para intuir, prever algo que late.

Esta rara condición es propia de todo signo verbal, de toda metáfora.

El problema de las significaciones como asunto propio de la filosofía. Puede pensarse —y ya se ha pensado— que la filosofía convirtiese en un mero juego de palabras, en un vacío y escolástico estudio de los conceptos contenidos en los vocablos. Este error aunque lícito por justificable desde cierto respecto, es más una muestra de ligera meditación que de profundo conocimiento del mayor de los problemas filosóficos.

La filosofía, según Husserl, es intuición de esencias, indagación sobre las significaciones que las cosas poseen en nuestro intelecto. Pero una significación no es un concepto usual, una definición de diccionario. Es, más bien, un "contacto" originario, primigenio con el objeto pensado. Hallar una significación universal, originaria, última, pura, es remontarse a su más antiguo, arcano sentido, a su más genuino decir, a su primera intuición, la más indeterminada, la más vaga, a su primigenia intuición. Esta intuición e intención originaria está muy lejos de ser la esencia estricta que busca la filosofía. Es sólo —y con ello es un tesoro— el campo donde ha de escrutarse en

busca de tal esencia; y ésta, en definitiva, no ha de ser sino una explicitación de aquella vaga noción. Se pregunta por lo que el hombre pensó en su primer chispazo intuitivo y se intenta aprehenderlo.

Esto es asaz difícil porque toda intuición evoluciona de múltiples maneras, sufre cambios, contaminaciones y debilitamientos.

Pero lo que ha de importar a la filosofía es su primer decir, su sugestión ingénita.

Toda significación originaria se alimenta de una imagen sintética, que es la arcana intuición en que consiste.

Toda intuición es una poderosa síntesis creadora de la imaginación, una fuerza genetriz que subsume mediante un instantáneo chispazo la mayor riqueza ontológica, significativa posible. Es un rayo mágico que atraviesa de golpe la esencia secreta de una cosa. Pero esta síntesis, esta arcana significación, es un secreto vaguísimo, casi mudo, una tarda evolución para ir mostrando sus luces, el brillo áureo de su secreto. Una intuición de este tipo, como significación, es sólo una ventana que se abre y vierte a la oscuridad plena del mundo. Es, pues, una ventana negra que, paulatinamente, va matizándose en su interior, definiendo su entidad, desplazando su contenido, hasta ofrecer su explícita irradiación.

Las significaciones son creaciones humanas que nacen de una intención evasiva y fingidora, lo cual les da su carácter esencialmente cultural. Son evasiones hacia un orden en que lo real entra en evanescencia y, luego, en efervescente metamorfosis.

Por esto toda significación es metáfora.

La metáfora es una metamorfosis que no cesa, dinámica, trágica, mágica; en la metáfora hay algo cuyo ser consiste en destruirse y crearse a sí mismo en continua reiteración genesiaca. Todo signo, pues, es metáfora, y toda metáfora, como incesante metamorfosis que es, es "trágica" sugestión, y toda sugestión, a su vez, es un surgimiento, una emergencia, algo que brota de pronto.

En definitiva, toda significación tiene en una imagen su último reducto, es una ficción.

Paréntesis. Hallamos cierta dificultad en convencernos de una hipótesis que un mal hado, de vez en cuando, insufla en nuestra conciencia: que el hombre empezó a pensar, a tener logos y por tanto un decir, ese día de entre los días en que su exaltación dionisiaca fue más intensa que nunca y, rebasando el paroxismo, situado allende el goce entusiasta, profirió voces incomprensibles, voces de la Naturaleza, en que se inauguraba el trágico coloquio en que el hombre consiste.

Movilidad y presencia de la imagen en la metáfora que es el decir. Decía Ortega que todo idioma está en vía de metaforización. Es preciso entender bien esta idea. No se trata de que el idioma esté en vías de metaforizarse porque en su origen no posea esta condición, sino, más bien, de que, siendo en principio metáfora y sólo metáfora, tiende a refinar este contenido, evoluciona en la medida misma en que su esencia figurativa pulimenta sus toscas alusiones, dote de mayor movilidad y menor presencia a sus imágenes. Lo espiritual, lo estrictamente lógico, significativo, es una imagen que a cada instante deja de serlo merced a su superlativa movilidad y su exigua y efímera presencia.

Insuficiencia del a priori en Husserl. - Concepto de aprioridad. La filosofía en su más estricto sentido tiene desde Kant una especial dependencia respecto de la esencia de lo apriórico. No adelantará nada en el futuro ningún sistema con preten-

siones filosóficas si no contribuye de alguna manera a dilucidar los elementos, estructuras, o conceptos supremos, o significaciones supremas y sus correlativas funciones que el espíritu humano ha creado para ser capaz de ver en las cosas reales o imaginarias un signo, una nota distintiva que algo sugiere. El conocimiento es esencialmente una función de sugerencia no sólo en su estrato originario, cuando crea una zona determinada con potencialidad gnoseológica, sino también cuando actúa en los estratos ordinarios, tardíos y cotidianos limitándose a recrear el sentido de los objetos, lo cual es definitivamente entender.

Podemos tomar muchos caminos fenomenológicos para llegar a los elementos primarios de sugerencia. El camino husserliano llega a uno de esos estratos originarios de una manera descriptiva, analítica, disgregadora y clasificadora de partes o capas. Su punto de llegada originario es el Yo vacío, al cual le erige en fuente del pensamiento, de legitimidad lógica y brote originario de lo apriórico, es decir, de intencionalidad constitutiva. Sobre este respecto hemos de hacer algunas discriminaciones y objeciones, tratando de justificar nuestra creencia de que la filosofía husserliana no llegó jamás a constituirse en lo que pretendía, a saber, una ciencia de los orígenes, una ciencia eidética de las esencias originarias.

Siendo la aprioridad en Husserl insuficientemente radical, pues llega siempre a un punto muerto, —el Yo vacío— en la estructura de la conciencia y el objeto puro en la estructura noemática general— su filosofía adolecerá de esta limitación sobre todo cuando aspira a alcanzar las fuentes últimas del pensamiento. Su limitación, como vemos y comprobaremos mejor más adelante, es una consecuencia inevitable consustancial con su método analítico, objetivista e impregnado de restos positivistas.

Después de estas palabras preámbulares, ciñámonos al tema de la esencia apriórica.

De una manera general y al propio tiempo estricta podemos definir al a priori mediante dos notas esenciales: la antecedencia respecto de todo lo empírico y la originalidad. Suele olvidarse esta última nota y este olvido es causa de que aún no se hayan aclarado los más importantes problemas de la filosofía y es que en el mismo a priori husserliano encontramos este defecto y esta insuficiente radicalidad, recibiendo todo su contenido y dignidad legislatora o logificante de su condición antecedente respecto de los datos sensibles.

Hemos de ver que no basta a un elemento ser anterior a la experiencia para poseer un carácter genetriz. El apriori encontrado por esta filosofía tiene un origen vago, indeterminado y neutro en el yo puro, el cual, contra Husserl, hemos de considerar como la fuente de la intencionalidad, de la potencialidad atencional, pero no como el brote originario de la logicidad.

No obstante, estaríamos dispuestos a concederle la nota de logicidad si por ella entendiésemos la legalidad de los actos cuando actualizan su irradiación en un determinado contenido, y no la legitimidad, o, mejor, la genuinidad de las significaciones supremas.

Es preciso comprender que el Yo puro, tal y como la fenomenología lo encuentra al final de sus reducciones y análisis, no es creador ni de las significaciones más alejadas de su campo semántico originario. Es sólo productor de la objetivación y objetivación de las cosas. Nos explicamos por qué Husserl en las *Ideas* se manifiesta entusiasta de la atención atribuyéndole la máxima importancia dentro de las investigaciones fenomenológicas y considerándola como la intencionalidad misma bajo una de sus manifestaciones.

Pero el verdadero origen, origen que debe de ser del pensamiento y del lenguaje, está muy lejos del yo abstracto trascendental, y no se logra nunca por intención fenomenológica —Wesenschau— sino por intuición creadora, una actitud superlativamente perspicaz que nos sitúe en el primer estrato del pensamiento, en su primer

elemento, ese elemento que, a fuerza de indeterminado, acaso solo rozó vagamente el espíritu primigenio.

La filosofía, siguiendo la pretensión husserliana de ser ciencia de las esencias originarias, debe desechar la intuición inductista fenomenológica e indagar en el lenguaje mismo cotidiano la posibilidad de llegar a las objetividades supremas, prístinas.

La dificultad estriba en que el lenguaje vivo opera con significados remotos y rudimentarios, con sentidos determinados y gastados por su uso y evolución. De ordinario utilizamos las significaciones de aprioridad verdadera envueltas en un ropaje de notas o predicados tardíos y sin energía significante. La fenomenología toma esas significaciones ordinarias, las somete a análisis, las clasifica y clarifica, sin lograr retrotraerlas al estrato primero, que si bien es una idea, como el mismo Husserl considera, en cambio no es un producto hipotético, no es una integración de la postulada sucesión al infinito. Una esencia es un producto determinado, concreto, particular, apriórico, que debe su contenido significativo al eidos originario, al campo semántico propio del que participa. Este eidos o campo "semantológico" no es un "integral", no es una suma infinita de presuntos predicados. Es una objetividad suprema, una significación originaria presente en todos los pensamientos, en todos los lenguajes y en todas las etapas.

Pese a nuestros frecuentes escauceos y digresiones seguimos insistiendo en el tema de este epígrafe: lo a priori como originariedad. Lo cual nos hace afirmar que el principal concepto en la filosofía de hoy está contenido en la palabra origen. Hay que intentar una semantología de esta palabra para comprender con claridad suficiente su significado originario.

Aspiramos a hacer de la originariedad la categoría suprema y central del pensamiento. Para ello hay que descubrir sus ingredientes, bastantes diversos. De momento nos surgen en la mente estas notas: primordialidad, anterioridad absoluta, energía primaria. La anterioridad prístina no es sólo una antecendencia en el orden espacio-temporal. Es ante todo una primacía en el orden ontológico, una condición arquetípica, una prioridad de alborada. La primariedad del a priori debe considerarse como proceso primigenio, genético y auroral.

Estamos intentando con leves acercamientos y torpes escauceos un análisis que aún no ha hecho nadie con suficiente seriedad y perseverancia. Nosotros insistiremos en ello porque de ese único modo somos fieles a nuestra creencia de que la filosofía de hoy ha de ocuparse de una manera especial y propia de los contenidos verbales y del valor relacional que los hace pertenecer a un sistema orgánico semantológico.

La tarea es difícil y puede parecer superflua bajo cierto punto de vista.

La semantología, según la concebimos nosotros, sería la ciencia que busca el decir de las cosas, y para tal propósito ha de ensayar cauces fenomenológicos de mayor radicalidad que los inventados por Husserl. En la filosofía de éste no tendría sentido, de acuerdo a su inspiración y a su método, preguntar por la esencia semántica de lo auroral, porque es un pensamiento constreñido al área apofántica. La lógica formal husserliana es una analítica apofántica, una teoría de las formas puras de significaciones judicativas. Es la proposición judicativa el campo de referencia de las indagaciones fenomenológicas. Un área de investigaciones muy limitada y demasiado lejana de las objetividades supremas que, si se descubriesen, constituirían el verdadero sistema categorial originario y satisfarían así la ilusión inveterada de la filosofía. Los sistemas categoriales del pasado, incluido el de Kant, son meros intentos de llegar a las significaciones prístinas, a los valores elementales, a las reseñas arcanas: a la aprioridad última.

Una de estas esencias arquetípicas segregadas por el espíritu es la "auroralidad", el sentido de la pureza y altura de las cosas. Es sobremanera difícil captar el

genuino sentido de lo primordial y sólo podremos acercarnos a él mediante alguna de sus notas, cual es por ejemplo la de anterioridad, absoluta o relativa. En la filosofía clásica el apriori tenía una función explicativa en el orden causal porque, en efecto, algo es causa de algo en la medida en que antecede a su esencia y la posibilita. Esa antecendencia, no obstante, era en esa filosofía algo extrínseco que no afectaba a la necesidad íntima de la cosa, no asistía de modo continuo al nacimiento permanente de la esencia. La causa, el principio, el axioma, tenían en Aristóteles un carácter extrínseco y abstracto respecto de sus efectos. Poseen anterioridad, primacía, pero no genuinidad genetriz. Por su parte en Husserl la aprioricidad procede en última instancia del sujeto transcendental y es una ilusión gigantesca el que de esa movilidad o referibilidad vacía emanen los elementos lógicos originarios destinados a producir los objetos. Los objetos que descubre la intencionalidad husserliana no poseen ni remotamente la índole originaria: son hechos, datos constituidos y usados de ordinario en la vida cotidiana de la conciencia. Como el entendimiento agente aristotélico, el yo originario no sólo no tiene nada de originario sino que ni siquiera es apto para producir originalidad en los objetos: se limita a ser un núcleo lumínico, fuente de modalidades atencionales. No produce, sino que se cierne sobre lo ya constituido en un haz polifacético de rayos o intereses vacíos. Sin una escala de valores previamente estructurada, sin un sistema de significaciones o ideas arcanas el eje egoico de Husserl consiste en una inclinación estúpida, en una emigración ciega que irradia en la nada y periclitla progresivamente hasta anular su neutra movilidad.

Actitud analítica y objetivismo. Ya nos hemos referido en páginas anteriores al clasicismo de Husserl, entendiendo por este concepto una actitud y, lo que es más importante, una inspiración dirigida a las cosas en sentido estricto, a la realidad sin más, siendo el objeto originario y propio de la fenomenología indagar sobre la esencia de lo que se da de un modo inmediato y absoluto. Su postura objetiva, extraversiva, se puede demostrar en múltiples detalles de hondura gnoseológica. No se es realista sólo por emigrar desde su centro de intimidad hacia lo que es correlativo de la mera percepción sensible. El someterse al mundo exterior y sus leyes lleva consigo consecuencias en el orden gnoseológico que escapan a la propia consideración del sujeto pensante. Lo real por antonomasia impone facetas, matices, escorzos, modos diversos de aparecer y de combinarse. Pero el espíritu, al someterse no a sus íntimos modos de proceder sino a los de las cosas, resulta defraudado. La objetividad real como universo fenoménico es un tinglado de formas y diferencias, notas distintivas, insignias. Estas insignias serán tanto más expresivas y esenciales cuanto más débil sea la ayuda que el sujeto pensante reciba de sus normas perceptivas y mayor la índole de su intuición sintética, creadora. La intuición fenomenológica tiene los malos hábitos inesenciales de la intuición sensible y por eso en ella intuir equivale a analizar, discriminar, separar grados y capas, partes y propiedades. En la fenomenología se cumple sin previas condiciones la idea goetheana de que las cosas son diferencias que nosotros ponemos, siendo la llamada constitución de objetos una aparición peculiar en la cual se intenta acumular el mayor número posible de lados o aspectos cósmicos, lo cual es una falta utópica pues una cosa singular es un núcleo infinito de posibles predicados y transformaciones y su cumplimiento es una idea nueva, hipostática.

Para la analítica fenomenológica todo objeto es un conglomerado de partes, de singularidades que a su vez son aptas para engendrar otras y así sucesivamente hasta el infinito, en el cual encontramos el concepto de individuo absoluto. Por eso la filosofía husserliana padece los mismos vicios metódicos y las mismas limitaciones doctrinales que el atomismo en la física más reciente.

Analítica y objetivismo son sinónimos desde un punto de vista gnoseológico. Explicaremos por qué.

Para aclarar nuestra postura ante el tema del presente epígrafe conviene apuntar, por lo pronto, que toda operación "crítica", divisiva, dihairética tiene presente en su función el concepto de cosa externa, de objeto real, de singularidad fáctica. Sólo se analizan, se dividen propiamente las cosas materiales, aunque de un modo metafórico empleamos el término análisis en el ámbito de lo eidético. El mundo espacio-temporal tiende a la separación y la diferencia singularista, y cada cosa, cada número, cada unidad es una singularidad corpórea en la medida en que acota su extensión, define su dintorno. Es su referencia a los demás individuos lo que hace de ella un núcleo independiente y divisor de la realidad. Lo más inmediato que el espíritu encuentra es lo "uno", el punto, el objeto vacío y absoluto, el elemento último y primero de la realidad espacio-temporal considerada geoméricamente.

Creo que ya vamos justificando la conexión íntima que hay entre el objetivismo y la actitud analítica.

No obstante hemos de precisar más, dar mayor desarrollo a la idea, porque ella nos preparará las cuestiones generales a la hora de hablar de la doctrina husserliana del todo y la parte y de nuestra distinción entre totalidad y completez, conectando si es posible con la doctrina de la multiplicidad definida, tan estimada por nuestro autor.

Totalidad y completez. Todo sistema filosófico, aun el más asistemático y caótico bajo la condición de que sea filosófico realmente, posee una esencial intuición que le anima desde su más hondo y central contenido, una manera de sentir y presentar el ser, una forma peculiar del pensar que en él es lo más propio y feraz que podamos encontrar si indagamos su secreta justificación.

No hay pensamiento —filosófico o no— sin esta justificación, sin esta legitimidad que es activa legitimación irradiante desde un núcleo de riqueza gnoseológica (y ontológica, claro).

Para entender a Kant, por ejemplo, hemos de hallar esa clave secreta, ocultísima, en donde toda idea tiene su referencia última y su dinámico "motivo", su enérgico y actuante "por qué".

En Kant esta clave es su teoría de la síntesis. Aún hoy ha de ir la filosofía en busca de la función sintética de la mente, aunque sin duda con métodos nuevos y una concepción radicalmente distinta de tal función.

Para Kant síntesis equivale a integración, aglomeración unitaria de partes, a totalización de cosas (sustancias). El mundo de las cosas es una agrupación infinita, una congregación de cosas que coexisten, que se comunican, que constituyen, en su sustancial colaboración, una continuidad funcional, un cambio en el cual, no obstante, cada hecho, cada cosa o cada proceso, conserva su sitio en el tiempo.

El mundo kantiano es un "todo". Las comillas aluden a que ese mundo que el filósofo concibe, más que un todo era propiamente un "total", un "totalizado", un integrado.

Ahora bien, el lenguaje en su intuitividad sabia pero dormida distingue muy bien entre todo como conjunto sintético, como integración de singularidades en común referencia, de "todo" como "completo", como cantidad de materia, gravedad de una cosa o de un mundo, riqueza material o ideal que una cosa posee en sí misma de una manera ubicua, indivisa. La primera acepción de "todo", la kantiana, es la más superficial, la más corriente en las mentes pero está formada según el proceder de la percepción sensible, y es, por tanto, falsa, aunque también es obra de la mente, única facultad capaz de síntesis.

El error del gran filósofo es aún más nocivo, pues esta índole de todo o continuidad totalizante y totalizada constituyen para él los fenómenos, las representaciones.

Contra Kant, está probado que el mundo es un "completo", una determinada cantidad de materia enérgica en la cual podemos practicar escisiones real o ficticiamente; pero tales escisiones no quitarían a la sustancia su condición indivisible. El todo como "conjunto" es una noción geométrica; el todo como "completo" es una intuición física, de filosofía de la Nat. Es curioso apuntar que las grandes intuiciones de la ciencia física moderna fueron procesos mentales en los cuales se concibió un aspecto de la realidad tomada como completo, como riqueza sustantiva.

Pero más curioso aún es el tremendo "hecho" de que el pensamiento humano en sus orígenes procede mediante intuiciones físicas, filosóficas, de una hondura más rica e intensa que las concepciones geométricas, mucho más tardías.

INTUICION Y SEDIMENTACION

Se ha solido creer durante un tiempo multiseccular y excesivo —y excesivo no por multiseccular sino por la perseverancia de su error enorme—, se ha solido creer que el conocimiento es un procedimiento de doble etapa; una previa de análisis, y otra complementaria de síntesis, en la cual se integra lo analizado. Es preciso acabar de una vez con este ingente error.

1º Todo conocimiento legítimo —no nudamente perceptivo— es apriórico, supositivo, hipotético. Se origina desde una o muchas hipótesis, que poco a poco, con lentitud de lucha interna, va explicitando su honda y densa riqueza gnoseológica.

2º Toda hipótesis fecunda es una síntesis relámpago, una intuición en cuyo interior está apresado un caudal gnoseológico más o menos denso, más o menos rico en posibilidades. Es una anticipación, una adivinación, una iluminación previa, precientífica, en que se presenta ante la imaginación el esbozo indeciso, indeterminado de un objeto o de un método.

3º La intuición es el hallazgo de un núcleo feraz originario que consiste en un proceso rigurosamente interno de irradiación, de explicitación, de formación progresiva, de determinación y definición de sus posibilidades indeterminadas.

4º Esto ocurre en el orden mental y psicológico, lo mismo que en el orden de las realidades físicas y bioquímicas. Toda realidad tiene su origen —su causa, como diría un antiguo sin entender lo que nosotros entendemos aquí en una intuición creadora, se desarrolla a partir de una función sintética embrionaria. Sólo que esto es más patente en las realidades cuyo despliegue ofrece mayor movilidad y vivacidad, cual ocurre en el orden biológico y en el gnoseológico.

5º Una hipótesis es una intuición que produce el espíritu apresando una significación indeterminada, una objetividad sin límites precisos, sin contenido explícito, pero de gran riqueza, de gran energía cognoscitiva. Es, pues, una significación en proceso incesante, en evolución embrionaria que crea con su dinamismo y desde su feracidad interior formas diversas. Estas formas o concreciones significativas son células vivas que a su vez crean desde sí mismas otras significaciones particulares, hasta construir toda una urdimbre orgánicamente concatenada.

6º La intuición originaria está presente en todas sus formas ulteriores, subsumida en la coloración abigarrada de su incesante desarrollo, dando al organismo de sentido no sólo su significación general sino también la intensidad de su sustantividad, que puede empobrecerse o robustecerse según las vicisitudes exteriores e interiores por las que el espíritu, encendido por el entusiasmo, alucina su sensibilidad y hace delirar al pensamiento tomando un contacto creador con las significaciones originarias, haciendo labor de palíngenesia dentro de la inexorable función creadora en que consiste.

7º La intuición, pues, es una función sintética creadora, disposición preconceptual, sacudida súbita de las entrañas más hondas de la fantasía, y consiste en una agitación de su "atmósfera", en que brota de pronto un esquema cargado de fuerza gnoseológica y que tiende por su dinamismo propio hacia su propia plenitud en un reiterado movimiento de regresión hacia su núcleo, en un esfuerzo de introversión.

8º Las formas nuevas que la significación extrae desde sí misma y que son su progresiva concreción y definición, no se van agrupando sino que se funden unas con otras. No son una aglomeración escalar —Stufenbau— sino que transmiten su funcionalidad propia a la totalidad de su pasado. El pasado de una significación es su sustantividad procesual indivisa de la cual su vigencia presente anima su irradiación. Esta funcionalidad conservadora de toda intuición originaria desde cualquier "estado" o momento de su evolución es lo que se llama sedimentación del sentido. Pero bien entendido que es una sedimentación dinámica, en fusión de metamorfosis.

9º Un ejemplo de intuición y sedimentación nos lo ofrece el primer conocimiento que tenemos de una persona respecto a lo que de la misma vamos almacenando en la memoria. La primera impresión es esa intuición originaria, más o menos perspicaz, que va siendo corregida y definida a través de los conocimientos posteriores. Observamos que la persona cambia, cuando lo que cambia continuamente es el "concepto" primigenio que de ella producimos. Ha sufrido la impresión primera una transformación interna, una metamorfosis sedimentaria. Sin esa anticipación no le sería posible al hombre conocer las cosas, y su conocimiento, igual al del animal, se reduciría a un conjunto de diferenciaciones perceptivas, sin movilidad ni reversibilidad metamorfoseante.

10º La llamada asociación de ideas no es otra cosa que esa movilidad relacional de las objetividades supremas, su condición funcional.

11º Una significación es desde su intuitividad originaria hasta su explicitación definitiva un flujo cualitativo, cuya condición íntima posee tal ubicuidad que nos recuerda a una caja de resonancia. La ubicuidad de toda función sintética creadora, cual es por ejemplo una significación, consiste en una cierta omnipresencia mágica de su objetividad significativa originaria a través de toda su extensión evolutiva. Esto es lo que hace de ella una continuidad orgánica indivisible.

ESCARCEO

Han sido siempre más o menos fenomenológicas las filosofías más auténticas.

Un intento de mayor claridad e intensidad en lo que se piensa de las cosas, un prurito más intenso de reflexión sobre los pensamientos en que se ha ido reseñando el contenido de los objetos del mundo: esto es la filosofía y esto es la fenomenología.

La filosofía empieza con esa reseña; en su origen no es sino acuñar curiosidades que las cosas, un día de generosa desnudez, ponen en su frente como ofrenda y premio al hombre por su súbita e inusitada inspiración. Es filosofía fenomenológica la maravillosa creación del lenguaje, lenta elaboración artística que se pierde en el mar de los siglos como una fatua llamarada que se segmenta en pavesas casuales.

Un poder supremo estremeció la sensibilidad del primer hombre genial, de aquel primer vate que supo traducir su sublime estremecimiento en la voz del ser. Esto ha sido siempre la fenomenología: reflexión sobre el decir de las cosas, reflexión y creación sobre esa resaca fermentada que el mundo va dejando en la conciencia del hombre. No nace la filosofía, como piensa Fink, en un momento en que la conceptualización de las cosas ha sido hecha previamente. La filosofía, en su origen, no se monta sobre conceptualización alguna sino más bien crea esa designación, construye

denotaciones, traduce los estremecimientos, los entusiasmos que influye la Naturaleza en la conciencia naciente.

Pensar ha sido siempre consignar realidades, ha sido tomar contacto con el retrato de las cosas, ha sido situarse en el decir de las objetividades que el espíritu inventa de vez en cuando presa del eco inopinado de la Naturaleza.

Estas aseveraciones, si no son claras, sí son cálidas, porque son impelidas por un entusiasmo naciente que intuye una nueva época de filosofía legítima.

Vuelve la conciencia humana a hincarse sobre sí para escuchar el eco lejano del misterio, para traducir, definir, purificar ese eco, descifrar su mensaje. La teoría platónica de las ideas, uno de los máximos intentos sistemáticos de controlar las esencias del mundo, tuvo su origen en una reflexión fenomenológica, en la manía socrática de trasladarse desde los entumecidos conceptos cotidianos a las móviles y ágiles definiciones, a las significaciones universales.

Porque esto es lo que ocurre siempre: el hombre, encendido por súbito entusiasmo, crea un mundo de relaciones significativas, un ámbito agitado de raíces que no cesan; crea un anfiteatro de resonancias en donde todo es eco y contraeco y, luego, va gastándose, como el campesino tosco y sin previsión consume pasivamente su cosecha mientras espera el nuevo clima.

El nuevo clima empieza siendo un cansancio, una progresiva paralización de las funciones un día creadas con calor de incendio. Sócrates, en un momento feliz de la humanidad representa ese hastío de las viejas significaciones, es símbolo de un ocaso de los antiguos dioses, un empobrecimiento de las viejas trascendencias.

Hoy trata la filosofía, nutriéndose de la fuente husserliana, de crear nuevas objetividades, de encender de nuevo su potencialidad intuitiva.

Sólo la intuición es apta para la voz del ser, para captar el semantema latente en toda curiosidad. La intuición es la penetración del espíritu en la completez de una cosa. La completez es la condición ubicua de ésta, su significación indivisa y continua, con continuidad de resonancia.

Resonancia, ubicuidad, movilidad reversible, intercambio ágil son las notas de una trascendencia, de una significación suprema, de una intuitividad originaria.

Es preciso, para hacer fenomenología en el sentido preconizado por Husserl, hallar una explicación exhaustiva y fundamental sobre estos caracteres de la significación universal.

Esto de la intuición es muy importante. Sólo podemos acercarnos a su inmenso dominio mediante silencios y esperas, escauceos prudenciales, cambios y modificaciones en el régimen atencional que le dedicamos e, incluso, olvidos intermitentes. Muy útil es también el olvido o debilitamiento total de la atención sobre un tema para que este vaya elaborándose en la fértil y fogosa inconsciencia. Después de un gran esfuerzo, el espíritu debe relegar a su sótano de brujas urdidoras los objetos que ha penetrado y reblandecido con su rayo, desplazando su actualidad a otros objetos para luego recoger los primeros en estado de metamorfosis.

Pero volvamos a la intuición, que, como decía, me parece lo más importante en filosofía, en todas las ciencias del espíritu y aun en todas las ciencias positivas.

En efecto: la intuición no es un simple modo de apresar un objeto. No es sólo una perspectiva, un punto de vista de más o menos estrategia gnoseológica.

No es, pues, sólo un método de investigación científica.

Toda intuición originaria —no hablo de la intuición en general sino de una cualquiera de sus formas concretas— nace con un objeto, es esta misma creación del

objeto en construcción súbita de una realidad ideal. Es una perspectiva creadora, una intención inventora radical, una perspicacia que ha penetrado en el núcleo de algo ignoto; una sagacidad tan honda que se sitúa en el punto o clave donde las raíces de un dominio ontológico —y óptico— se combinan con "cierto" sentido, con cierta coherente logicidad, con cierta motivación armoniosa, con cierta justificación totalizante.

Esta clave, o núcleo, o punto central donde las raíces de un dominio convergen formando un sentido de raigambre, y un sentido fontanal, rigurosamente prístino, es la savia de que vive todo su dominio y cuya pureza genesiaca sólo puede ser descubierta mediante un brote subitáneo de la intuición creadora, fuerza espiritual que constituye porque crea y crea porque adivina. Sus hallazgos no son la imposición de una ley o un sentido sobre lo real sino la adivinanza perspicacísima del sentido de la ley existente en una determinada región de las cosas reales.

El pensamiento originario es siempre intuitivo y por eso la filosofía, que desde siempre es ciencia de los orígenes, busca esa originariedad del pensamiento, aspira a situarse dentro de la caverna misma en que nace, brotando a borbotones, el decir de las cosas, su logos, su sentido más puro, antes de toda metamorfosis contaminadora; aspira, pues, a apresar la ingenuidad prístina del pensamiento, que es la ingenuidad más reflexiva porque es mera espontaneidad genesiaca.

Solo la filosofía comprende que la llamada racionalidad humana, la aptitud cognoscitiva del hombre, aunque un tanto multívoca, sobremanera heteróclita, asaz complicada con infinidad de relaciones, intereses, objetividades afectivas o de valor, lógicas o sentimentales, es, sin embargo, en su pureza sustantiva verdadera, un ámbito de simplicidad donde unas cuantas objetividades supremas hállanse en apacible relación, en espontánea comunicación inconsútil, en convivencia fraterna. Descubrir esas significaciones supremas intentando describir en la forma más honrada posible sus rasgos más notables es la inmensa, la indefinida tarea de la filosofía de hoy.

En esta obra, que pretende ser una semantología, una metafísica de las significaciones en la dirección postulada y sólo iniciada magistralmente por Husserl, muchísimas proposiciones parecerán sólo literarias y sin contenido filosófico estricto. Sin embargo, el autor está convencido de que sin la fuerza relámpago de la metáfora y sin el escaqueo literario de una imaginación vocacionalmente inclinada a un dominio aún virgen, aún incógnito, el esclarecimiento de la fenomenología en un sentido más radical, en su objeto general y en su referencia a todas las ciencias, es desde luego imposible.

SOBRE FILOSOFIA DEL LENGUAJE

El signo lingüístico: su presunta arbitrariedad. La ciencia suele padecer olvidos, nocivas desviaciones y caídas en absurdas conjeturas, cuando no en aseveraciones severas sobre temas en los cuales no ha podido insuflar la luz de una interpretación radical, satisfactoria.

El signo, como soporte físico de la significación, ha sido víctima de raros desprecios, de malas interpretaciones respecto a su esencial condición. Lingüistas clásicos, definitivos por algunos de sus verdaderos hallazgos —Saussure por ejemplo—, han partido de la base de que el signo es arbitrario, externo y absolutamente accidental en relación con su semantema. No hay, según esto, una compenetración íntima, esencial, fisiológica, entre lo sensible y lo espiritual de la palabra. De este modo nos explicaríamos, con suma facilidad, el arduo problema y hasta enigma de la multitud de idiomas que hay por el mundo expresando unos mismos conceptos. El pensamiento es universal en su inteligibilidad, constituye un conglomerado más o menos amplio

de significaciones e ideas que valen para todos, pues son valores objetivos e independientes de toda índole de particularizaciones. Así, el otro gran problema de la lingüística y de la filosofía, a saber, el del origen del lenguaje, es superfluo, carece de cuestión, ha pasado al desván de las preocupaciones vacías de la ciencia.

Bien: nosotros creemos, en cambio, que el origen del lenguaje es el tema primordial de la filosofía y de la lingüística, y no es separable del origen del pensamiento. Esta obra, pues, que pretende convertir la filosofía en semantología, tiene como misión central la de demostrar que entre signo y semantema hay, en principio, una esencial unidad biológica, y que la arbitrariedad de las formas sensibles de la lengua es sólo aparente.

En nuestro estudio ha de tener mucha importancia el fonema. Hay fonemas radicales, arcanos, y los hay derivativos y accidentales, arbitrarios diríamos para reconciliarnos con este término. Del mismo modo podemos distinguir en la lengua significaciones supremas, de carácter primigenio, en donde se halla una intuición creadora, al lado de la multitud de significados periféricos y accidentales cuya intensidad significativa es débil y cuyo matiz afectivo es turbio y oscilante, esto es, "arbitrario".

La lengua —la expresión viva, gética— está constituida por una mezcla arbitraria de fonemas accidentales y fonemas originarios. Ese elemento de azar ha dado origen a la diversidad de idiomas y ha dado pie a que los lingüistas no hayan indagado hasta la fecha sobre la posibilidad de que, en medio de la farragosa combinación de sonidos de una lengua existan núcleos fónicos seminales, en virtud de los cuales la palabra conserva su vitalidad relativa. No es, pues, indiferente para la vida de una palabra la presencia o la ausencia de una u otra de estas raíces fónicas. Toda palabra tiene su vicisitud biográfica y biológica, y a su través pierde o adquiere trozos de su naturaleza. La pérdida de sonidos originarios supone un debilitamiento de la intencionalidad vitalizante de la palabra, la cual, a lo largo de su función vital, puede sufrir desgastes o incrementos, renacimientos de su carga significativa y de su haber físico, o puede incluso ser destituida y relegada al cementerio de palabras que es un diccionario histórico. Las palabras tienen un momento de auge, de esplendor de su cuerpo y de la espiritualidad que este cuerpo anuncia. Este momento originario es un centro vital, y desde él estira toda su potencialidad funcional significativa, hasta que un día, inexorablemente, esta vitalidad significativa prístina va perdiendo concentración, va desviándose del golpe afectivo de que partió, hasta llegar a un período ulterior de vaciamiento, de ruina semántica. Toda palabra tiende a esta exteriorización de su carga semántica, y en esta exteriorización sufre la separación de su elemento sensible y de su elemento espiritual.

La vigencia originaria de un vocablo supone presencia de elementos fónicos esenciales, actividad energética del poder imaginativo del espíritu y, con ello, dosis intensa de afectividad. Esta compenetración íntima de elementos arcanos hace de él un apodo y no un nombre. Esto nos conduce a uno de los grandes temas de la semantología. El nombre, antes de serlo, es apodo. El apodo es el nombre en su fase embrionaria, en su concretez y vitalidad primeras, y alberga la significación más energética que hemos impuesto sobre la cosa. Constituye la primera impresión que sobre ésta tiene el espíritu. Es impresión, intuición creadora que ha apresado en su máxima concretez y totalidad la esencia de una cosa. Pero ocurre que esta primera imposición significante no es estática sino fluyente y, en su fluencia, sufre contaminaciones afectivas y lógicas de diversa índole. Sufre, pues, una progresiva objetivación y "realización" de su "humor" primigenio, dando paso a la fijeza y relativa abstracción o debilidad semántica propia del nombre, esto es, de la palabra instituida y academizada.

Lo que aquí quiere decirse, entre otras cosas, es que la lengua verdadera, enérgicamente expresiva de los sentidos originarios, es siempre argot, jerga, dialecto, y sus vocablos son apodos que ponemos a las realidades creadas por el espíritu, no nombres. El apodo es la ficción naciente, la metáfora pintoresca cuya logicidad es concreta, no abstracta, y es el producto de un cálido juego del espíritu en que las imágenes vibran en urgente y agilísima metamorfosis, en sustitución reversible condicionada.

Con esto ingresamos en otro gran tema, cual es el de la metáfora como esencia espiritual de la palabra.

Para emplear términos antiguos diremos que el signo es la materia de la forma que es el significado. Del mismo modo, hemos de distinguir en el signo mismo, considerado como entidad sensible, una materia, su consonante, y una forma o matiz, su vocal. Las vocales, pues, dan sólo una matización o modalidad relativamente externa respecto a la significación suprema a la cual pertenece la palabra, que es sólo una contracción y remota derivación de la objetividad originaria —idea— o campo semántico respectivo.

La carga espiritual lógica de la palabra tiene en la consonante su depositario central y en la vocal su flexibilidad afectiva, su diversa orientación modal, que contrae su significación general a una determinada coloración sin alterar su esencia verbal, la cual, de por sí, se halla ya a mucha distancia de la esencia eidética propia.

Lo que aquí está en juego de modo especial es este principio, válido para la lingüística filosófica y para la filosofía: toda significación pertenece a un campo general de referencia, del cual toma la dosis de sentido esencial que ella contrae a un determinado "matiz". Ya Saussure distinguió agudamente entre la significación y el valor. Esta distinción entraña una idea con varias virtudes. Por una parte supone que la lengua es un todo sistemático, un universo de reciprocidades. Por otra, equivale a considerar el sistema lingüístico como constituido por grupos semiológicos generales en mutua referencia. Lo que ocurre es que en Saussure esta idea no ofrece un desarrollo adecuado ni una madurez suficiente, y aparece ahogada por su estro positivista, analítico. "La lengua es un sistema —dice en segunda parte, Capítulo IV, N° 2 del *Curso de Lingüística*— en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros".

Toda palabra tiene un contenido conceptual, su significación, y un valor, que resulta de la referencia opositiva de esa significación respecto a las otras significaciones. El valor, para el lingüista ginebrino, es un producto relacional, que determina el rango propio de cada palabra en el contexto total de la lengua. El poder de evocar una idea, propio de la significación, da a su vez a la palabra un cierto puesto en la lengua, un derecho a trascender desde sí misma hacia los demás términos. Los términos, según él, se codeterminan en virtud de su recíproca presencia simultánea.

Es menester imprescindible de la lingüística y de la semantología abandonar esta concepción integracionista del sistema de la lengua. Cuando estudiemos la estructura ontológica de la realidad demostraremos que el análisis y su reverso, la integración sintética, son procedimientos deficientes para penetrar en la esencia de un sistema como organización. Hemos de concebir un organismo de tal modo que ésta concepción nos valga tanto en física y en geometría como en filología y en crítica del conocimiento. Ocurre que los términos más sencillos y usuales resultan difíciles y complicados cuando reparamos en ellos, cuando los empleamos de una manera reflexiva. De ordinario se emplean, incluso en libros de ciencia de severo entrecejo, términos sobremanera importantes con facilidad excesiva, cometiendo así un gran delito contra el idioma y contra la ciencia. Por ejemplo: las palabras sistema y organización. De una manera propia podemos decir que un edificio es un sistema, una estructura, una construcción o disposición de partes, cuyo conjunto tiene una forma definida. Por lo

pronto un edificio es, ante todo, una entidad geométrica, aunque suponga, para poseer verdadera "constructividad" —empleo este término de Zubiri precisamente porque no estoy de acuerdo con él, ya que adolece del mismo defecto que la concepción saussuriana del sistema— aunque suponga, repito, la propiedad física de la funcionalidad, de la continuidad de la materia. Sistematizar, es ordenar, disponer, relacionar partes. Organizar, en cambio, es crear vitalidad, "relacionar" funciones. Su sentido fuerte lo tiene en biología. Una organización —por ejemplo histológica— es siempre a la vez y desde cierto ángulo de visión, una estructura o sistema. Pero lo inverso no es cierto: no todo sistema es un organismo. Un tejido biológico es un conglomerado de partes —sus células dispuestas de un modo constructivo y, sin embargo, lo histológico esencial, esto es, lo propiamente fisiológico trasciende la multitud de límites celulares.

De modo que si decimos, con Saussure, que la lengua es un sistema, hemos de agregarle de antemano el predicado de orgánico. La lengua es un sistema de valores, pero no de valores arbitrarios y referenciales como piensa nuestro lingüista.

"El valor de todo término está determinado por lo que le rodea" dice Saussure. La verdad de esta afirmación es una verdad mezquina, que se constriñe al ámbito de las significaciones vulgares y cotidianas. Pero es que si se quiere llegar a la esencia semantológica del lenguaje y del pensamiento es preciso abandonar ese orden rastroso del verbo habitual, prescindir del lenguaje mecánico que vive de oposiciones toscas y distinciones bizantinas. En este estrato de las significaciones, desde luego, tienen una función significativa muy importante los matices afectivos, el tono, el gesto, etc. Este tipo de significados, que constituyen el grado más bajo de la logicidad, resultan superfluos en una lingüística que indague el origen del lenguaje y su pensamiento correlativo. Nosotros hemos de emplear el término valor bajo una acepción y concepción radicalmente distinta.

Para Saussure el valor es, como en el sistema monetario —es su ejemplo— el poder de canje que tiene la palabra, la cual, en efecto, "puede trocarse por algo desemejante: una idea", o puede compararse con otra cosa de su propia índole, otra palabra. Nosotros, en contra de esto, hemos de afirmar que el valor de una palabra procede del campo semántico al cual pertenece y no de su referencia al conjunto de palabras singulares. Por ende, la lengua hemos de concebirla como una organización de campos semánticos y no como un sistema de elementos arbitrariamente integrados.

Una de las primeras consecuencias que podemos extraer de todas estas consideraciones es que nuestra filosofía del lenguaje ya no ve en la frase o proposición su tema propio, ni siquiera en la palabra, cuyo contenido conceptual sólo posee un valor particular y débil. El tema propio de la semantología, concebida como la ciencia que busca el decir de las cosas, sería el conjunto de valores —repito: no en sentido saussuriano— o campos semánticos originarios, o, lo que es equivalente, el grupo de categorías arcanas, de significaciones primarias o ideas aurales. Así como la genealogía de la lógica no debe buscarse ya en las categorías apofánticas, del mismo modo hemos de prescindir de toda sintaxis y de toda analítica de términos. Abrigamos la creencia de que nuestra concepción de la lengua como un organismo de campos semánticos originarios —semantológicos— puede dimanar luces sobre problemas importantes de la filosofía del lenguaje.

Para reanudar nuestros desarrollos teóricos hemos de caer en pesadas reiteraciones, en digresiones y aun en desvíos hacia temas heterogéneos, no conectados de modo inmediato con los asuntos centrales de nuestra investigación. Así por ejemplo, habrá de sorprender un poco que en uno de los apartados nos dediquemos a desarrollar una breve teoría sobre la realidad física. Sorprenderá porque nuestro trabajo es, ante todo, una gnoseología, y todo aquello que no esté implicado en la esfera del conocimiento lo es, en principio, ajeno. No obstante hemos de justificar estas incursiones en temas extragnoseológicos. De momento, contentémonos con decir solamente que toda realidad humana, científica o no, en tanto que es objeto de algún conocimiento, está implicada o, al menos, complicada en una crítica general del conoci-

miento. Gnoseología y ontología se complican. Además, en nuestro caso particular podemos aducir también nuestra pretensión de desarrollar una tesis filosófica, que será filosófica en la medida en que se cumpla y compruebe en todos los órdenes de lo real. Dicho esto prosigamos nuestra disquisición. Decíamos que no se ha solido entender el concepto de valor en su debida forma y ni siquiera Saussure, su descubridor, ha sabido exprimirle toda su energía eidética.

En nuestro trabajo hemos dicho que el valor equivale a campo semántico, con lo cual introducimos en la lingüística una nueva idea y una nueva situación.

Vaya un párrafo, relativamente largo, de Saussure para demostrar con él la oscuridad con que han tratado los lingüistas los temas primordiales de su ciencia. "Si las palabras —dice en su obra principal— estuvieran encargadas de representar conceptos dados de antemano cada uno de ellos tendría, de lengua a lengua, correspondencias exactas para el sentido, pero no es así. El francés dice *louer* y el español alquilar, indiferentemente por tomar o dar en alquiler mientras el alemán emplea dos términos: *mieten* y *vermieten*, no hay pues correspondencia exacta de valores" (p. 198).

Este párrafo nos demuestra que hasta el presente y en la mayoría de los casos ser lingüista equivale a tener muy pocas ideas claras y, en cambio, estar consagrado a la inspección detallista de la lengua como mar de fenómenos, de hechos que hay que registrar y clasificar. Los lingüistas —como ya reconocía Ortega— han solido tener gran talento y tesón para emprender investigaciones sobre la gramática y el léxico, pero han carecido de perspicacia para comprender el sentido, la esencia de la lengua. Han sido pésimos semantólogos. Ni siquiera han comprendido que ésta es, sobre todo, una fragorosa germinación ideológica y que mientras no se penetre en su índole eidética no pasamos del estrato cotidiano de las significaciones habituales y evanescentes.

Es verdad que de una lengua a otra no hay correspondencia exacta de valores, y aun dentro de una misma lengua tal correspondencia resulta problemática. Mas lo absurdo es pensar que tal fenómeno se debe a que el idioma no está montado sobre un organismo de ideas previas. Dice: "En todos estos casos (*louer* y alquilar, *mieten* y *vermieten*), sorprendemos en lugar de ideas dadas de antemano, valores que emanan del sistema" (p. 198). Esta afirmación es pavorosa en un lingüista de su talla. ¿Es que es concebible un sistema ideológico —el lenguaje lo es como vehículo propio del pensamiento— en el cual no funcionan ideas previas como supuesto de su racionalidad?

Expliquemos la situación, que, por lo demás, es sobremanera fecunda.

No debe haber duda de que toda palabra representa un concepto, una significación aprióricamente creadora y su correspondencia con otras palabras del mismo idioma o de otros idiomas se torna problemática, no porque su misión no sea la de representar ideas, sino porque la idea o significación contenida en ella es sólo una remota y débil participación de su respectivo campo semantológico, esto es, de su Idea o significación fontanal. En la lengua cotidiana, pues, no funcionan las esencias primarias del pensamiento; están ocultas en el substrato genuino que hace posible toda operación lingüística. Este substrato sería para Husserl el subsuelo de las creencias originarias. Nosotros, empero, pensamos que antes de toda operación apofántica no encontraríamos, radicalmente hablando, el mundo de la experiencia —*Lebenswelt*— como substrato de las esencias primigenias. Antes de la simple aprehensión, del concepto particular y del juicio, está el logos originario que posibilita todas estas funciones. Pero volvamos al tema en su concreción. Un campo semantológico, es decir, una zona eidética, puede ser más o menos originaria. Conviene recordar una vez más que la lengua ordinaria opera con campos semánticos de muy baja condición, superlativamente alejados del centro eidético.

Una esfera de sentido puede albergar un número infinito de palabras, más o menos análogas, que participan de su energía significativa. Entre estas palabras las diferencias, sustanciales o de simple matiz, constituyen a su vez un número infinito de posibles variaciones. Teniendo esto en cuenta no cometeríamos el grave error de considerar sinónimos a nombres que no lo son, por remitir, en última instancia, a campos

de sentido distintos; ni a la inversa, considerar antónimos términos que, en el fondo, tienen una referencia unívoca a un orden eidético que presta a ambos su dosis de sentido.

Ejemplo: huésped —el que toma en alquiler— y huésped —el que da— no son términos equívocos sino en el plano de las exigencias inmediatas de la lengua. Desde un punto de vista más esencial deben ser considerados como sinónimos, pues ambos pertenecen a un campo de referencia común: la esencia "hospedaje", por la cual se corresponden.

Otro ejemplo: *schätzen* y *urteilen* (alemán) corresponden a *estimar* y *juzgar* (francés) y a *estimar* y *juzgar*. Los tres idiomas usan esta pareja de vocablos sin darles nunca una significación definida, siendo lo cierto que en algunas ocasiones se emplean indistintamente. Es que pertenecen a un campo común con relativa equidistancia.

El tema que venimos tratando conecta con el asunto primordial de la lingüística, del cual podemos hacer esta formulación interrogante: ¿por qué se diversifican las lenguas? Si las significaciones son universales, ¿por qué no lo son las palabras? ¿No será que las ideas con las cuales opera la lengua ordinaria tampoco poseen auténtica universalidad? ¿Entiende lo mismo un alemán cuando actualiza en su mente la palabra *Befriedigung* que un español cuando actualiza en la suya la palabra *satisfacción*? El diccionario, el gran impávido, nos dirá que sí, pues, en efecto, esos términos se comunican por su significación. Preguntamos: ¿hay exacta equivalencia? Presumimos que no. Para desarrollar el asunto un poco desintegramos ambos vocablos para ver qué entrañan. Este sencillo procedimiento es el instrumento radical de nuestra semantología, de la cual ya hablamos con demasiada facilidad, como si se tratara de una disciplina hecha, derecha y reconocida. Esta imprudencia debe perdonársenos por el hecho de que nuestra actitud ante todo esto, va en aras de un sincero entusiasmo. Formulado el inciso, procedamos a la desintegración de los vocablos.

Satisfacción, en su metáfora radical, significa hacer bastante, bastarnos, llenarnos una indigencia. *Befriedigung* en su sentido radical, recuerda la libertad —*Friede*— y por tanto sería algo así como una liberación. Nótese que son dos concepciones distintas. En el vocablo alemán la *satisfacción* alude, por su vertiente radical, a la tranquilidad que adviene después de desasirnos de una carga —un deseo, una congoja, un problema—. En el vocablo español, en cambio, la mente roza otro fenómeno: la adquisición de algo que indigamos. ¿Cómo, pues, van a parecerse físicamente esos vocablos si empiezan por expresar realidades heterogéneas? Por esto y por otras razones que iremos aduciendo el problema correlativo del lenguaje originario universal y el de la diversidad de idiomas ha sido hasta el momento absurdamente planteado.

Vaya otro ejemplo sencillo: *filoso* y *afilado*, ¿son sinónimos? Según se mire; un cuchillo que no sea *afilado* no puede ser jamás *filoso*. No obstante, lo esencial es que la mente actualiza significados distintos: en uno alude al acto de *afilar* el instrumento y en otro predomina la intencionalidad dirigida a la propiedad —el filo en este caso que tiene dicho objeto.

Se puede colegir ya nuestra intención de introducir en la lingüística una teoría de los campos. Y como desde Einstein la física también pretende llegar a una teoría del campo unificado, los lingüistas y, sobre todo los filósofos, deberían recabar para su ciencia una teoría de esa índole, valedera tanto en física como en biología y en crítica del conocimiento.

NOCIONES GENERALES DE LINGÜISTICA. - JUSTIFICACION DEL TEMA

La fenomenología de Husserl en las *Investigaciones lógicas*, que es su primera obra grande, empieza siendo una indagación sobre el lenguaje, y esto no por azar sino por una necesidad intrínseca. Es un método que tiende por principio a apresar la índole del pensamiento humano, el cual tiene su lugar propio en las expresiones verbales. Es ciencia eidética de las esencias reducidas, de las significaciones puras,

libres de toda contaminación empírica. Su meta son las objetividades independientes, las configuraciones lógicas universales y, por ende, transferibles de un individuo a otros y de una época a otra, que flotan sobre las particularizaciones, las modificaciones concretas imprimidas por el uso, las adulteraciones bárbaras de su empleo arbitrario e irresponsable; por encima, en fin, de las combinaciones ceñidas al aquí y ahora en donde la lengua tiene su vigencia, su viveza, aunque no siempre su vitalidad.

El lenguaje es un fenómeno complejo, se mezclan en él elementos psicológicos, lógicos, fisiológicos y hasta meramente biológicos. Su unidad no puede garantizarse como tema de investigación, aunque es cierto que ningún estudio serio debe rehuir el arduo problema de descubrir esa unidad latente. Sus elementos fundamentales escapan a las investigaciones que se han hecho sobre él y no obstante podríamos aseverar, de modo absoluto, que esas semillas o gérmenes lingüísticos laten en su constitución y reclaman un estudio filosófico sistemático, estricto.

No será una indagación semántica o semiótica, ni sólo fonológica o fonética, ni sólo morfológica. Ha de intentarse una disquisición que unifique estos temas y en consecuencia, los fenómenos respectivos. La esencia del lenguaje, su sistema de valores y significaciones universales ha de concebirse y evidenciarse como la esencia misma del pensamiento. Si se llega al origen del lenguaje es porque, al propio tiempo, se ha logrado calar el origen de la logicidad, a la fuente de las funciones de dar sentido y a los significados prístinos que emanan de esas funciones primigenias, creadoras.

La lingüística de mayor importancia e influjo hasta el presente —la de Saussure—, de notoria inspiración positivista, pretendía que la lengua es la unión accidental entre dos órdenes absolutamente heterogéneas, la imagen acústica y el sentido. El fonema, como soporte y depositario sensible del pensamiento, le es a éste inesencial, no hay entre ambos una impregnación necesaria. El signo es la unión absolutamente arbitraria de lo sensible —el sonido y lo espiritual— el concepto. Para Saussure, no hay ni corporización de la idea ni espiritualización de la porción acústica. No hay razón ninguna para elegir un determinado sonido como depósito de una determinada significación, siendo ésta la causa de la diversificación idiomática, la multiplicidad dialectal. El signo o palabra como elemento acústico tiene, dentro del sistema, un valor relativo y diferencial, no intrínseco. El concepto, por su parte, adolece de esta misma referibilidad y dependencia respecto del conjunto semántico. Toda palabra debe su significación no tanto a su solitaria virtud cuanto a su potencialidad diferencial y opositiva.

Nosotros hemos de reconocer que la lengua, en efecto, es un sistema de valores referenciales. Sólo discrepamos en algo que puede ser importante: la relación de una palabra respecto a las otras de su mismo campo semántico no es una relación arbitraria, meramente diferencial. Su referencia al sistema y grupo de sistemas a que pertenece su esencia significativa no es en virtud de una ley de contigüidad sino, más bien, de continuidad. La palabra no es un núcleo estático y acotado, sino dinámico y continuo, que participa en mayor o menor grado de su campo semántico general. La arbitrariedad es sólo relativa, y no absoluta como piensa F. de Saussure, y se debe a que toda palabra es una concreción y particularización de una esencia eidética originaria. Hay palabras de nimia significación, y palabras impregnadas de contenido eidético prístino, siendo la lengua el juego de ambos tipos de vocablos. El término singular posee una dosis exigua de sentido y por eso su corporeidad es accidental. Los idiomas tienden a diversificarse a través de su vocabulario concreto y singular, y a unificarse en las palabras de fuerte carga significativa.

Hay una lengua universal y originaria, compuesta de fonemas originarios. La semantología debe descubrir esos fonemas germinales que todo idioma particular posee, sino que combinados de diferente modo. Son el origen del lenguaje y contienen las objetividades supremas, las ideas o intuiciones eidéticas creadoras en las cuales la humanidad ha iniciado esa aventura infinita y titánica de producir inteligibilidad sobre las cosas.

— II —

MOTIVACION Y ARBITRARIEDAD

En este tema seguiremos muy de cerca la doctrina de Saussure porque, a pesar de su exacerbado positivismo y sus grandes errores doctrinarios, de método y de perspectiva, es un punto clásico de referencia para cualquier lingüística innovadora y, también, para una filosofía del lenguaje. Hay en la lengua elementos racionales, motivados, sometidos a orden y a ley, y elementos accidentales, elegidos por motivación accidental e incluso azarosa. Para Saussure "arbitrario" y lexicológico son sinónimos, al menos son equivalentes. Y son equivalentes también los conceptos de gramatical y motivado. A nosotros esta distinción nos parece interesante y de posibilidades científicas. No creemos que lo racional de la lengua esté en la gramática como en su lugar propio y exclusivo. Porque los dialectos son brotes originarios del lenguaje y se caracterizan precisamente por rebasar los cauces rígidos de una estructura gramatical establecida. Todo idioma es dialectal, exento de gramaticalidad legalista, en relación a una cualquiera de sus etapas anteriores. Las diferencias morfológicas, fonéticas y sus mutaciones semánticas correlativas son tan legítimas, justificables, y motivadas como los hechos permanentes. Creemos que la arbitrariedad y la motivación han de buscarse de otro modo.

Los lingüistas, impulsados por un criterio objetivo, realista y analítico no se han preocupado aún de asuntos capitales como el de la diferencia sustancial que hay, de rango semantológico, entre la vocal y la consonante. Es en el vocalismo y su alternancia con el consonantismo donde hemos de estudiar lo arbitrario y lo racional de la lengua. Para empezar lancemos este principio: en la consonante habita la energía significativa y la vocal es sólo un elemento formal, encargado de las matizaciones. De lo cual se desprende que la pérdida de vocales en una palabra es un fenómeno fonético de menor calibre que la pérdida de consonantes. Los idiomas excesivamente evolucionados —verbigracia el francés— padecen este debilitamiento físico, del cual es correlativo un decremento semántico. En algunos idiomas este desgaste se da bajo la apariencia de un consonantismo espurio: por ejemplo el alemán.

Es de advertir que la vocal, por tener una función formalista y matizadora, es un elemento singularizante. Todo idioma en el cual haya superabundancia de matices es un idioma indefectiblemente débil considerado desde el punto de vista semántico. Será un sistema de valores y significaciones con baja carga lógica, carentes de universalidad y sus palabras estarán muy lejos de su fuente originaria. Ejemplo: Francés: liaison - ligazón (español). Otro asunto capital que han desatendido los filólogos es el de la posibilidad de que no todas las consonantes tengan el mismo rango, no sólo relativo sino absoluto.

Antes de empezar aclaremos que el consonantismo por asimilación, aunque es un deterioro físico y semántico, es de menor intensidad que el fenómeno de la aglomeración de vocales. La unión de tres vocales (ej.: liaison) es una mala substitución de una consonante. Otros ejemplos: magister - maestro - master. El verbo español liar procede, por desgaste de la consonante, de ligar. El desgaste parcial o total supone pérdida de carga significativa o modificación de la misma.

— III —

LAS UNIDADES CONCRETAS DE LA LENGUA

Podemos afirmar que es éste el tema primordial de la lingüística, la filosofía del lenguaje y la "semantología" en general, entendida esta última como "ciencia que busca el decir originario de las cosas", definición que hemos formulado ya varias veces y reiteraremos otras más, pues, aparte de ser nuestra, creemos con sinceridad que expresa la misión soñada ocultamente por la filosofía.

Las unidades de la lengua han de ser también unidades del pensamiento. Se busca, pues, los objetos elementales de nuestra ciencia. La tarea es ardua, como el mismo Saussure reconoce, pues la lengua está constituida por la unión de dos órdenes heterogéneos que, no obstante, funcionan paralela y unitariamente y no tienen validez separados el uno del otro. Lo sonoro y lo conceptual se corresponden de tal modo que para llegar a los hechos elementales de la lengua es preciso efectuar una partición que haga coincidir exactamente la porción sonora con el sentido que le es propio. Ahí es donde surgen las grandes dificultades metódicas. Para encontrar una entidad concreta es preciso adjudicarle su respectiva significación originaria, siendo esta tarea imposible, pues ni la lingüística ni la fenomenología han llegado aún a descubrir las objetividades supremas y primigenias. La dificultad es doble y correlativa, es decir, afecta a los dos órdenes de que la lengua participa.

Se ha pensado que es la oración la única unidad concreta. Se ha pensado también que es la palabra, pues la oración es sólo una integración de palabras. Pero esta teoría ha encontrado, a su vez, enormes dificultades. Una misma palabra puede tener diversas significaciones según se halle en una u otra oración y, por tanto, no debe considerarse como una unidad concreta. Además las palabras pueden estar compuestas o, siendo simples, poseer miembros o subunidades (sufijos, prefijos, radicales). Es preciso buscar la unidad más allá de la palabra. Un sufijo, o prefijo o una partícula cualquiera puede estar constituida por un fonema y una significación originarios; puede albergar mayor valor para nuestra investigación que una frase correcta o una palabra egregia.

No debe caber duda de que existen en la lengua fonemas elementales de carácter universal, más elementales que los radicales y las raíces que Saussure constriñe a un determinado idioma o una familia de idiomas. Lo que ocurre es que la lingüística hasta el momento ha sido absorbida por la inspiración y los métodos positivistas; y desde luego con una mentalidad analítica puede llegarse a construir toda una ciencia sin táctica enriquecida por multitud de clasificaciones de palabras o frases y por leyes, normas y reglas. Pero jamás se llegará a captar la espiritualidad indivisa de la lengua. Hay en la lengua una unión sustancial de sonido o imagen acústica y concepto. No hay fisuras, ni órdenes diversos. La arbitrariedad del signo y la diversidad de lenguajes es sólo relativa, parcial, se da en los estratos individuantes de la lengua. Podríamos decir que en todos los idiomas existen los mismos fonemas elementales y los mismos significados o ideas germinales, sino que combinados de diferente modo, tanto más accidental o arbitrario cuanto menor sea la universalidad de la palabra y su sentido. La lengua tiene su origen en ideas originarias, no en conceptos singulares: en el nombre individual está el último reducto de la lengua. Concedamos a Saussure que el signo es arbitrario, si se entiende por signo la palabra o incluso un radical que sólo extiende su radicalidad a una lengua determinada. Pero es que la palabra se halla muy lejos de su idea genetriz, es una significación parcial, o singular, o incluso vacía, como ocurre a muchas palabras que el uso cotidiano devora o corrompe.

La semantología no quiere clasificar palabras, ni oraciones ni tipos de oraciones. No quiere hacer gramática. Quiere descubrir los campos semánticos supremos y sus respectivos fonemas. Estos campos de referencia se enlazan entre sí por continuidad. La esfera de las significaciones originarias es una caja de resonancia. No es una totalidad, no es un conjunto de partes. Es una completez ubicua, con un centro de originariedad absoluta y un número indeterminado de grados —no partes— en que la idea primera vierte su fluencia lógica. Para Husserl este centro semantológico sería el concepto de objeto en general, substrato originario e idéntico de todo objeto. Creo que nosotros ya hemos dicho bastante sobre la deficiencia de tal concepto y sobre la imposibilidad de que un objeto vacío pueda ser el origen de las significaciones. Esta imposibilidad, además, es correlativa de la imposibilidad de que el yo puro sea la fuente de la logicidad, siendo lo cierto que es sólo la fuente de la movilidad atencional abstracta.

Algunas de estas ideas han de ser precisadas y desarrolladas más adelante, si esto nos resulta posible. Por de pronto sólo queda claro que consideramos a Husserl, pese a su intuición fenomenológica —trascendental—, muy impregnado de positivismo, de clasicismo. La mentalidad analítica y descriptiva predomina en su inspiración y le lleva a conclusiones abstractas y dogmáticas. No hay que olvidar que analizar es abstraer, aún ahora, con 2400 años de ventaja sobre Aristóteles. La esencia de una cosa no es analizable, no se puede abstraer o separar capas o grados de ella como Husserl pretende. Para él una cosa es un envoltorio infinito de capas. Esta concepción nos parece deficiente y consideramos que un estrato es, ante todo, un aspecto, una faceta, una superficie. Luego hemos de concluir que abstraer o analizar estratos es crear superficies, lo cual puede ser muy útil en geometría, pero muy nocivo en gnoseología.

METAFORA Y FICCION FENOMENOLOGICA

Introducción

Es éste un tema central de la filosofía en todas sus ramas. Ante todo es el objeto fundamental de la gnoseología.

Para desbrozarlo podemos tratar sus diversos aspectos: 1º) El pensamiento —su correlato, el lenguaje— es originariamente metáfora, intuición sintética creadora. 2º) Toda metáfora es una ficción, un juego de imágenes. 3º) En consecuencia, la gnoseología semantológica tiene por tema propio de su investigación averiguar qué índole esencial tiene la función fingidora en que consiste el pensamiento.

Pensar equivale, en cualquier orden de realidad, a imaginar. Se debe a Kant el hallazgo portentoso de la imaginación trascendental como centro originario de conocimiento. Sólo que Kant, deslumbrado por la grandeza de su propio descubrimiento, resultó impotente para dominar a éste en toda su profundidad. Esa es la limitación originaria de su crítica de la razón y, a la vez, la clave de su valor permanente. Aún hoy arrastramos tal deficiencia y seguimos sin saber qué es esa realidad evanescente que llamamos imaginación pura. Esta es la razón por la cual tampoco sabemos aún, a ciencia cierta, qué es pensar y qué es conocer.

Nada adelantamos con decir que en todo pensamiento funciona una imagen o juego de imágenes, porque nos falta lo principal: saber qué es una imagen y qué tipo de juego es el juego imaginativo.

La semantología, según la entendemos nosotros hasta el momento, debe indagar la esencia de la imagen como fuente de significaciones. Toda idea es una intuición ontológicamente sagaz que crea una nueva zona "real" en el ámbito "ficticio" del Espíritu. Sin imagen no hay Idea, pero a la vez, sin Idea, esto es, sin golpe intuitivo de síntesis creadora no hay imagen originaria posible. La imagen, según esto, no es un medio de expresión de una esencia, sino más bien esta misma en su génesis, que, por otra parte, es de suyo expresiva. La Idea surge, brota, se manifiesta, se expresa: se dice. Por ello el verdadero surgimiento es el del origen. Nada se origina sin surgir enérgicamente, con urgencia súbita, sorpresiva, con brutal expresividad. La filosofía quiere asistir al decirse originario de las cosas, intuir la Idea en su momento de prístina urgencia.

Se postula un regreso hacia las primeras metáforas. Es lógico suponer como hasta ahora se ha supuesto, que esas intuiciones primeras tengan una referencia inmediata al mundo sensible, esto es, a la espacio-temporalidad. Lo que ya no es muy lógico y es, en cambio, sobremanera cuestionable, es que ese mundo de la inmediatez sea traducido al lenguaje originario en la forma de un conglomerado infinito de cosas, de objetos individuales, de substratos últimos como suele repetir una y otra vez Husserl. Esta idea procede de un viejo prejuicio, muy arraigado en la mente filosófica, según el cual el pensamiento empieza en la percepción y ésta, en su rotunda originariedad,

ha de ser captación de lo absoluto singular. Se suele confundir la imagen visual con la imagen eidética, siendo lo cierto que entre ambas no hay ni siquiera continuidad causal, ni mucho menos cualitativa. Por otra parte es problemático incluso el que la imagen ocular sea singularizante en el hombre. Es mucho más probable su índole esquemática, caricaturesca, captadora de rasgos generales. La percepción más detallista sólo capta una "generalidad cósmica". Esta aseveración nuestra podría ser avalada por las siguientes palabras de Heidegger: "Toda representación conceptual es, esencialmente, esquematismo. Todo conocimiento finito es como intuición pensante, necesariamente conceptual. Pues bien, de esta manera hay ya en la percepción inmediata de algo ante los ojos, por ejemplo de esta casa, necesariamente la visión previa (Vorblick) y esquematizante de algo así como una casa en general y sólo a partir de tal representación puede lo que sale al encuentro manifestarse como casa, ofrecer el aspecto de una "casa ante los ojos" (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 90).

Iremos acercándonos a la esencia de la cuestión a través de un desarrollo un tanto irregular e incluso incoherente. Ya Ortega reconocía que en asuntos filosóficos la línea recta no es la más corta y se requiere para ellos un tratamiento peculiar en zigzag y una visión polifacética.

Decíamos que la filosofía debe buscar el origen del pensamiento y del lenguaje, y que este origen ha de hallarse en el centro radical de la imaginación, fuente de metáforas.

Partíamos de la base de que pensar es imaginar, figurarse. Es preciso, entonces, averiguar la esencia de la imagen, producto genuino de la imaginación y sin relación posible con la imagen visual. La imagen mental no es ni un aspecto, ni un conjunto de facetas, ni siquiera un sistema de rasgos.

Kant distinguía el concepto de la imagen y la imagen del esquema. No obstante aún seguimos sin saber qué es una idea, qué un concepto, qué una imagen y, finalmente, qué es un esquema.

Para evidenciar la confusión en que andan los filósofos en este asunto oigamos lo que dice Heidegger comentando el esquematismo trascendental de Kant: "A pesar de que debe distinguirse el esquema de la imagen, el esquema se refiere a algo así como una imagen, es decir, el carácter de imagen pertenece necesariamente al esquema. Este tiene su propia esencia. No es solamente un simple aspecto, ni un retrato. ¡Llamémosle, pues, imagen-esquema!"

Toda imagen mental es "metafórica". Con esto se quiere apuntar varias propiedades de ella. 1º) Lo metafórico es procesual, no reposa en ningún término o aspecto; es una función en que varios elementos se hallan de tal modo fundidos que pueden intercambiarse, substituirse, trasegar sus respectivas dosis de sentido. La imagen mental posee un sentido y todo sentido es una trascendencia. Toda trascendencia, a su vez, entraña una función viva en que se funde algo inmediato con algo mediato. La imagen así caracterizada fue para Kant un esquema, una síntesis, o, más bien, una sinopsis. La imaginación, facultad creadora de imágenes, es así considerada como esencialmente sintética.

Nosotros no tendríamos inconveniente en aceptar el carácter sintético de la mente si Kant no hubiera entendido la síntesis como una operación integrante, incluyente. En su momento haremos la crítica de la síntesis como integración, pues en Kant la teoría de la síntesis no es un tema al lado de otros sino el centro originario de su filosofía. "El capítulo del esquematismo —dice Heidegger— en vez de ser "desconcertante" conduce con admirable seguridad hacia el centro de toda la problemática de la "Crítica de la razón pura".

Cuando caracterizamos la imagen como metáfora y como síntesis procesual nos hemos referido, ante todo, a las categorías, esto es, a los conceptos o "esquemas" originarios, en los cuales hemos de ver los productos genuinos y absolutamente aprióricos del entendimiento.

En el tema que nos ocupa se han cometido gravísimos errores, metódicos y doctrinarios. No se ha solido entender el origen de las categorías como paralelo del origen de la imaginación misma. Se supone, seguramente, que la imaginación es una facultad creadora de categorías, y no se advierte que el proceso en que ella consiste es ya un proceso cualificado y no neutro. La imaginación nace como función imaginativa y su condición originaria no es separable de la originariedad de sus productos primigenios. Esta errónea concepción hace de las categorías kantianas meros productos abstractos, aislados, estáticos, sin justificable comunicación con la facultad que los ha engendrado. Al no ser conceptos originarios, esto es, semantemas prístinos, sino simples verificaciones externas de las diferentes funciones judicativas, no tienen un surgimiento simultáneo de la génesis del pensamiento. Las genuinas categorías surgen del pensamiento originario, son su contenido propio y se hallan aún muy lejos de toda operación meramente apofántica. El hombre antes de juzgar, piensa las cosas, aunque este pensamiento sea sólo perceptivo. Se ha solido cometer el grave error de supervalorar al juicio como función cognoscitiva aduciendo —Husserl, por ejemplo— el hecho de que es precisamente en él donde se definen y declaran las funciones lógicas, y donde se determinan los predicados de cada sujeto. Pero es la Idea el factor primordial, a cuya merced es posible valorar, juzgar, percibir y, en general, pensar. No toda Idea es una categoría, entendida ésta en el sentido que le hemos asignado en este trabajo; pero sí podemos decir que toda categoría primigenia, toda semilla semantológica es una Idea, una fuente de posibilidades gnoseológicas que inventa el Espíritu.

Oigamos a Heidegger: "¿No demuestra precisamente la interpretación kantiana del pensamiento puro en la Deducción Trascendental y en la Teoría del Esquematismo que tanto las funciones del juicio como los conceptos puros, en su papel de nociones, constituyen tan sólo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta a su vez un "supuesto" esencialmente necesario para la unidad sintética de la apercepción?" (Op. cit., p. 128).

El pensamiento en su pureza prístina es una función sintética imaginativa. Es un proceso vital, concreto, que consiste justa y formalmente en lo mismo que va engendrando. No es una tendencia o referibilidad abstracta y neutra como la intencionalidad o irradiación egoica husserliana.

La imaginación trascendental no es un centro vacío de movilidad indiferenciada, sino un centro genético creador de imágenes eidéticas primordiales.

Hemos dicho ya varias veces que detrás de toda significación vive una imagen. Precisando más esta aseveración diremos que la imagen no está detrás de la significación sino dentro de ésta, y constituye su centro energético de sentido. Es que la imagen mental, a diferencia de la imagen sensible, es formalmente trascendente, porque trascendencia equivale a proceso, a movilidad vital, trátese del orden físico o del orden biológico.

De modo, pues, que lo significativo es trascendente y sólo lo trascendente es significativo. El Espíritu desvela un secreto de lo real cuando concibe uno de sus modos de trascendencia. La trascendencia tiene un carácter mágico, entendiéndose por magia un poder a distancia, una fuerza de "presencia ausencial". Toda significación posee cierta dosis de ubicuidad que pertenece a un campo de ubicuidad total. Es lo que yo llamo un campo semantológico.

El centro energético de sentido. La Idea, el concepto y la imagen no son realidades espirituales heterogéneas. Son tres momentos de un proceso vital y sólo por abstracción podríamos considerarlos con independencia, aisladamente. El grado de intensidad eidética de una palabra depende del grado de concentración atencional que el Espíritu ponga en cada uno de esos momentos. La intencionalidad tiene una función capital en la vigencia de estos, y por eso la fenomenología ha creído ver en ella nada

menos que la originariedad del pensamiento. Es cierto que el régimen atencional juega una función constructiva y que todo sentido ha de pasar por él para recibir su intensidad y su esencia propia. Lo que no es cierto es que ese sentido sea creado al ser producido o actualizado.

La imaginación trascendental —la vida mental— es un campo más o menos ilimitado de círculos concéntricos, que consisten en imágenes originarias irradiantes de energía eidética. La palabra cotidiana y singular se inscribe en un campo de sentido, una imagen semántica, la cual, a su vez, se inscribe en un centro de mayor radicalidad originaria, hasta culminar en un campo auténticamente semantológico. De este modo hay una comunicación funcional “completa” en la esfera eidética. Es lo que he llamado ubicuidad y resonancia de la significación, la cual tiene su centro de originariedad y desde él va paulatinamente debilitándose hasta culminar en la palabra ordinaria y usual. Luego volveremos sobre este asunto, con ocasión de la posibilidad de establecer relaciones radicales y universales entre los diversos idiomas. Ahora sólo nos interesaba señalar la imagen como centro al cual apunta toda significación y todo concepto, apartándonos así de Husserl, para quien el sentido remite a un objeto idéntico. El objeto en Husserl es un centro, pero no un centro virtual, trascendente, sino vacío, fijo; es un eje neutral y estático. ¡Qué lejos está, pues, este “objeto” husserliano de nuestro concepto de “campo semantológico”, de nuestro “centro imaginativo primordial”!

Debe advertirse que la significación remite a la imagen, pero ésta no remite a ningún objeto singular por su esencia, ni siquiera en el caso de las imágenes singulares, entendiendo por éstas las que tienen en la realidad extramental un objeto singular correspondiente. Esta correspondencia de la imagen singular —imagen de Pedro, por ejemplo— y su objeto es lo que con vocablo de Zubiri podemos llamar “genitividad”. Pero esta pertenencia es extrínseca a la imagen mental en sí misma considerada. Es una “habitud”, algo accidental.

La imagen que tengo de Pedro no establece comunicación cualitativa con el objeto Pedro, como ocurre en la imagen perceptiva. “En la percepción —dice Sartre—, el elemento propiamente representativo corresponde a una pasividad de la conciencia. En la imagen este elemento, en lo que tiene de primero y de incomunicable, es el producto de una actividad consciente, está atravesado de una a otra punta por una corriente de voluntad creadora. Como consecuencia, el objeto en imagen siempre es la conciencia que se tiene de él” (*Lo imaginario*, p. 27). Por las palabras transcritas corroboramos nuestra opinión de que la imagen mental es siempre imagen eidética, trátese de cosas o de ideas. La esencia imaginativa, su sentido, es algo absoluto e independiente de las “circunstancias” en las cuales, no obstante, acaso esté inscrita. Mi recuerdo de Pedro puede consistir en una imagen cuya genitividad intente un conjunto más o menos minucioso de detalles. Estos detalles no integran la esencia de la imagen, poseen una cualidad diferente de ella y, sin embargo, pertenecen a una “completez” afectiva de la que la imagen participa, no por su significación, pero sí por su condición de producto de una sustantividad real, cual es el sujeto cognoscente. Mi intencionalidad, con ocasión de un contenido imaginativo, puede suscitar en mis facultades afectivas y sensoriales funciones que complementen mi recuerdo o mi idea. Una imagen puede incluso suscitar una auténtica alucinación y convertir un recuerdo en una viva percepción. Esta es la razón por la cual se ha propendido a indagar la imagen mental con los mismos criterios perceptivos con que se trata la imagen externa.

Al respecto dice Sartre: “La carne del objeto no es la misma en la percepción. Entiendo por “carne” la contextura íntima. Los autores clásicos nos dan la imagen como una percepción menos viva, menos clara, pero igual a la otra por su carne. Sabemos ahora que es un error (Op. cit., p. 27).

Llevando el tema a una de sus últimas consecuencias señalemos que ni siquiera en la percepción hay comunidad cualitativa, esto es, esencial, entre la imagen mental y la imagen objetiva, pues al tener conciencia de ésta el sujeto le impone —le “super-

pone"— un sentido, el cual es siempre separable de su imagen visual mediante un ejercicio mecánico de repetición atencional, que consiste en concentrar "fijamente" la atención en una palabra o en un objeto. Como la efectividad natural de la intencionalidad es fluente, pierde, al ser fijada, toda su función cualificante, neutraliza o vacía su virtud de Sinngebung (donación de sentido).

IMAGEN, TRASCENDENCIA, METAFORA, SUSTITUCION CONDICIONADA

Conviene tener en cuenta lo que hemos dicho: que la imagen es un producto genuino del intelecto y, no obstante, puede, sin perder su condición e independencia, estar incrustada en una completez afectiva que parece circunscribir su referencia de sentido.

Decíamos también que esa adscripción de la imagen a un ámbito espacio-temporal es en todo caso, una nota extrínseca en ella. Una imagen puede suscitar una percepción y, a la inversa, una percepción puede inducir una imagen. En ninguno de ambos casos se trata de una prolongación cualitativa. No hay jamás vía directa de la imagen mental a la imagen visual desde el punto de vista de su esencia. Lo que ocurre es que la sustantividad del sujeto cognoscente alberga a las dos en su afinidad ubicua, sin que eso nos dé derecho a pensar que son homogéneas. La trascendencia de la imagen mental no se continúa en la trascendencia de la imagen visual.

Es preciso aducir algún ejemplo para desembrollar el asunto que estamos estudiando.

Ejemplo: *la memoria del olfato.*

Me refiero a un doble fenómeno: el del olor que suscita bandadas de imágenes rememorantes y, viceversa, el fenómeno aún más extraño de las imágenes que alucinan nuestra sensibilidad suscitando en ellas un olor ausente. En este segundo caso no se trata de una percepción, ya que el olor no surge de inmediato desde el ámbito presencial sino que emerge del fondo del recuerdo. ¿Se diría que es una idea, o un concepto, o una imagen? ¿Qué es lo que se recuerda cuando se recuerda un olor? Este caso fácilmente podría servir para graves errores de interpretación de la imagen en sí misma.

Hay que partir de esta base: si la percepción es ya un acto impregnado de intelectualidad, la rememoración poseerá una condición eidética aún más intensa. Según esto lo que se recuerda es siempre una "imagen eidética". El olor del recuerdo olfativo, por ende, debe ser considerado como un elemento de una completez afectiva impregnada de sentido, de racionalidad. Este ámbito de sentido es ubicuo y resonante, pues posee trascendencia, y por eso sus elementos pueden sustituirse mutuamente. Esta sustitución, aunque reversible, no es inmediata sino condicionada. La significación o trascendencia de la imagen mental, como producto superobjetivo que es, ofrece una discontinuidad de naturaleza respecto a la sensación —el olor recordado, en este caso— de que puede ser sustituto. La sensación y la imagen mental sólo pueden *sustituirse bajo la condición de que ambas pertenezcan a un ámbito de sentido, y éste es en sí rigurosamente eidético.* Esta sustitución condicionada que brota de un ámbito de sentido, podemos apreciarla incluso en los seres irracionales. El perro de la experiencia de Pavlov puede sustituir el plato de alimentos por el sonido de la campana, precisamente porque su sistema nervioso ha construido un campo de sentido que involucra realidades heterogéneas. El plato y la campana, aunque por su condición propia pertenecen a órdenes ontológicos distintos, se hallan en comunicación funcional, trascendente, en virtud del revestimiento significativo que la fisiología del perro les

imprime. No se trata de una absurda confusión de realidades. La sustitución es legítima y posee cierta lógica, pues los términos con los cuales se realiza son simplemente medios para dejar fluir la fluencia esencial en que consiste una función con trascendencia, con sentido.

En vista de que reconocemos el oscuro y sinuoso desarrollo del presente epígrafe, hemos de reunir algunos de los principales asuntos tratados en él, y colgar de los mismos algunas citas autorizadas que avalen su fundamento.

1º) El pensamiento —y su correlato, el lenguaje— es originariamente metáfora y toda metáfora es una ficción, un juego de imágenes. El pensamiento es, por su esencia, una función de la imaginación trascendental. Sin imagen no hay Idea y, viceversa, sin Idea, esto es, sin golpe intuitivo de síntesis creadora, no hay imagen originaria posible.

Dice Sartre: "La imagen no desempeña ni la función de ilustración del pensamiento ni la de soporte. Es que no es heterogénea con el pensamiento". Esto nos lleva a otra de nuestras aseveraciones.

2º) La imagen no es un medio de expresión de una esencia, sino, más bien, ésta misma en su génesis, que, por otra parte, es de suyo expresiva.

3º) Hemos dicho que la Idea, el concepto y la imagen no son realidades espirituales heterogéneas, sino momentos de un proceso vital que sólo se diferencian en su grado de vigencia atencional y en que lo que debemos entender por Idea es sólo el momento de máxima originariedad. Dice Sartre: "Los elementos ideativos de una conciencia imaginante son los mismos que los de las conciencias a las que se reserva ordinariamente el nombre de pensamientos. La diferencia reside esencialmente en una actitud general (Op. cit., p. 124).

4º) Hemos definido el pensamiento como un producto "ficticio", como un fruto directo de la función imaginativa del espíritu, sea cual sea la índole concreta de su contenido.

Aunque en Husserl la ficción tiene un carácter positivista y, por ende, insuficientemente originario —esto es, apriórico—, pueden sernos interesantes las siguientes palabras suyas: "La "ficción" constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las verdades eternas (*Ideas...*, p. 158).

5º) En consecuencia tenemos que la imaginación trascendental es el centro originario del pensamiento, ya que éste es sustancialmente metáfora, esto es, función imaginativa. Pensar es imaginar, figurarse. Este centro originario de esencias imaginativas no ha de concebirse como una mera referibilidad o funcionalidad temporal. Para Heidegger, interpretando a Kant, "la imaginación trascendental ha sido expuesta como origen de la intuición sensible pura. Con ello se prueba axiomáticamente que el tiempo, como intuición pura surge de la imaginación trascendental. El tiempo debe tomarse, dentro del horizonte en el cual contamos con el tiempo, como la serie pura de los ahora. Pero esta serie de ahora no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario".

Por el párrafo anterior vemos que también para Heidegger la imaginación trascendental consiste en lo mismo que engendra. Es tiempo originario porque da nacimiento a él.

No obstante estas ideas del gran creador del existencialismo, nos encontramos en una situación desazonante en relación al tema del origen del pensamiento. Aunque "el tiempo, como intuición pura, es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella", es preciso reconocer que no sabemos aún que sea el tiempo en su esencia concreta. No basta con saber que el tiempo originario es una *fluencia imaginativa*.

6º) Si, como pretende Heidegger, la imaginación trascendental es el tiempo originario, éste ha de ser concebido como la categoría suprema del entendimiento, ya que, según decíamos atrás, el origen de las categorías es paralelo al origen de la imaginación misma. La imaginación nace como función imaginante y su condición originaria no es separable de la originariedad de sus productos primigenios. Esta categoría superlativamente originaria —el tiempo— es la Idea primigenia, el pensamiento en su urgencia prístina, fuente de ideas y de significaciones, surgimiento primordial, trascendencia de aprioricidad genuina. Pero es importante advertir que todos estos predicados y definiciones con que hemos concebido y caracterizado la emergencia primaria de la imaginación sobrepasan de modo considerable la concepción heideggeriana del tiempo. Porque, a pesar de los grandes alcances de su interpretación, Heidegger sigue muy de cerca a Kant en el momento de concebir la imaginación en su esencia concreta, y se limita a consignar sus tres funciones o facultades: *Abbildung* (formación de imágenes) —*Nachbildung* (reproducción)— *Vorbildung* (figuraciones protensionales). Y el tiempo es concebido, correlativamente, como el respectivo horizonte triple y creador del pasado, el presente y el futuro. No es, pues, lícito interpretar el tiempo heideggeriano como núcleo originante de significaciones. Aunque no llegó a concebirlo como fuente de ideas, como origen de la aprioricidad, le es absolutamente propio el gran mérito de concebir la imaginación y el tiempo bajo un origen único.

Retroceso hacia la Lebenswelt. Hemos de explicar en este epígrafe cómo la filosofía consiste formalmente en un movimiento retrógrado y se hace ciencia filosófica en la medida en que se retrocede y se profundiza en tal retraimiento. Pero... ¿hacia dónde se dirigen las miradas retrospectivas del pensamiento filosófico? Se busca un estadio anterior de las cosas; entiéndase: de las cosas que de algún modo han sido pensadas alguna vez y han dejado su huella, su impresión, su dosis significativa. Toda cosa, o, mejor dicho, toda *generalidad cósmica*, es una estampa, una impronta, constituida por multitud de estratos y grados de impresión en los que, con criterio abstracto, podríamos ver los momentos diversos de esa peculiar biografía que es una región real. El pensamiento retrospectivo aspira a recorrer los pasos de las cosas en su evolución, quiere coleccionar grados de pureza lógica, de originariedad. Hay un estrato primigenio, grado último de la vida lógica de una entidad cósmica, al cual tiende la filosofía como a su meta propia. Es preciso estudiar este retroceso y demostrar sus limitados alcances. La fenomenología parte de un mundo ya constituido en todas sus estructuras y leyes fundamentales, y trata de descender al momento mismo en que las cosas de ese mundo se constituyen. Dice Fink en su excelente obra "Todo y Nada": "La filosofía surge en una situación del existente, en la que el ser de las cosas y del mundo ya ha sido preconcebido de variadísimo modo e interpretado lingüísticamente" (p. 37). Parece ser que este mundo preconstituido del cual parte la reflexión filosófica es el llamado mundo de la vida, entendiéndolo por tal las costumbres, valores, conceptos, experiencias diversas. Es el mundo de las importancias inmediatas del hombre, constituido por la brusquedad de los acontecimientos, la violencia presencial de las cosas y los hechos, y, en fin, la tosquedad de sus valores y sus significaciones usuales. Nosotros no nos oponemos a esta concepción de la vida humana, aunque presentamos sobre ella algunas objeciones que pueden ser aprovechables en un estudio general de la fenomenología. Esta doctrina pretende enseñar que la vida del hombre tiene su primero y su último peldaño en el mundo de la experiencia, constituido por juicios, valores, intereses que el espíritu no ha extraído de su propia capacidad y se ha limitado a extraerlos del material bruto de las percepciones.

Lo grave e insostenible es que la fenomenología pretende fundar sus doctrinas en un estrato que sólo posee una prioridad de segundo grado, no rozando ni de lejos el problema radical de la constitución originaria, ya que por ésta entiende su aprobación que supone de antemano las predonaciones del *Lebenswelt*. No pretende el pensamiento de Husserl indagar sobre el fundamento último de la experiencia. Sólo explica que en esa experiencia primaria tiene su origen y su fundamento el juicio en general.

Nosotros, al respecto planteamos este arduo problema: si todo juicio, por elevado que sea, tiene su último fundamento en el mundo de la vida, éste, a su vez, ha de tener su fuente propia en sí mismo, ya que en él culmina la anterioridad originaria.

La fenomenología, como otras veces hemos dicho, tiene su más grave fallo en su insuficiente radicalidad. La aprioridad absoluta no puede nacer en el mundo de la vida, el cual, más bien, supone un estadio anterior en la génesis del pensamiento. Husserl enseña que las objetividades categoriales, aunque brotan de la judicación, tienen su predonación en la experiencia. No advierte que la experiencia, entendida según su doctrina, no pre-dona nada, pues es una mera recepción, percepción de autodaciones o presentaciones de las "cosas en persona". Husserl yerra al buscar el camino último de la prioridad o pureza constitutiva en las pre-donaciones empíricas, pues es lo cierto que una donación adquiere su pre, esto es, su apriori, del espíritu, y no de la experiencia. Y como el fallo es consustancial con su método y su inspiración teórica, llega a un punto muerto —el yo puro— a la hora de reconocer la primordialidad de lo teórico sobre lo práctico, de lo lógico sobre lo empírico y en fin, del pensamiento sobre la percepción. Un círculo vicioso limita los alcances doctrinarios de la fenomenología. La experiencia, esto es, la percepción, se funda en las funciones lógicas supremas y éstas, a su vez, tienen su apoyo último en las facultades perceptivas. Entre estos dos polos convencionalmente puestos se agita ignota la primigenia estructuración del pensamiento.

La fenomenología nos remite al orden de las cosas en sentido estricto, al orbe que es correlato de las fuentes perceptivas de conocimiento. Su campo de investigación es el conjunto indefinido de constituciones, instituciones prácticas o valorativas en general. Es su objeto el conglomerado de realidades "mundanovitales" constituidas por el hombre en su historia consciencial, cuya esencia es la temporalidad inmanente sedimentaria. El pensamiento lógico y su urdimbre funcional es sólo una parte de ese mundo vital cuyo substrato más originario sería el substrato más real, más cercano a la tosquedad corpórea; sería el substrato de lo "manipulativo", en el cual se pretende encontrar los significados originarios, las semillas del lenguaje y del pensamiento, siendo esta tarea de la fenomenología una tarea, a nuestro juicio, utópica, pues el hombre emerge del nivel material y biológico —"práctico"— por su aptitud para independizarse teoréticamente. Y su aptitud de praxis es, más bien, una consecuencia de su previo teoreticismo, de su logicidad, de su intuición creadora, que es, ante todo, una faena de intimidad en la que han sucumbido las luces externas y se han puesto a funcionar los relumbrones grises de las ideas. Experimentar no es, como Husserl pretende, percibir. Experimentar es, aún, en su más inmediato grado, pensar. Toda percepción es ya una cogitación como hemos dicho varias veces en este trabajo. La idea o sustantividad apriorica, esto es, la significación indeterminada, pero concreta y exigitiva, es anterior —tiene aprioricidad— a toda experiencia propiamente humana y es su condición de posibilidad. La *Lebenswelt* husserliana no podría jamás expresar las logicidades supremas, las originariedades últimas que busca la filosofía como semantología. Hemos de demostrar con precisión la honda diferencia que hay entre fenomenología y semantología. Por lo pronto hay a favor de esta última un grado de mayor radicalidad en su apriorismo y una mayor independencia respecto a la percepción y, por ende, respecto a la objetividad positivista, propia de la época en que nace el pensamiento husserliano. La semantología tiene como inicial ambición llegar al "origen originario" del pensamiento humano y su lenguaje universal. Su inspiración y su método son de laya romántica, de intimidad absoluta, de diálogo del espíritu consigo mismo y no de diálogo realista, no de comunicación inmediata con la mundanovitalidad. La naturaleza es indagada como continuándose en el Espíritu y no es indagado el Espíritu como continuándose en la Naturaleza. La semantología se exime, pues, de todo naturalismo, de toda índole de positivismo. La fenomenología, en cambio, pese a sus ambiciones trascendentalistas, respira la inspiración clásica del siglo XIX, el respeto al ser real singular, el uso metódico del análisis, la afición

auténtica a la exactitud y precisión abstractiva de la matemática y, en fin, su geometricidad esencial. En Husserl danza un espíritu geométrico que vitaliza su más genuina motivación epistemológica. Por eso la pureza de su a priori no es una pureza de sorpresa apocalíptica, de genética radicalidad, sino, más bien, de exactitud, de precisión y claridad geométricas. Pese a su concepción de la realidad vivencial como proceso, podríamos aseverar de momento que su mentalidad es de *inspiración* relacional y no funcional. Con lo cual queremos adelantar que funcionalidad y relacionalidad son dos de las categorías originarias que hay que indagar en semantología.

Volvamos a nuestro asunto concreto de este epígrafe diciendo que la fenomenología en su más genuina misión epistemológica, consiste formalmente en un retorno al subsuelo empírico, como tierra prometida, pues ve en él nada menos que la génesis del pensamiento, siendo la lógica en su grado más perentorio y primordial una teoría de la experiencia. Palabras de Husserl: "La lógica necesita una teoría de la experiencia... si ha de suministrar información científica sobre los fundamentos y límites de la legitimidad de su a priori y, por ende, sobre su legítimo sentido (F. T. L., p. 221).

Nosotros hemos de estudiar con detenimiento este retorno a la experiencia para ver de justificar nuestra idea de que la fenomenología tomó una vía muerta en sus ambiciones genealógicas. Que el "idealismo trascendental" busque la genealogía de la lógica, la fuente originaria de su a priori, la legitimidad y circunscripción del pensamiento en la experiencia ante-predicativa es una de las más asombrosas paradojas de la Historia de la Filosofía; paradoja que sólo se justifica y se comprende recurriendo a la vieja creencia hegeliana de que las épocas alientan dentro de un determinado estro espiritual de carácter universal. El Espíritu universal histórico da al genio un campo indeterminado de posibilidades y la índole general de su inspiración, dentro de las cuales ha de agitarse su creadora libertad. Husserl nace en pleno siglo XIX, el siglo del positivismo, del naturalismo, de los brotes primeros de eso que Ortega iba a llamar "terrorismo de los laboratorios". Es un siglo de "extraversión", una categoría muy importante en la Historia según he querido probar en un ensayo. Pero es una extraversión de primer grado, aún sometida a normas, en donde florece el imperio de la legalidad, la afición a las clasificaciones de datos exactos, la operación "manipularia" y de laboratorio en donde se acumulan resultados, hasta ascender en escalación realista a las normas. La exactitud, la medida, el interés exclusivo por lo que puede comprobarse mediante la vista y el tacto. Interesa lo efectivo, lo real, lo que se evidencia en su inmediatez. Esta evidencia de la inmediatez es uno de los principales personajes en el pensamiento de Husserl, para quien hay verdad en tanto en cuanto haya algo que se da por sí mismo, de modo inmediato, a nuestra intuición, empírica o eidética.

Creemos firmemente que la fuente última de la aprioricidad no ha de buscarse en el retorno al subsuelo empírico. Por este camino ha de llegar el análisis filosófico, necesariamente, a un punto muerto y vacío. En efecto: el objeto prístino de la fenomenología es el individuo absoluto, el substrato por antonomasia, coextensivo y co-significativo del algo en general en virtud de su vaciedad. Husserl mismo nos confiesa el último radio de su pensamiento: "El nivel inferior a que llegamos en nuestro retorno guiados por la génesis del sentido, nos conduce a los juicios sobre individuos" (F.T.L., p. 218). Hemos de demostrar nuestra idea de que en el juicio sobre individuos culmina la analítica apofántica, pero no empieza la génesis de la logicidad.

Digamos de una vez que el hombre percibe, experimenta humanamente, en virtud de su aptitud lógica y es, por tanto, ilusorio buscar el fundamento de las funciones categoriales en la experiencia.

Es cierto que el hombre antes de ser hombre propiamente, y aún después, está inmerso en su mundo. Sus facultades son tentáculos que le enlazan a la Naturaleza y en ella le continúan. Siguiendo el rastro de la evolución biológica caemos en la cuenta de que la pupila es anterior al Espíritu, la mirada anterior al rayo atencional, la tac-

tación anterior a la mirada, la sensibilidad anterior a las agitaciones de la sensibilidad o del sentimiento. Pero en la escala evolutiva de la vida e incluso dentro de la materia bruta, cada "estrato" posee una dignidad propia que se debe a sí mismo y no deriva de la anterioridad del estrato precedente. Aquí anterioridad no equivale a aprioricidad. Aprioricidad significa para nosotros anterioridad originaria, esto es, primordialidad, pues el primer orden ha de ser un orden creador, genésico: ha de ser origen. Según nuestras ideas aquí expuestas, la genealogía del pensamiento es anterior a la genealogía de la experiencia. Antes que el juicio individual y que todo juicio, antes de la simple aprehensión de los escolásticos, genética y aprioricamente, hay un logos supremo, eidético, indeterminado, origen de todas las ideas particulares, las significaciones particulares e individuales. Conocer no es conocer individuos, substratos últimos. El conocimiento, en su ínfimo grado, apunta a singularidades eidéticas, que tienen un sentido, una dosis de idea, y no son un mero individuo. Al respecto son interesantes estas palabras de Husserl: "DAS EINZELNE, DASS DER WES-ENSERSCHAUNG ZUGRÜN DE LIEGT, IST NICHT IM EIGEINTLICHEN SINNE EINGESCHAUTES INDIVIDUM ALS SOLCHES (E.U., p. 417). Nos importa sobremanera explicar el fallo último de la fenomenología en lo que concierne a su decisivo regreso a la experiencia, al orden de las evidencias ante-predicativas. Queremos explicar, contra Husserl, que antes de la afirmación judicativa lo que hay no es la experiencia, sino, más bien, el conjunto de logicidades supremas, de significaciones originarias que hacen posible cualquier experiencia y cualquier judicación. Antes de la definición predicativa están las verdaderas "categorías elementales", de las cuales han de participar todas y cada una de las "categorías judicativas", que, en nuestra teoría, no son sino lejanas particularizaciones o determinaciones de los significados eidéticos prístinos. El juicio individual no es originario en un preciso sentido, pues juzgar es en rigor, trátase de objetos individuales o de objetividades supremas, poner en función categorías elementales previas, que han sido creadas antes de toda particularización judicativa.

En un epígrafe dedicado a la "limitación de la analítica apofántica" hemos de demostrar que el objeto de una lógica genealógica, esto es, de una gnoseología genética y, por tanto, de una verdadera filosofía, no es de ningún modo el juicio, sino los semantemas universalmente originarios, así como la lingüística filosófica o filosofía del lenguaje, ha de rebasar en sus investigaciones el plano de la sintaxis e ir, incluso, más allá de la palabra, en busca de las significaciones arcanas que hacen posible la palabra y la frase: Es cierto que se habla en frases y se piensa mediante juicios, pero las unidades elementales del pensamiento y del lenguaje no caben en el ámbito estrecho, particularista, limitado de la palabra o la oración.

Para comprender la limitación y el círculo vicioso de la fenomenología conviene leer con atención este párrafo de "Erfahrung und Urteil", la obra principal de Husserl: "Aufklärung des wesens der Erfahrung als Aufgabe des Rückgang auf die Welt, wie sie also universal Boden aller einzelnen Erfahrungen als Welt der Erfahrung vorgeseben ist unmittelbar und vor allen logischen Leistungen" (E. U., p. 38).

Por una parte el "Lebenswelt" o mundo de nuestras operaciones habituales, circunstanciales, inmediatas, es un orbe preconstituido que se me da previamente y, no obstante, antecede a toda operación lógica. En este punto la fenomenología nos resulta sobremanera insuficiente. Hemos de preguntar, ¿qué tipo de operaciones extralógicas constituyen ese mundo preconstituido? Se nos ha dicho que es un mundo cuyo contenido consiste en ciencias, tradiciones, valores, usos, significaciones cotidianas, todo ello en fermentación sedimentaria. Este mundo no es eterno, sus sedimentos ofrecen una escalación de significados hasta llegar a los significados primarios, los que ya no son preconstituidos en relación a las operaciones lógicas, pues ellos mismos son las entidades lógicas supremas, de absoluta originariedad. El mundo de la experiencia no se nos da antes de toda operación lógica, como piensa Husserl.

El mismo ha sido creado por las logicidades iniciales y en este sentido pensar es anterior a percibir, recabando de este modo para el a priori su auténtico contenido, cual es el de prioridad originaria, el de antecendencia genesiaca. Lo que ocurre es que el a priori husserliano no es un a priori creador y su pureza no es absoluta. La esencia o eidos, paradigma de lo a priori, no nos coloca en una síntesis genial, en una intuición creadora de posibilidades gnoseológicas. La energía eidética del a priori husserliano es sólo hipotética, integradora de posibilidades supuestas, que van hacia el etcétera infinito. Por eso hemos de explicar en un epígrafe aparte la relación estricta que hay entre el intuicionismo husserliano y la indicación empírica.

Si la fuente originaria del pensamiento, de la logicidad, fuese la experiencia de lo singular absoluto no habría manera de salirse de la doctrina abstractiva, y su primer grado de racionalidad sería el llamado "logos nominal". Para Zubiri, por ejemplo, la lógica parece tener su inicio en la aprehensión designativa de cosas en sentido estricto, de singularidades absolutas. El nos dice en su obra capital: "Antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferencialmente, lo que he solido llamar una "aprehensión simple", que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real" (*Sobre la Esencia*, p. 353). Quiere decir que para el filósofo español hay en la denominación un cierto enjuiciamiento de lo real. La imposición del nombre a cada cosa singular entraña un criterio descriptivo, significante: la denominación supone, en mayor o menor medida, una significación, sólo que es una significación carente de pureza lógica y constreñida al máximo. Denominar, por tanto, es designar, imponer sobre las cosas un signo. Esto es cierto. Pero no lo es que el pensamiento tenga su génesis en su logos nominal. Nosotros creemos que eso de bautizar las cosas es un lujo tardío en la génesis eidética. Si imponemos a la cosa un nombre con cierto sentido e intención es porque hemos sido creadores, previamente, de un sentido, de ese pensamiento sobre la cosa; hemos sido capaces de forjar una cierta idea singular sobre el objeto singular. Por tanto es absurdo creer que las primeras ideas del hombre hayan sido singulares. Aun sin aceptar un ápice de la filosofía platónica hemos de reconocer que la Idea, si es algo, es general, universal.

Además, podríamos aducir contra la teoría fenomenológica del a priori singular, a priori del substrato, y contra el logos nominal de Zubiri, que en las afasias por lesión el deterioro del lenguaje y su pensamiento correlativo afecta en primer lugar a los nombres singulares y en último grado a los nombres cuyo contenido posee una gran carga significativa. Se diría que las Ideas o significaciones supremas extienden su irradiación lógica en progresivo debilitamiento, de modo que al perder energía inicia un movimiento de retracción desde sus extremos a su centro eidético. La idea o significación originaria empieza en sí misma, nace en un ardiente monólogo y concentración solitaria, y su efectividad ontológica —gnoseológica— culmina en el juicio singular, en la palabra corriente y en el nombre o logos nominal, retrocediendo al final de sus infinitas oscilaciones y vicisitudes desde ese extremo debilitamiento a su centro inicial de significación.

Otro argumento en contra de la teoría de los substratos singulares fundadores del pensamiento, es que los idiomas suelen diversificarse, particularizarse, por sus nombres, llegando en ellos al máximo la arbitrariedad del signo lingüístico. Y, en cambio, suelen asemejarse a través de las palabras cuya significación es originaria. Las raíces del lenguaje universal, que sin duda existen y a las cuales lo único que les ocurre es que aún esperan su descubridor y su pensamiento correlativo, no han de indagarse en el mundo de los substratos singulares, sino, más bien, en los semantemas cuya significación sea tal que pueda conducirnos a su Eidos o verbo genuino y auroral.

Asuntos sobre el problema del origen. En la lingüística del siglo XX se ha despreciado con exceso, con tontería, el noble problema de los orígenes. Toda ciencia que aspire a su más elevado y propio rango, ha de entrañar un prurito de origina-

riedad, pues la ciencia lo es por su aprioridad y ésta no es sino la esencia de lo arcano, de lo que siendo últimamente anterior funciona como causa y no sólo como principio. Hay una diferencia considerable entre "principio" y causa. El principio es punto de partida, momento inicial; la causa es origen permanente, que subsiste a través de las transformaciones múltiples.

Se elude el problema y da por descontado que el origen del lenguaje no es universal. Cada lenguaje según esto, tendrá su origen propio, incomunicable con los demás, ajeno, heterogéneo.

En cambio, se acepta sin más vacilaciones que las significaciones son universales por diversos y particulares que sean sus significantes. El origen de las significaciones parece ser universal. El hombre tiene un espíritu o valor unitario y, no obstante, su lenguaje es accidental, arbitrario, carente de motivación. Los lingüistas ni siquiera se asombran de esta ingente paradoja: Que el lenguaje sea el más elevado de los productos de la razón en lo que tiene de conceptual y sea, al propio tiempo, un vehículo azaroso de su racionalidad.

El positivismo filosófico ha separado nocivamente el significante del significado, el cuerpo del alma, dentro de esa entidad compleja que es la palabra. Todo positivismo lleva en su base un anhelo de discriminación, de separación, división. Sólo puede comprender la unidad abstracta, puntual y al efectuar la síntesis llega a otro tipo convencional de unidad: la unificación o integración.

El lenguaje tiene un origen religioso, mágico, de soledad creadora: Las primeras ideas, significaciones concretas e indeterminadas en su genuinidad auroral, son brotes de religiosidad entusiasta, mística, mágica: El origen es siempre mágico, entendiendo por este término la fuerza y el fragor de lo que surge con urgencia inicial. Es mágica la palabra cargada de eléctrica significación, de poderosa trascendencia, de sagaz fulgor. Son propiedades de la palabra religiosa, del verbo prístino, del balbuceo redentor del hombre que vive inmerso en su animalidad.

El lenguaje originario y universal es plegaria, siendo por este motivo tan útil en semantología indagar las significaciones de los vocablos de mayor intensidad religiosa con el fin de situarse, si es posible, en el nivel primero de sus intuiciones. Los vocablos arcanos de las religiones no son simples designaciones, no son mero producto de un logos nominal. Antes de llamar a las cosas es preciso crear sus esencias. Hay un lenguaje universal, como hay un sistema universal de significaciones. Es preciso buscar los fonemas seminales de que se componen las palabras primarias, cuya significación es primaria también y su universalidad estará por encima de las particularizaciones en que puede figurar.

La lingüística ha errado su camino de investigación al aducir como objeto de ella la gramática y el léxico. No hay nada menos originario ni menos universal que la gramática y el léxico. En principio era el verbo, entendiendo por verbo no una palabra cualquiera, sino precisamente aquella palabra compuesta de fonemas portadores de una intuición apocalíptica, capaz de albergar un cúmulo infinito de posibles variaciones y particularizaciones.

La significación suprema y arcana podría encerrarse en lo que Husserl —que no se ocupó nunca en serio del origen del lenguaje— ha llamado "LEERE VERMEINUNGEN". Porque, en efecto, la idea es una conjetura, una anticipación indefinida aunque concreta, rica en posibilidades gnoseológicas. Es una brecha que descubre una posible zona ontológica. Lo que ocurre es que el Eidos husserliano —su a priori— padece el morbo de la hipóstasis, del supuesto infundado y no creador. Es "algo" que funciona como si realmente hubiéramos sido capaces de integrar el infinito repertorio de notas, de facetas, de aspectos, de predicados del objeto en cuestión. Aquí, en cambio, creemos que las primeras "leere Vermeinungen", las primeras Ideas, no son postulados de etcéteras infinitos, no son el sustituto de una reiteración siempre

abierta. Son, ante todo, una perspectiva, una sagacidad que descubre una región eidética, ontológica. El tema de la intuición hemos de desarrollarlo en un epígrafe aparte, pues es de los más ricos aspectos de la fenomenología y de la filosofía en general. Es de primordial importancia para toda gnoseología intentar alguna dilucidación satisfactoria sobre funciones noéticas primarias como inducir, intuir e inventar. De estas tres sólo la tercera debe considerarse como intuición legítima, creadora, siendo las otras dos funciones de menor radicalidad y apriorismo.

He aquí la meta inveterada de la Filosofía: el sentido originario de las cosas, su esencia primaria, su "que" más antiguo, más arcano. Se ha ocupado siempre sobre el origen y, no obstante, aún ignora la esencia de esta categoría suprema.

Los grandes sistemas categoriales no han incluido la originariedad como uno de sus miembros. Ni siquiera se ha indagado con decisión el contenido rebosante de tal concepto. Creemos que es de una importancia grande para la filosofía de hoy realizar esta tarea intentando llegar a la intuición prístina, a la metáfora más radical que vitaliza el concepto de origen. En esta palabra funcionan dos fonemas y, correlativamente, dos semantemas arcanos y universales.

Los sistemas categoriales son meros intentos de aproximación a los significados fundamentales. Un intento que ha logrado sólo una clasificación extrínseca y abstracta de los conceptos supremos. ¿Hay algo más originario y universal en la cadena de conceptos que el concepto de origen? Hay conceptos de altísima dignidad, como por ejemplo la relación, o la cualidad, o la cantidad. Pero con ellos no empieza el pensamiento.

Por otra parte es curioso que la filosofía busque la originariedad del decir y, sin embargo, no sea ésta una categoría del pensamiento. Si profundizáramos en los dos elementos significativos del concepto "origen", quizá veríamos con claridad que está constituido por dos categorías arcanas, elementales y no apofánticas: la genuinidad y la prioridad auroral. En efecto: el origen puede tomarse por su condición auroral, primordial, por su novedad de alborada o, en cambio, por su fuerza genesiaca, surgimiento energético primario. Hay pues una intuición central en la génesis del pensamiento y del lenguaje, exterior a la intuición de sustancia, o de relación, por ejemplo. Es la intuición de la energía genética, de la fuerza primordial de la Naturaleza, de la genuinidad universal. Es la intuición que penetra la urgencia de la materia, el orgullo escondido en todo lo corpóreo. Luego el espíritu impregna de un nuevo sentido —la prioridad auroral— esa espontaneidad energética primordial. La fuerza primordial —la *chora*— da el furor, el dinamismo elemental necesario para que algo se engendre y origine. El origen, en cambio, es esa nota de pureza sorpresiva, de albur que ennoblece a toda cosa al nacer, dándole prioridad respecto a sí misma en la dimensión del futuro.

INTUICION E INDUCCION

Por lo pronto la intuición es para nosotros un modo de ver. No es un ver "perceptivo", meramente sensible, que se dirija a la cosa periférica, al haz de facetas y de matices ilimitados, constituyentes del objeto singular, externo, fenoménico, el cual es sólo correlato de la "visión visual", ocular.

Aquí hemos de despojar a la intuición de toda posible referencia a lo aparente. No es una exteriorización del régimen atencional, sino, esencialmente, una visión interior, tanto más profunda cuanto mayor sea su independencia respecto a lo espacio-temporal. No es una referencia intencional o atencional hacia una cosa real en sentido estricto, estática y recortada sobre un horizonte infinito de individuos (Substratos según Husserl). Lo captado por la visión interior, eidética, no es sustancia, substrato como cree el creador de la fenomenología, para quien la cosa real es, ante todo, substrato,

precisamente porque es un envoltorio ilimitado de estratos, cuyo eje es un ínfimo estrato vacío. La intuición según la entendemos aquí, capta una sustantividad "completa", bajo una de sus dimensiones esenciales; su correlato no es una "cosa" (Ding), no es un "que" o "algo" (Aliquid, etwas), sino un asunto (Sache). No es, por tanto, una perspectiva sino una perspicacia, un acto creador desde sí mismo y en sí, una sagacidad interior que brota de la imaginación y no de la movilidad referente del yo puro. La sagacidad consiste en una captación a distancia, una relación mágica de trascendencia, una adivinación. El acto de intuir es arúspice, es decir, es vidente de lo originario. El verbo "intueor", por su esencia semantológica, significa "originar dentro".

El gran hallazgo de Brentano, la intencionalidad, que Husserl recoge como centro de su fenomenología, ha perjudicado a la gnoseología genética. La reducción fenomenológica, consecuencia directa de la suspensión de la actitud trascendente, es sólo un desdoblamiento o ensortijamiento vicioso de la irradiación egoica sobre sí misma, que a lo sumo conduce a la llamada intuición de esencias (Wesensschau), que no es más que una explicitación y dilucidación de significaciones "Previamente dadas", según reconoce el propio Husserl. Es que la reducción logra sólo una mayor logicidad, entendida ésta en el sentido de claridad y precisión, y de ninguna manera como radicalidad apriórica. La intuición husserliana, por ser un modo de la intencionalidad, puede elaborar o, mejor, reconstruir una esencia, pero nunca será capaz de situarse en un nivel creador, auténticamente originario. Este nivel de aprioridad última, genética, exigiría una fuerza intelectual similar a la de los grandes descubridores científicos, y, desde luego, la genialidad apocalíptica de los creadores del lenguaje. Con esta potencialidad intuitiva no habría que recorrer, en variaciones de la libre fantasía, todas las facetas íntimas preonadas, sino que nos instalaríamos de una vez en la preonación (Vorgegebenheit) desentrañando su esencia apriórica, originaria. La intuición es apriórica no tanto por su independencia de las fuentes empíricas (lo que normalmente puede atribuirse incluso al tacto, pues no tactamos torpes superficies, sino objetos portadores de sentido), como por su participación en las dimensiones originarias y últimamente esenciales del ser. La intuición en Husserl, trátase de la percepción o de un acto de elevada reflexividad, se limita a recoger apariciones (fenómenos) y su validez esencial es siempre problemática, pues, como él mismo dice: "Jede Erfahrung ist auszubreiten in eine Kontinuität und explicative Verkettung von Einzelerfahrungen, synthetisch einig als eine einzige Erfahrung, eine offen endlose vom demselben". Es fácil advertir que la esencia o eidos a que se llega mediante las variaciones reductivas es o una equis vacía, una mera formalidad carente de sentido, o un postulado, una esencia sustitutiva, como si (als ob) hubiéramos tenido un acto de intuición creadora que nos instalara en su núcleo apriórico. Dice Husserl ahí mismo, p. 27 de E. U. "Ich kann mich aber überzeugen, dass keine bestimmung die letzte ist, dass das wirklich erfahrene noch immer, endlos, einen horizont möglicher Erfahrung hat von demselben". No obstante, Husserl comprendió el carácter de arúspice de la intuición. Su "Vorwissen" es un acto forjador, previo, de una esencia, la cual va poco a poco determinándose a través de su multitud de aspectos y predicados. Es una anticipación, una intuición prefigurante (vorverbildlichende Anschauung; C. M. 25); es una vacía conjetura (leere Vermeinungen E.U.: 68), una forja de posibles incursiones en la cosa como totalidad esencial. Lo que ocurre es que este evidente producto imaginativo no es concebido por él como emergiendo de la imaginación, y se limita a constatarlo como una modificación atencional: "Diese ursprüngliche Induktion" oder Antizipation erweist sich als ein Abwandlungsmodus ursprünglich stiftender erkenntnisaktivitaten, von Aktivität und ursprünglicher Intention, also ein modus der "Intentionalität", eben der über einen Kern der gegebenheit hinausmeinenden, antizipirenden" (E.U., p. 28).

Ya hemos dicho en otro epígrafe que esto es insostenible. La intuición fenomenológica incide sobre los hechos de conciencia buscando su sentido, el cual, como es hallado dentro del hecho, resulta ser un sentido fáctico, de exigua dosis eidética, no inscrito en el campo de originariedad que constituye la esencia de la imaginación

creadora. Es una intuición de cortos alcances, insuficientemente radical, que analizando el lenguaje, por ejemplo, no logra jamás inscribir una palabra en un campo semántico de alguna hondura genética. Incluso sus etimologías se limitan a recorrer la empeiría histórica de una palabra sin alcanzar su sentido fontanal. No es buen método, para captar el sentido originario de una palabra, lanzarse a recorrer, trecho a trecho, el camino sedimentario de ella. Con ello no se logra sino una acumulación de datos sobre lo que tal palabra ha sido en cada uno de sus momentos de vigencia. Sería sólo una reseña de variaciones, las cuales sólo nos dan una remota analogía respecto a su significado prístino. La palabra, ni no se toma como mero término de una definición de diccionario, es una intuición creadora a través de la cual el pensamiento, carne de la imaginación se ha creado a sí mismo. Toda palabra posee un grado de intuitividad, de esencia ideológica, tanto mayor cuanto más cerca esté de su núcleo semantológico correspondiente. Lo cual no quiere decir que toda palabra pueda inscribirse en un campo de sentido de gran intensidad originaria. Las palabras usuales, y sobre todo los nombres singulares, forman lo que podríamos llamar la periferia de lo semantológico. Pero hay vocablos cuya carga significativa nos pone en contacto con una dimensión originaria del ser, un ámbito de intimidad. La fenomenología nació con esta ambición semantológica y no es casualidad que toda la obra de Husserl, en especial la de su última etapa, esté entreverada de alusiones al lenguaje y su origen. Es que, como dice Heidegger, el lenguaje es la casa del ser, es un ámbito sagrado de intuitividad ontológica. Si la vitalidad del lenguaje es su significancia, y ésta posee un carácter ontológico, la semantología, por ende, será ontología. De este modo vienen a quedar enlazadas, esencialmente, la filosofía del lenguaje, la gnoseología y la metafísica. Si la esencia fenomenológica no es una simple agitación síquica y fisiológica se debe única exclusivamente a que posee "objetividad" superobjetiva, esto es, trascendente, transferible, universal; en suma, porque posee un semantema.

Volviendo al asunto concreto del presente epígrafe digamos que, aunque la intuición husserliana tiene bastante de inductista, no es justo afirmar que Husserl no concibiera nunca lo que es una intuición sintética, creadora. El mismo ha reconocido que los creadores de la física moderna proceden, por "idealisierende Fiktion", por una intuición de la cosa física en su totalidad —o mejor dicho: "Completez", Ganzheit. El no cree en la absurda concepción inductiva de Stuart Mill, para quien descubrir es extraer lo común de una multitud de hechos. Son numerosos los casos en que un científico ha descubierto una ley a través de un solo hecho. La ley es forjada por la imaginación antes de todo posible contacto con los hechos correspondientes, los cuales al menos pueden suscitar la Idea previamente figurada.

Newton no habría descubierto jamás la ley de gravitación si se hubiera dedicado a registrar casos singulares. Su descubrimiento es un relámpago sintético que ha penetrado en la corporeidad misma, en la masa gravitacional. El ejemplo diéctico de Husserl es la invención de Galileo sobre la caída libre de los cuerpos. En este caso puede decirse que no sólo no hay un recurso a los hechos, sino que más bien estos entorpecen la visión previa de la idea en su claridad absoluta. El descubrimiento en sí, sea de ciencia "empírica" o de ciencia eidética, es siempre el hallazgo de una idea. La comprobación de tal Idea, hipótesis o conjetura (leere Vermeinung, Vorveranschaulichung) es un simple cumplimiento (blosse Erfüllung). De lo contrario, la invención científica sería imposible o absolutamente casual. La mente forja —se figura— la ley desde sí misma y, luego, acude a los casos singulares para ver si coincide. Los hechos no se enlazan manifestando la ley. Casi podríamos decir que la Naturaleza oculta esas "legítimas" alianzas y exige un esfuerzo del espíritu sobre su propia esencia para lograr convertirse en un espejo de esencias. Esta creencia en los hechos como signos de esencias, de conocimientos profundos, es una concepción muy antigua y muy errónea en la Historia de la Filosofía. Cuando estudiemos la judicación sintética y analítica demostraremos que también Kant cometió el grave error de concebir los juicios sintéticos a posteriori como fundados en la experiencia, en el reino de los hechos. De una vez para siempre es preciso afirmar —y demostrar en la mejor forma— que de

los hechos y, por tanto, de la experiencia sensible no nos viene ningún conocimiento, a no ser las meras sensaciones, las cuales, no obstante, tienen en el hombre un revestimiento lógico y, por ende, van normalmente "acompañadas" de un sentido.

Un testimonio de interés para este ensayo filosófico es lo que, respecto a la creación científica, dice Heisenberg: "El carácter verdaderamente esencial de un descubrimiento físico no es consecuencia sino premisa de la clara delimitación del campo de aplicación del concepto descubierto: la teoría debe abrir una nueva posibilidad de pensamiento y obligar así a un verdadero cambio de rumbo en la situación teórica, a modificar el planteamiento de los problemas ("Los nuevos fundamentos de la ciencia", p. 102). En la vieja ciudad de los filósofos se ha solido creer de vez en cuando que lejos de la filosofía, allá en la física y en la matemática, por ejemplo, no se "opera" con ideas sino que se "manipula" con aparatos y con fórmulas cuyo esencial enredijo apaga con facilidad los relámpagos de cualquier entusiasmo espiritual. Esta idea absurda se debe a que las ciencias, aunque tuvieron un origen común, han solido particularizarse, aislarse e incluso hostilizarse unas con otras a lo largo de su más o menos paralela evolución. Hay épocas de unificación, de entusiasmo unánime en que las ciencias parecen surgir y concurrir dentro de un núcleo espiritual único. En otras fases, en cambio, esa sustantividad espiritual monocorde tiende a segmentarse, hasta tal punto que los principios válidos para una ciencia "parecen" contradecir y aun "absurdizar" los de las otras.

El siglo XX, henchido de esplendores científico-técnicos y de conflagraciones políticas, impregnado de un espíritu ultrarrealista y disgregario, es una buena fase de lo que puede llamarse particularización de las ciencias. Y, sin embargo, hay dosis ingentes de filosofía pura en estas ciencias superlativamente positivistas. Las fórmulas algebraicas y los aparatos pueden ofuscar, a veces, la mente, pero en definitiva es la Idea la vitalidad misma de todo cuanto el hombre haga. He aquí unas palabras asombrosas de Einstein que corroboran lo que venimos diciendo: "Las ideas fundamentales (léase intuición eidética, síntesis creadora) desempeñan un papel esencial en la formación de una teoría física. Los libros de física están llenos de fórmulas matemáticas complicadas. Pero pensamientos e ideas, no fórmulas, constituyen el principio de toda teoría física" ("La física, aventura del pensamiento", p. 236).

Lo cual debe convencernos de que aún la ciencia experimental consiste en un tejido ideológico, y en este preciso sentido toda ciencia puede participar de los métodos y las doctrinas de la filosofía, siendo cierto que ésta es, por antonomasia, la ciencia ideológica. Husserl reconoció que hay una intuición ontológica, creadora, y no en vano observa que los físicos modernos proceden por "idealisierende Fiktion". Esto es cierto: No hay un hecho ni conjunto de hechos que puedan "inducir" la intuición gigantesca de Einstein según la cual la materia es un depósito de energía bajo la apariencia de una masa y que, en consecuencia, toda energía supone una cierta cantidad de materia. Sin embargo Husserl poseía un estro filosófico analítico, positivista, inductivo y su intuicionismo es más una inducción a la manera de S. Mill que una "idealisierende Fiktion". Su intuición no suele ser una sagacidad creadora, sino un minucioso análisis de la multitud de capas, estratos y grados contenidos en una cosa o en una vivencia. Concibe el conocimiento como una realización progresiva. Pero esta realización no es un desarrollo exigitivo de una Idea, como en Hegel, sino una acumulación de notas o aspectos, un ir llenando una generalidad vacía. Para él la Idea no es ni concreta ni orgánica, sino abstracta, indeterminada, que "acepta" —no crea— ulteriores precisiones y concreciones de su objeto hasta llegar a su plenificación. Su Idea no es causa eficiente del conocimiento; no consiste en una riqueza intuitiva, vital, orgánica, germinal (Hegel), sino que es más bien un eidos sustitutivo, causa final, ejemplar del conocimiento. Por eso dice: "Erkennis der Wahrheit kann dann den Charakter einer bruchlosen Bestätigung, Erfüllung der leeren Urteile, Vermeintlichkeiten haben (E.U., p. 342). Y de una manera más explícita, en la página anterior dice: "ERKENNIS IST DAS BEWUSTSEIN DER "UBEREINSTIMMUNG" EINES

LEER VORGREIFENDEN GLAUBENS ESPEZIELL EINES PRADIKATIVEN GLAUBENS (LEEREN ODER UNEIGENTLICH ANSCHAUENDEN) MIT DER ENT SPRECHENDEN ORIGINÄR GEBENDEN ERFAHRUNG VOM GEGLAUBTEN, PRADIKATIV GEUETEILTEN, SEINER EVIDENTEN GEGEBENHEIT-EINE ÜBEREINSTIMMUNG, IN DER VORGREIFENDE GLAUBE MIT DEM ERFAHRENDEN ZUR SYNTHETISCHEN DECKUNG KOMMT UND IN IHM ERFÜLLT". Es pues superlativamente clara la inspiración realista de Husserl. El conocimiento es realización, casi podríamos decir "efectuación fáctica". A su eidós le es esencial, para ser verdadero conocimiento, quedar plenificado por la captación inmediata de su objeto. Y sin este requisito de realidad estricta la intuición previa (Vor-verbildlichende Anschauung), es algo peor que una profecía falsa, siempre infundada.

Hemos reconocido que las intuiciones eidéticas (hipótesis) son la ciencia misma y que su comprobación en los hechos es un "cumplimiento" (Erfüllung). Hay que advertir una importantísima diferencia: ese cumplimiento le es absolutamente imprescindible a la prefiguración husserliana. En estricta ortodoxia fenomenológica la Idea es algo a lo que se llega paso a paso, a través de múltiples variaciones de una experiencia. Diríamos que la idea, por exigir su cumplimiento, es un a priori de validez aposteriorica, lo cual es, hasta cierto punto, absurdo. En cambio a la Idea como hipótesis, intuición creadora, le es extrínseco su respectivo cumplimiento o comprobación. Puede ser una hipótesis falsa, o parcialmente entendida por su descubridor y, no obstante, poseerá una necesidad gnoseológica íntima, desde la cual progresa orgánica y vitalmente hacia su *interna* realización.

La idea en Husserl, como es una unbekante "Allgemeinheit", parece un saco más o menos holgado de cierta índole, donde de acuerdo a esa índole, vamos acumulando partículas, notas, definiciones. La idea así concebida no evoluciona, es general o idéntica y por eso su realización es una coincidencia (Deckung) y, ante todo, una determinación superior (diríamos que extrínseca en vez de superior) y recíproca con su objeto: Über Einstimmung.

Las verdaderas intuiciones no tienen ese tipo de realización extrínseca y son un proceso creador, vivo y concreto. Sea, por ejemplo, la intuición genética de una sinfonía. Hay "algo" que es esencial a lo largo de todo el proceso melódico: bajo las variaciones múltiples de tonos y motivos late una idea que hace vivir todo el proceso y aparece en cada fase sinfónica bajo un "ropaje" distinto. El artista descubre una posibilidad melódica, intuye un modo —una idea— de combinarse los sonidos con cierta "lógica armoniosa". Su sentimiento o su problema descubre en la naturaleza una posible zona de expresión adecuada. No obstante, en principio es sólo un proyecto (Vorhaben), una forja indeterminada cuya vitalidad ha de ir creándose a sí misma. Su ser total no es anticipado en la idea. La idea es sólo el germen de la sinfonía y el propio artista sólo conoce plenamente su obra en la nota final. Esta nota final no es, como creería Husserl, una idea ejemplar, sino una consecuencia última de la Idea previamente descubierta. Es la razón por la cual un gran personaje de novela va creándose a lo largo de la obra y no es un compuesto de notas artificialmente arreglado por el autor. El personaje, de cierto modo, cobra independencia en la imaginación que le engendra, es un proceso que se determina a sí mismo según leyes propias.

La intuición sintética —es decir, no fenomenológico-inductista— es una función mental de *autorrecepción*, llega a lo íntimo del ser retrocediendo sobre sí misma. Es una función monológica —o monolética— en la cual la naturaleza parece tener conciencia de sí misma. El llamado diálogo con el ser es un monólogo, porque el poder intuitivo del espíritu es tanto mayor cuanto más se independice de la sensibilidad y sensorialidad en que habita. Estrictamente, no es dialógica ni siquiera la visión ocular, ya que en la percepción normal concurren elementos racionales. No obstante, hemos de repetir que, pese a la evidente racionalidad de la experiencia sensible hu-

mana, percibir es propiamente no pensar, es perder contacto con la esencia expresiva del ser y dejar que irrumpen en nuestra conciencia los cánones espacio-temporales, lo estático y externo. La intuición, al retroceder hacia su mismidad descubre la mismidad de las cosas, su proceso supraespacial y supratemporal. No procede con objetos, cosas externas, sino con esencias superobjetivas exentas de toda alianza discursiva, de toda referencia divisiva, puntual. No capta relaciones, sino funciones. No ve la esencia de las cosas como conjuntos de notas o partes, ni siquiera como estructuras, sino que capta la totalidad completa (completez, Ganzheit) de ellas.

"La intuición —ha dicho el P. López Quintás— no anula el discurso, más bien lo sostiene, al tiempo que lo desborda, porque apunta a realidades que ostentan una espacialidad y una temporalidad de orden superior, y sólo pueden ser captadas analécticamente, a través del discurso del tiempo, pero desbordando el carácter puntual de la discursividad, para alcanzar el nivel de las realidades superobjetivas" (*Metodología de lo suprasensible*; p. 374). Lo superobjetivo es extrafactual, ontológicamente expresivo, y por eso la filosofía ha de indagar sobre la intuitividad ontológica del lenguaje, para lo cual hay que tomar a éste en su momento de sorpresa y sinceridad originarias, cuando no es aún vehículo de pensamientos dialogantes sino el pensamiento mismo en su origen y en su expresividad ontológica. Esta labor es propia de lo que he venido llamando en el presente trabajo semantología. La semantología se instala en el decir originario de las cosas, capta trascendencias, procesos imaginativos de laya genética. Busca los núcleos donde se forja la vitalidad significativa de las palabras dotadas de poder semantológico.

No se trata de un análisis de palabras ni de frases según son éstas en su condición usual. El lenguaje es "la casa del ser" en un estrato muy alejado de las palabras cotidianas. Lo importante no es la palabra singular en sí, sino sus componentes —si los tiene— y la posibilidad de estos de remitir a un núcleo semantológico, ideológico. Se busca en este tipo de lingüística o de filosofía del lenguaje la intuitividad auroral del pensamiento, las imágenes sintéticas primigenias que alientan de igual modo en el lenguaje refinado y en el más pintoresco argot. Sólo difieren en su evolución y en su uso cotidiano, habitual, que hace olvidar el contacto con la expresión originaria. Por eso todo lenguaje natural, por primitivo o evolucionado que sea, puede ser objeto de nuestras indagaciones semantológicas y puede valerlos como prototipo. Es que no buscamos su estructura gramatical, tan alejada de su esencia originaria, sino su surgimiento sorprendente, mágicamente trascendente.

Sería lamentable que a alguien pareciera poco filosófica esta labor, o de poco rango para ser el centro legítimo de la Filosofía. Oigamos lo que dice E. Fink: "El lenguaje sigue siendo siempre, en el fondo, la luz en la cual el espíritu humano capta el ente, experimenta la hermosura, el encanto, la profundidad misteriosa de las cosas, y también la vía de toda reconquista de una proximidad con el origen; (...) ¿Una vuelta a la potencia lingüística original de pensamientos ya largo tiempo pensados, no podría encender el pensar mismo, darlo a luz para hacer posible el libre movimiento de la filosofía? ("Todo y Nada"; pp. 8-9). No debe de haber duda de que esto es así. El decir del hombre es el decir de las cosas. La Naturaleza se piensa a sí misma en el monólogo gorjeante y sacro del hombre. El lenguaje, en tanto que portador de un semantema y aparte de su valor "géstico" y afectivo, posee un valor eminentemente ontológico: contiene la trascendencia radical del ser. Por eso Husserl, que siempre tuvo muy cerca de sus disquisiciones fenomenológicas el origen y la esencia del lenguaje, va interesándose progresivamente y de una manera casi dramática por tan arduo asunto, a través de su abigarrada evolución. La última fase de su pensamiento está sembrada de fecundas alusiones sobre este tema. Oigamos lo que dice en una de sus últimas obras, "El origen de la Geometría". "Le langage est de leur côté une fonction au monde, *universum* des objets en tant que il est exprimable dans un langage selon son être et son être-tel. Ainsi, d'une part, les hommes en tant que hommes, la co-humanité, le monde — le monde dont les hommes parlent el peuvent

toujours parler, dont nous parlons et pouvons toujours parler — et, d'autre part, le langage, sont indissociablement entrelacés est toujours déjà certains dans l'unité indissociable de leur corrélation, bien que d'habitude ils restent seulement implicites et à l'horizon" (Trad. Fr. "L'Origine de la Géométrie": E'piméthée, p. 183).

Estamos convencidos de que, por ser el lenguaje el templo sagrado del ser, la semantología debe de ser la misión central del pensamiento filosófico. "Quizá —dice Fink— no es sólo este un camino, sino el camino regio, por el que puede andar quien ha sido distinguido por el oído para la *fuera originaria del lenguaje* y que lo sabe captar *como la voz del ser*. El pensar entonces habita en una auténtica vecindad con la poesía y se consume como manifestación de una sabiduría que se revela al hombre desde fuentes sobrehumanas en el aliento del lenguaje. El pensador habla entonces desde un arrobamiento parecido al del hombre que ora, del profeta o del poeta cogido por el entusiasmo" (*Todo y Nada*; p. 9).

Esto nos conduce a otro tema, del cual hemos hecho ya alguna alusión en otro lugar: la condición mística y extática del lenguaje originario.

EL CLASICISMO DE HUSSERL

Una rúbrica inadecuada clasifica y sitúa en el archivo de la Historia a algunas doctrinas filosóficas cuyo nombre no expresa la clave esencial de su espíritu. Se habla, por ejemplo, de que la filosofía husserliana es un idealismo fenomenológico trascendental, algo así como la culminación y exacerbación última del idealismo que incoa a la modernidad.

Lo cierto es que el estilo intelectual de Husserl tiene su punto de partida, su ahora originario, en pleno siglo XIX, que fue ante todo un siglo adherido a los hechos, al dato externo, a la inmediatez y tosquedad de lo sensible, de lo que es mero correlato de la percepción.

La reducción fenomenológica resarce a Husserl de la extrema cercanía de lo corpóreo. Su método parece un método de intimidad romántica, propio de estilos espirituales como el de Hegel, en quien el Espíritu universal alcanza resonancias y ocultaciones supremas en su propia esencia. La fenomenología ingresa en la investigación científica de las esencias al suspender la actitud natural. El espíritu desvía su flecha atencional de su paso por la pupila y se mueve en su propio centro de gravitación. Este solo hecho, el punto de partida de esta filosofía, podría inducirnos a pensar que se trata de un pensamiento idealista, lejano de toda tendencia real y naturalista, desdeñosa del mundo en su apariencia externa.

Ocurre en la evolución histórica que todo pensador, aun el más genial que sea posible imaginar, se mueve dentro de una totalidad espiritual envolvente, que en cada época está en un cierto grado de intimidad, de cercanía respecto a su centro de legitimidad y a una cierta distancia de las cosas fenoménicas.

El presunto idealismo de Husserl está sujeto a una fase de inspiración clásica del Espíritu histórico, que consiste, entre otras notas, en un respeto y atención ilimitados al dato simple y externo, a lo real por antonomasia.

El estilo más auténtico, la clave más verdadera de la fenomenología husserliana es la intuición analítica, la captación inmediata del objeto, para describirlo paulatinamente según sus capas constitutivas posibles. El pensamiento crítico, analítico, es un procedimiento discriminador, divisorio, separador de las partes diversas que componen un objeto. Para Husserl analizar es disgregar y, por ello, el movimiento complementario, la síntesis, es para él un procedimiento integrador.

Así pues, es la dimensión fenomenológica descriptiva de la intencionalidad la que toma Husserl en sus pesquisas cuando se deja llevar en pos de su inspiración más propia.

Todo sistema de pensamiento tiene su clave en una peculiar actitud ante el ser, un modo determinado de presentir lo real. Para Husserl, como para Kant, conocer es indagar los estratos de que está compuesta una esencia. La esencia es siempre un todo provisto de partes susceptibles de separación mediante análisis. Por ello ambos pensadores llegan siempre, al término de sus lentas especulaciones, a un punto vacío, muerto gnoseológicamente, a un objeto límite desprovisto de todas las posibilidades cognoscitivas, que escapa a toda captación cumplida de su sentido, y que, no obstante, es considerado como el substrato último de las cosas. No hay diferencia alguna entre la cosa en sí kantiana y el concepto husserliano de "Gegenstand überhaupt", de X indeterminada, punto de nulidad del objeto en el "cómo" de sus determinaciones.

Nos sería sobremanera grato saber hasta cuando va la filosofía de Occidente a quitarse de sus hombros este último reducto de sus análisis, tan nocivo para ensayar otras rutas en que exista la posibilidad verdadera de llegar al origen del lenguaje y del pensamiento, meta pretendida de la fenomenología.

EL OBJETO EN GENERAL

Después de tantas vicisitudes y rebeliones del pensamiento volvemos al estéril concepto de sustancia de Aristóteles. La sustancia aristotélica y el "objeto en general" de Husserl coinciden en ser el substrato último del cual penden, como de un garfio milagroso, todas las determinaciones posibles de la cosa. Es lógico que siempre se llegue al mismo punto ulterior después de haber dividido ilimitadamente la realidad.

El objeto determinado es en Husserl un integral, un compuesto que debe su unidad a un centro último indeterminado, carente de significación, pero substrato de toda significación y nota determinativa del objeto. Es preciso advertir que el algo en general, aunque Husserl considera que es la significación originaria y suprema, no es fuente de significaciones. Se limita a ser un soporte último, y en su esencia no encontramos sino una equis vacía y estéril, incapaz de engendrar la más pobre significación. Es un ente que sólo existe al término de un análisis, que en modo alguno debe confundirse con la significación originaria, con el origen del lenguaje y del pensamiento.

Es muy lamentable que la fenomenología, que se llama a sí misma ciencia de los orígenes, no advierta que su "objeto-substrato", es un muro infranqueable que obsta cualquier pesquisa ulterior que ambicione el origen verdadero del pensamiento.

El carácter clásico de esta filosofía se nos torna evidente en múltiples aspectos fundamentales. Su espíritu es geométrico y aritmético, siendo la aritmética y la geometría dos disciplinas ancladas en la cantidad, en lo divisible y, por tanto, mensurable. Analizando se llega muy pronto al concepto de punto y a su propiedad fundamental: la unidad. El punto, es decir, el ente singular por antonomasia es el primigenio de los entes de razón de toda disciplina clásica, analítica. Es también su último término y el eje central de todas sus operaciones. Una actitud intelectual de la índole que yo llamo clásica "tiene en la cosa externa y singular su más secreto punto de partida. Por eso Husserl considera que "el individuo es el objeto prístino requerido por la lógica pura, el absoluto lógico, al que remiten todas las variaciones lógicas" (*Ideas* . . . , p. 15). La más simple, universal y originaria de sus significaciones, es para él este singular absoluto, esta objetividad indeterminada que él intuye o, más bien, postula en el seno de todo noema.

No podemos menos que ver en el "algo", en el singular absoluto, en el llamado "objeto prístino" el más ingente resto de ingenuidad, de realismo, de objetividad excesiva de esta filosofía. Es cierto que la suspensión fenomenológica es la condición más imprescindible para conducir nuestro pensamiento a sus orígenes. Pero es que la intuición de una esencia, de un objeto reducido a su modo de ser en la mente, por ser inmediata, no alcanza nunca el estrato significativo originario. Aquí está el motivo de esa tendencia hacia el infinito tan típica de la fenomenología. La reducción intuye la esencia en uno de sus estratos, todo lo esencial que se quiera, pero desde luego superficial en relación con la objetividad originaria en que esa esencia está situada y a la que pertenece como uno más entre sus infinitos sedimentos. Es así como comprendemos ese desazonante etcétera, esa emigración incesante de la reflexión fenomenológica en busca de la totalidad infinita de las vivencias o eidos ejemplar. Este ejemplarismo husserliano del hecho y la idea, de la vivencia singular y la totalidad esencial a que pertenece, de la palabra aislada y el campo propio de referencia significativa, es una consecuencia más de la sumisión estricta y estrecha de la fenomenología a lo concreto, al dato. Y es también su gran limitación, pues la evasión al infinito de la Idea no es buen sustituto de la captación de ésta en su pureza inicial. La Idea en Husserl es un arreglo arbitrario de su método, un producto de integración, un postulado convencional, un arreglo, y por eso su intuición —*Wesensschau*— es más una inducción immanente, un "empirismo de intimidad" que una intuición originaria y creadora. Sólo una intuición genuina, creadora, hubiera salvado a su filosofía de su clasicismo, de su excesiva religación a lo positivo.

Una vez más comprobamos nuestra tesis capital de filosofía de la Historia, según la cual el Espíritu universal, aunque es siempre creador y nunca repite sus contenidos concretos, procede por ciclos inexorables. En Husserl vemos a menudo a un Aristóteles con 2.400 años de experiencia y una misma inspiración ante la realidad trascendente. No todas las épocas de clásica inspiración tienen la suerte de ver surgir sobre su horizonte espíritus tan gigantescos. La aparición de grandes hombres es extrínseca a la raíz cósmica que motiva las oscilaciones del Espíritu histórico, el cual, no obstante, les condiciona y hasta cierto punto les sojuzga su creadora libertad.

Hemos de comprobar de múltiples maneras la limitación propia de toda intuición analítica y descriptiva.

En una de sus últimas obras, el "Origen de la geometría", enseña Husserl que la cultura es un proceso de sedimentación de los significados originarios, de las objetividades supremas que componen el sistema reducido de raíces eidéticas. Es preciso recorrer retrospectivamente la serie de estratificaciones del Espíritu, sus huellas sedimentarias buscando su vitalidad impercedera, su fuerza originaria latente. En esta obra tropieza el creador de la fenomenología con el arduo problema del origen del lenguaje, un viejo problema en la historia intelectual de Husserl, pues no en vano ni por casualidad su pensamiento arranca de una investigación decisiva sobre el lenguaje, siendo su primera obra importante, las "Investigaciones lógicas", la más importante filosofía del lenguaje que se haya hecho hasta el momento.

La limitación de la fenomenología como ciencia de los orígenes del pensamiento está en la insuficiente radicalidad de su intuición, pese a que sus hallazgos y descripciones y el procedimiento general de su método son de gran rigor, de una precisión asombrosa. No hay que confundir la radicalidad originaria con la precisión y la claridad.

Esta filosofía es esencialmente descriptiva incluso cuando toma la dimensión fenomenológico-trascendente de la intencionalidad. Parte de la lógica ya constituida y cuando llega a las operaciones constitutivas correspondientes a los noemas no hace más que pasar del lado noemático al lado noético, sin que esto suponga el logro de un nivel de mayor originalidad.

Es de capital importancia en nuestra investigación semantológica, llegar al punto donde el "a priori" de Husserl se torna insuficientemente radical y originario.

Hemos de ver, de varias maneras a lo largo de esta obra, cómo este a priori nos da sólo la originariedad del pensamiento de Husserl, pero no la del pensamiento universal, que nace con el lenguaje primigenio.

Fue en la historia de Occidente un adelanto tremendo la decisión kantiana de deducir su sistema categorial sobre la base de las clases de juicios, y lo es aún más la consideración husserliana de estos como objetividades de sentido, como significaciones, equivaliendo para él la labor filosófica a un estudio de las clases supremas de significados. Nuestra obra ambiciona, no obstante, investigar sobre un estrato más radical de las significaciones que tienen su determinación y su lugar en el lenguaje.

Consideramos, por lo pronto, que las significaciones de los juicios se hallan muy lejos de su fuente originaria. No debe sorprendernos que Husserl, analizando los elementos formales últimos del juicio, llegue de nuevo a lo absoluto indeterminado, a su inevitable "objeto en general", que considera la materia última no sintáctica, y, por ende, la significación suprema y últimamente simple, prístina. En cuanto a ella hemos dicho ya que en modo alguno, pese a Husserl, puede ser considerada como primigenia y creadora de significados, siendo un simple núcleo vacío, un substrato convencional al que sólo se llega por división o "crisis" fenomenológicas.

CAPITULO TERCERO

SEMANTOLOGIA Y ONTOLOGIA

Nueva teoría de lo real

El retorno del pensamiento a su estrato originario es la misión propia de la filosofía, su objetivo inveterado, su gestión esencial y últimamente justificable. Es un retorno retrospectivo, y no un simple paso por una ruta ya hecha. Es un regreso que recrea cada una de las capas y grados que vuelve a adquirir como tema. Es una reflexión aspirante a una radicalidad última.

En un epígrafe anterior he dicho que han sido siempre más o menos fenomenológicas las filosofías más auténticas, porque la filosofía, si es algo, es reflexividad pura, siendo esta la característica esencial de realidades o hallazgos históricos tan diversos como la ironía socrática, la duda castesiana y la epóje o reducción fenomenológica. El pensamiento, cualquiera que sea su contenido y su "grado lógico", es una función reflexiva y no es una relación directa y rígida de un sujeto y un objeto. Es una consideración supervisora que se sitúa en un plano de mayor altitud respecto al plano de los objetos que considera. El pensamiento es una super-posición y una re-flexión.

Para exprimir al tema toda su posibilidad hermenéutica conviene operar una breve semantología de la palabra re-flexión. La reflexión produce una relación entre planos. La palabra alemana über-legen irradia mucha luz en nuestro tema pues en su aglutinancia —por lo demás muy corriente en este idioma— nos ofrece toda una clarificación semantológica. Legen es poner, colocar, hacer que un objeto llene un plano. Pero si a este término agregamos la partícula über hemos producido eo ipso una utilísima metáfora de rango eidético, de gran valor significativo. La palabra nos enseña que en nuestra más secreta legitimidad lógica pensar es volver a colocar una cosa

en el plano atencional, no para enmendar la intención primera, sino, más bien, para ahondar en su propia perspicacia viendo de hallar su más radical sentido. Se diría que el pensamiento, antes de ser verdaderamente reflexivo, en su primer grado de logicidad, es un simple poner la cosa, exprimirla en un lugar, hacerla visible, manifestarla. El problema más grande de la filosofía planteada fenomenológicamente, es que esa flexión anterior a la re-flexión, al ser un poner la cosa, es ya un pensamiento de la misma, una explicitación de su contenido, siendo cierto que explicar algo es exteriorizar su esencia, evidenciarla, hacerla visible a la mirada del espíritu y no sólo a la pupila. Reflexionar es explicar la cosa que había sido casi-pensada al ser percibida. Es desplegar sus notas constitutivas —o significativas— y, por ello, en alemán explicar es *auslegen*, esto es, poner fuera, exponer, exhibir. Todas estas palabras que he empleado en mi disquisición están constituidas por una raíz originaria y universal, cuya más abstracta y primigenia significación alude —metafóricamente, pues el lenguaje en rigor es metáfora— a la largitud, a la relacionalidad espacial.

Hemos de continuar nuestra semantología de este grupo de palabras con el fin de llegar a la esencia de una de las más hondas y originarias metáforas que constituyen el pensamiento y su lenguaje universal.

Nuestra intención central es demostrar la limitación de la fenomenología husserliana en su remisión al *Lebenswelt* como fuente última del a priori y, por ende, del pensamiento originario. Hemos dicho ya varias veces que este descenso a la empirie es sobremanera problemático, teniendo como defecto esencial el situarse en un nivel ya constituido sin llegar al grado último de radicalidad.

Este nivel previamente constituido es para Husserl la base primordial del pensamiento. Es el suelo feraz sobre el cual germinan todos los pensamientos, desde el más inmediato al más independiente y científico. La fenomenología como método gnoseológico y como doctrina filosófica general, se erige sobre el plano realísimo, concreto, inmediato de la "Urdoxa". No va más allá de este límite, en el cual culmina la radicalidad apriórica buscada. La fenomenología nos dice que: "ALLE ERFAHRUNG IN DIESEM KONKRETEN SINNE RUHT ZUUNTERST AUF DER SCHLICHTEN, LETZTEN, SCHLICHT ERFASSBARE SUBSTRATE VORGEgeben URDOXA" (E.U., p. 50), pero no intenta siquiera indagar sobre la esencia de ese supuesto último ya que el pensamiento tiene su grado ínfimo en la experiencia de cosas reales, de objetos absolutamente individuales y es absurdo, de acuerdo a la ortodoxia husserliana, buscar un contenido apriórico que subyasca en un estrato anterior al individuo absoluto. Por ello la fenomenología rebota desde el objeto singular, desde el absoluto lógico —*Gegenstand überhaupt*— hasta el absoluto egoico. Entre estos dos polos de absolutez vacía se mueve la fenomenología en una angustiosa clausura.

El realismo de Husserl, con la nocividad y limitación propias de todo realismo, no es una simple interpretación arbitraria nuestra. En todo su pensamiento, y sobre todo en los momentos más hondos del mismo, vemos aletear la inspiración perceptiva, vemos el imperio casi totalitario de la pupila dirigiendo y sojuzgando las escapadas eidéticas, idealistas del Espíritu. Ya hemos dicho que es propia de todo clasicismo la avidez de realidades, de toscas concretes, tanto más ricas en interés cuanto más constatables sean a nuestras fuentes perceptivas. Un denodado prurito de objetividad evidenciable personalmente. El clasicismo, en filosofía y en cualquier otro orden de la cultura, tiene su estro más esencial en situar los objetos en el plano más inmediato, en establecer una comunicación directa, rígida y permanente con el mundo real en sentido estricto.

Tómese en cuenta que "real en sentido estricto" es para la fenomenología la cosa nuda espacio-temporal, el objeto que es correlato por antonomasia de la visión ocular y sólo en un grado ínfimo y secundario funciona como correlato del espíritu. Se pretende con ello que el pensamiento tiene su génesis no ya en la corporeidad, sino en el cuerpo singular, en la unidad corpórea, en la cosa en sí. En efecto, la cosa en sí kantiana, el objeto singular o substrato último husserliano, el punto de la geometría,

el Uno de la aritmética y de la metafísica, son meros trasuntos del ente en cuanto ente de la filosofía tradicional, siendo además el más egregio producto del realismo, del objetivismo ingenuo que ha alentado incluso en las más idealistas doctrinas. Para Husserl la cosa singular es el absoluto lógico porque en ella nace y muere el pensamiento, acaba en ella la logicidad que brota del Yo puro. No dice, como Kant, que sea incognoscible, pero dice algo análogo al considerarla como un simple y radical substrato. Este substrato, que no es sino el átomo de la física moderna, es el último reducto del análisis lógico, el cual, puesto a dividir lo real, emprende una tarea infinita, pues en efecto hay siempre una posibilidad última en lo diminuto, esto es, hay siempre un último substrato. Así como los aceleradores electrónicos han ido apurando la materia para que ésta segregue sus partículas elementales, nosotros podríamos decir que el análisis lógico desintegra los conceptos concretos en capas y grados que considera elementales. Ambos procedimientos, el del lógico y el del físico, parten de un supuesto falso, al que llegan ingenuamente en virtud de su inspiración objetivista. Parten del supuesto falso según el cual lo realísimo, lo más originario de todo, ha de ser lo simple y que, por consiguiente, lo más originario del espacio geométrico ha de ser el punto y lo más originario de la materia ha de ser el átomo, esto es, lo "material" simplicísimo, y no la materialidad. Siempre que el pensamiento ha imaginado lo elemental último ha hecho de él una cosificación, ha postulado un individuo límite. Y así es como la biología moderna, pese a su modernidad, aún prosigue hablando de los genes como entidades, como individuos o "bichitos" que pululan en el cromosoma. Acontece que pasar de la unidad a la continuidad, de la relación entre unidades o puntos a la función supone para la mente un alarde de gran agilidad acrobática. Si es difícil concebir el concepto de función biológica elemental —genes— lo es aún más concebir la materia como una función corpórea. La lógica, que aún obedece a las exigencias oculares, nos enseña que una piedra es una entidad inerte, estática, contradictoria del movimiento, antítesis de toda función. Ha tenido que venir la física a enseñarnos que la materia, pese a su inercia, se compone de núcleos energéticos, de funciones elementales. Lo que ocurre es que tampoco la física concibe esas funciones como tales funciones. Para la mente del físico moderno el núcleo atómico es un conglomerado de partículas y no de funciones. Por eso se ha hecho problemática la materia misma, la materialidad en sí, la esencia de lo corpóreo. Si la materia es un conglomerado de partículas no se comprende —y los físicos lo comprenden menos— cómo ha de salvarse su real continuidad, su cohesión.

Sobre este tema hemos de insistir en nuestro epígrafe dedicado a la teoría de la parte y el todo, en relación a nuestra distinción entre totalidad y completez. De momento podríamos adelantar que la concepción de la física moderna ha hecho de la estructura de la materia una totalidad de partes, una integración, y por eso no acierta a comprender la esencia de lo real. El error metódico de la física sirve para demostrar que el todo es mayor que la suma de sus partes y que, por ende, siempre será un falso sustituto suyo la integración totalizante de sus partes constitutivas.

Los aceleradores electrónicos muestran hasta treinta y dos partículas elementales. Su virtud es la de desintegrar la materia, según sus posibilidades. La materia es infinitamente divisible y un acelerador infinito incrementaría infinitamente el número exiguo de treinta y dos partículas a que se ha llegado hasta el momento. Pero la materia es algo muy distinto a sus partículas constitutivas y desde luego su esencia está por encima de su divisibilidad.

Es curioso que todavía sigamos definiendo la cosa espacio-temporal como res extensa. Es una definición vergonzosa. También podríamos definirla —con parejo error— como cosa divisible. El juicio a priori, analítico según Kant y absolutamente apodíctico, "todo cuerpo es extenso", posee, a nuestro juicio, un caudal gnoseológico exiguo porque no es la nota más esencial de lo corpóreo el ser extensa. La corporeidad no consiste formalmente en ex-tenderse, ex-teriorizarse, extra-vertirse. Esta no es una nota constitutiva, sino consecucional; es una propiedad, todo lo inmediata e inse-

parable que se quiera, pero algo, en última instancia derivado, que se sigue de la esencia. Es precisamente la extensión, la posibilidad última de lo corpóreo, su momento culminante de extraversion, de vaciamiento.

Es ese momento en que la materia pierde el último resto de mismidad y aparece su superficie, su faceta externa, su acotación respecto a los demás cuerpos.

No hay nada tan importante en fenomenología como llegar a la esencia de lo corpóreo, pues para esta filosofía es la corporeidad el grado prístino del pensamiento, siendo la percepción de cuerpos la experiencia originaria, la génesis de la función judicial, pues según el mismo Husserl enseña, toda experiencia, sea cual sea su contenido y grado lógico, es ya un juicio, entendido éste en sentido lato. Para lo cual nos conviene transcribir las siguientes palabras de nuestro autor: "JEDE ERFASSENDE ZUWENDUNG, DIE DAS IN FLUSS DER SINNLICHEN ERFAHRUNG GEGEBENE FESTHALT SICH INM AUFMERKSAM ZUWENDET, BETRACHTEND IN SEINE EIGENHEITEN EINDRINGT, IST SCHÖN EINE LEISTUNG, EINE ERKENNTNISAKTIVITÄT UNTERSTER STUFE, FÜR DIE DIE AUCH BEREITS VON EINEM URTEILEN SPRECHEN KÖNNEN" (E.U., p. 62).

Confesamos que, cuando a lo largo de la lectura de Husserl tropezamos con párrafos de esta índole, sentimos bastante desazón. Creemos ver en ellos la gran paradoja de la fenomenología y su laberíntica culminación.

No debe caber duda: el orden de la empirie, de las constituciones o predonaciones "mundano vitales", si se concibe en la forma que Husserl lo concibe, es inepto para sustentar de una manera básica el ámbito completo del pensamiento. Husserl afirma que antes de toda operación lógica estricta, antes de toda función judicial y de toda categoría, hay un orden de experiencias simplicísimas, en el cual sólo se "enjuician" objetos singulares. Oigámosle: "SCHLICHTESTE ERFAHRUNG IST DIE DER SINNLICHEN SUBSTRATE, DER NATURSCHICHT DER GANZEN KONKRETEN WELT. SO WERDEN WIR UNS AN DEM URTEIL AUF GRUND ÄUSSERER WAHRNEHMUNG, DER KÖRPERWARNEHMUNG ZU ORIENTIEREN HABEN" (E.U., p. 66).

Este párrafo contiene una gravísima aseveración de la fenomenología, pues, como ya hemos afirmado otras veces, es muy problemático que la aprioricidad, esto es, la génesis del pensamiento y del lenguaje tenga su fuente en la captación tosca de ideas cuasi-singulares. No es lo individual lo que prescribe la idea, sino la idea la que vitaliza en última instancia el sentido de lo singular.

Insinuábamos hace un momento que la experiencia de cuerpos (Körperwahrnehmung) es el tema capital de la fenomenología, ciencia eidética que remite en última instancia al reino del individuo, del "esto que está aquí", con su inmediatez hiriente y su presencia abrupta.

De momento partamos de este principio: la génesis del pensamiento es una génesis eidética, ideológica. Hay pensamiento porque hay esencias ideales, más o menos significativas. Lo significativo tiene logicidad en la medida en que mantiene una comunicación funcional —no relacional— con una idea. La Idea, en cambio, es significativa de modo fontanal, pues con ella se inaugura un brote originario de posibilidades gnoseológicas y ontológicas. La idea funda el conocimiento humano, es raíz universal de significados, de aprehensiones, y de juicios. Nosotros no hemos de decir como Zubiri que hay un logos nominal antes de la simple aprehensión y de la afirmación judicial. "La forma primaria —dice el filósofo español— de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal" (*Sobre la Esencia*, p. 353). Hemos de decir, en cambio, viendo de salvar la esencia de lo a priori, que antes de toda percepción simple y de toda índole de judicación, el pensamiento germina en forma de Idea cuyo contenido concreto es, no obstante, indeterminado y se mueve de modo exigitivo en virtud de su necesidad interna. No es la percepción la que posibilita la Idea, sino

justamente al contrario: es la Idea la que condiciona toda cogitación y todo tipo de experiencia. Ya hemos dicho que, paradójicamente, el pensar es anterior al percibir.

Pues bien. La tarea de la semantología es investigar los diversos caminos que conducen a las logicidades originarias, a las Ideas primeras. Para Husserl la genealogía de la lógica tiene su grado prístino en el estrato de las creencias originarias. Según esto el conocimiento empieza humildemente con cuasi-ideas, modos torpes de acercarse a las realidades del mundo, que son ante todo singularidades absolutas. El origen, pues, no está para Husserl en la idea sino, más bien, en una tosca opinión sobre la realidad inmediata.

Esta opinión, en último término, sería una simple consignación o constatación de substratos o cuerpos individuales.

Nosotros creemos que antes de toda captación de objetos individuales hay una intuición creadora de la corporeidad.

Pero... ¿Qué es lo corpóreo? ¿Qué esencia roza nuestra mente cuando actualizamos en ella la palabra cuerpo? ¿Podríamos desarrollar esa intuición o significación indeterminada diciendo: "Todo cuerpo es material"?

Es menester no apurar demasiado los análisis y desarrollos que este tema exige. Está en juego —en juego fuera de juego mediante la epojé— nada menos que el origen del concepto de materia. Por lo pronto digamos sólo que este concepto es, justamente, un concepto, no un precepto; es algo ideado, intuido, inventado y nunca puede funcionar como correlato directo de la experiencia sensible.

El origen de la Idea de cuerpo es el tema de mayor radicalidad que corresponde a la semantología. Nos interesa la "corporeidad", no los cuerpos singulares; esto es, aspiramos a recrear el sentido primario de este concepto. El pensamiento y el lenguaje originarios y universales tienen en su primer grado de intuitividad creadora la noción indeterminada pero concreta, viva, que corresponde a la esencia de lo físico. Antes de crear el espacio, el Espíritu ha creado la materia.

En el lenguaje cotidiano, el que nos pone en comunicación viva, este es, cargada de sentido, habitan sedimentadas y desvanecidas las intuiciones primeras. Los hombres solemos presumir demasiado de nuestra captación conceptual, que efectuamos al actualizar nuestros hábitos verbales. Lo cierto es que apenas si roza nuestra mente la noción esencial que contienen algunos de sus vocablos. Apenas si sabemos qué significa la palabra cuerpo. Para acercarnos a su esencia podemos emprender escarceos más o menos cercanos en torno a un núcleo vacío como en torno de un centro sobre el cual proyectamos círculos concéntricos. Es lo que hace Husserl, para quien lo real culmina en algo indeterminado, un núcleo vacío, un eje de posibilidades predicativas infinitas. Pero... ¿es posible que el pensamiento efectúe su inauguración con una equis indeterminada, vacía, estéril, incapaz de engendrar el más pobre predicado? Para Husserl, además, lo real se define como extensivo y, por tanto, como localizable. Todo lo material, cualquiera que sea su índole, reduce su esencia, en última instancia, a la extensión. De este modo nos mantenemos en el concepto cartesiano de res extensa, aunque convenientemente corregido de la concepción singularizante y aislacionista que le imprimiera Descartes. Husserl dice que la realidad "IST EIN PRINZIPIELL RELATIVES, DAS SEINE GEGENGLIEDER FORDERT, UND NUR IN DIESER VERDKNUPFUNG VON GLIED UND GEGENGLIED IST JEDES SUBSTANZ VON REALEN EIGENSCHAFTEN, EINE SUBSTANZ (IN DEN SINNE WIE JEBES OBJEKTIVE REALE SUBSTANZ INST) DIE ALLEIN WÄRE, INS EIN NOSENS" (IDEEN, D. BUCH, p. 4).

Como vemos, Husserl intenta salvar la trascendencia de la materia y, no obstante, no llega a la significación última de la materialidad. Además, su teoría del substrato último, su objeto absoluto (su Etwas über-haupt) nos muestra que su mentalidad no se halla muy lejos de las concepciones tradicionales, por grandiosa que sea su filosofía trascendental.

Aquí estamos acercándonos a un problema central de la filosofía, cual es el del origen de las nociones primarias de materia y espacio. Desde Kant el esquema formal apriórico del espacio y el tiempo ha sido considerado como el molde universal sobre el cual se edifica todo nuestro mundo mental. Hemos de demostrar, en la medida de lo posible, que el tiempo no es una noción arcana, sino, a lo sumo, una propiedad primaria que podemos encontrar en la noción originaria de la materialidad, de la sustantividad energética. Y al espacio hemos de concebirlo como una contracción tardía de la noción germinal de lugaridad, cuya esencia es la relacionalidad.

Hay nociones —por ejemplo las de espacio y tiempo— cuya originariedad, lejos de ser última, supone más bien otras nociones aún más indeterminadas. El tiempo, como noción, es un precipitado de la intuición de funcionalidad, de impulso energético originario.

Una prueba que podemos inducir de momento es el hecho de que en algunos idiomas —no precisamente primitivos— ni siquiera existe la distinción simple entre pasado y futuro. Son mentalidades que aún no han logrado desprender la nota de la temporalidad de las nociones primarias.

En nuestra disquisición, que hemos de hacer pronto, sobre los conceptos de relación y función, intentaremos demostrar que el tiempo en Husserl no es fuente de significaciones originarias. Es la movilidad neutra de la conciencia, la reflexibilidad misma del yo puro en su abstracta intencionalidad.

TEORIA DE LO REAL

Los temas que venimos tratando nos conducen a un estudio de la "estructura" primaria de la realidad espacio-temporal.

En cualquier caso, sea cual sea el valor de los conceptos e ideas que aquí expongamos, se tratará de una posición onto-lógica, semantológica. Toda significación que nuestro espíritu produzca acerca de lo real es un acercamiento, más o menos acertado, a su esencia. El error o la verdad sólo difieren en grado. Consideramos un problema estéril la polémica que aún hoy se mantiene en la liza respecto a si la verdad es conformación o conformidad con la cosa. Zubiri —por ejemplo—, criticando a Hegel alega que el conocimiento no ha de ser una conformación —Husserl diría construcción— pues de ese modo concebido resultaría inexplicable el error. Siempre nos ha parecido dudosa la utilidad epistemológica de la filosofía cuando vemos a un filósofo realista formular objeciones al idealismo sin abandonar, previamente, su área de problemas y, lo que es peor, sin dar a su perspectiva la flexibilidad suficiente para comprender la tesis contraria en su auténtica justificación. Desde Kant sabemos que el conocimiento es una operación creadora configurante a través de elementos de índole rigurosamente espiritual. La aprioricidad interpreta la ausencia de las cosas. Esta labor inventiva puede ser más o menos perspicaz, más o menos sagaz y, no obstante, su dosis de verdad será, en cualquier caso, una creación de la mente, producto, según Husserl, de un acto de dar sentido (*Sinngebung*). Contra esto dice Zubiri: "La verdad ontológica no es identidad de inteligencia y cosa, sino que presupone, en una u otra forma una como distancia entre el momento intelectual y el momento físico de realidad. Sin ello no habría sino realidad bruta sin Idea, o Ideas sin realidad. Solo hay verdad ontológica cuando haya conformidad, no cuando hay conformación" (S. la E., p. 53). Creemos que no merece la pena prolongar este preámbulo a nuestra breve teoría de lo real, pues lo que Zubiri pretende no es cierto ni siquiera en el caso de la digestión, la cual supone una síntesis metabólica. Quizá más adelante desarrollaremos la fecunda relación gnoseológica que hay entre metáfora, metamorfosis, metabolismo. Por lo pronto adelantemos sólo que en los tres fenómenos subyace una síntesis reversible condicionada, esto es, una función vital. Nótese como, sin proponérselo, desembocamos en la categoría de funcionalidad, que ya hemos concebido, sólo de pasada, como un campo semantológico, esto

es, una categoría seminal. Expuesto el preámbulo, procedemos a intentar el desarrollo de nuestra concepción de lo real como un sistema orgánico, entendiendo por real no sólo la realidad extramental, sino también la sustantividad ficticia y fingida de la conciencia.

Es menester una clarificación sobre algunos conceptos fundamentales, aunque gastados a fuer de usuales. Ello nos facilitará el acceso a una nueva teoría de lo real, entendiéndose por "real" no sólo lo intrasensible, el orden espacio-temporal, sino también las realidades superobjetivas. Puede decirse que es precisamente lo suprainsensible lo que nos interesa captar como esencia de lo sensible y lo que no lo es, para lo cual hay que desembarazarse de los conceptos tradicionales de espacio y tiempo, según nos ha enseñado a los filósofos, sonrojándonos, la moderna física.

Se sabe y se sobreentiende que lo real es espacial y temporal y, no obstante, se ignora aún de qué modo "preciso", esencial, son espacio-temporales las cosas intramundanas.

El problema del tiempo y del espacio es un problema a la vez onto-lógico y gnoseológico. Son dos categorías que pertenecen al mundo en la medida en que el sujeto cognoscente descubra esa pertenencia y su modo esencial. La estructura originaria de la materia será, a su vez, la estructura originaria de la conciencia imaginante y creadora que la descubre. La imagen eidética es espejo consciencial de la Naturaleza. La significación, o el concepto, o la Idea llegan a lo originario en la medida misma en que, última y esencialmente, poseen originalidad. Hay pues, correlación esencial entre las categorías originarias (entendidas no como formas apofánticas sino como ideas germinales que posibilitan el juicio y cualquier otra operación lógica), hay correlación, digo, entre los semantemas y los elementos o propiedades de lo real.

Ha de haber una significación central, una intuición eidética de máxima energía originaria.

Si decimos, con Heidegger, que el tiempo es la forma originaria de la imaginación trascendental, hemos de agregar esenciales modificaciones y aclaraciones sobre tal aseveración. Nosotros creemos que la conciencia humana empieza aplicando su sagacidad al nivel de las realidades intramundanas. La primera idea ha de tener una referencia sustancial al mundo que envuelve la existencia del hombre. Esta Idea —luego intentaremos desentrañar su contenido— o sagacidad primordial, hace posible que la percepción de ésta no sea una receptividad estúpida, animal, y que, en cambio, posea dosis de logicidad. El mundo que se percibe a través de esa Idea no es, como piensa Husserl, un sistema infinito de individuos, de cosas singulares.

Ese conglomerado de singulares o mundo no es el correlato primario de la percepción, porque la Idea que ésta entraña y que es su esencia lógica no apunta hacia un individuo ni conjunto, finito o infinito, de individuos. Tampoco tiene referencia a algo vacío, indeterminado; no es correlato de lo que Husserl llama *Etwas überhaupt*. Esta Idea ha de ser indeterminada a fuer de primigenia. Lo que no es cierto es que consista en una vaciedad ontológica o en una mera suma. Es indeterminada pero concreta, posee riqueza gnoseológica.

La forma primordial que intuye el Espíritu es algo distinto de lo que suele entenderse por tiempo. El tiempo es sólo una forma entre otras de la funcionalidad. Y la funcionalidad es sólo un precipitado de la Idea de fuerza. Podemos decir que la intuición primordial nos lleva a la forma embrionaria del tiempo, al "concepto" de fuerza originaria, materia informe originaria. La percepción originaria no es percepción de substratos últimos, objetos singulares, esto es, cuerpos. Esta es la concepción que expone Husserl, reiteradamente, en "Erfahrung Urteil" y que vemos clara en el siguiente párrafo: "Schlichteste erfahrung ist die der sinnlichen substrate, der naturschicht der ganzen kondreten welt. So werden wir uns an dem Urteil auf Grundäusserer Wahrnehmung, der Körperwahrnehmung zu orientieren haben" (E.U., p. 66).

Contra Husserl hemos de demostrar, de una u otra forma, que la intuición primigenia, en vez de cuerpos singulares absolutos "concibe" la corporeidad, la materialidad esencial.

Se objetará que hay múltiples maneras de concebir la esencia de lo corpóreo. No obstante hay que señalar que todas esas formas convergen en un centro de sentido primordial: el poder, la fuerza del surgimiento primigenio, de la energía como expresión apriórica —de prioridad y anterioridad arquetípica—, esto es, como urgencia de la materia. El origen —como intuición prístina— es la explicitación súbita de la "gravidez corporal". Es una súbita y violenta emergencia que supone un despliegue de la riqueza material concentrada y oculta bajo las apariencias.

Advertimos que también a nosotros se nos ha ocurrido esa objeción que danza ahora en la mente del lector. Porque, en efecto, es un poco absurdo creer que el hombre primigenio, mísero mono balbuceante, iba a crear, como primera de sus intuiciones, esa difícil concepción según la cual lo corpóreo es un depósito de energía; concepción que, entre otras cosas, ha necesitado el transcurso de innumerables centurias y el cerebro portentoso de Albert Einstein. Esta objeción procede de una insuficiente perspicacia, que induce a plantear mal el problematismo de nuestro asunto.

No cabe duda de que la Idea de cuerpo se halla realizada de muy diverso modo en las mentes. No roza lo mismo la mente primitiva, cuando actualiza ese concepto, que la mente del siglo XX; no piensan lo mismo bajo tal concepto el niño y el hombre de ciencia, ni el cretino y el hombre preclaro, reflexivo. La fuerza, la energía que subyace en las cosas y en la totalidad de las cosas es concebida vagamente por una mentalidad primitiva, e incluso puede ir transida de afectividad religiosa. No obstante hay entre esa concepción rudimentaria e indeterminada y la concepción del sabio —"Prometeo", Heráclito, Einstein— una diferencia de grado. Hemos de concebir la intuición de la energía primordial como una célula viva, que evoluciona desde sí misma, ensanchando su riqueza ontológica, concretando sus propiedades, sus predicados. No quiere decirse que el hombre vea siempre en las cosas singulares una dosis energética. La Idea puede tener referencia a la totalidad del mundo o puede incluso trascender hacia un ser sobrenatural. La intuición como tal, en su contenido esencial, es la misma.

Decíamos que hay una intuición primordial del mundo como *surgimiento energético*. Sin duda sólo el origen tiene esta condición. Sin embargo, en ese primer estadio —aprioridad absoluta— el origen no es captado como tal origen, esto es, en su condición auroral y de modo reflexivo. El concepto de primordialidad, originariedad, es una nota abstracta y tardía que se desprende de la intuición del surgimiento. En el brote energético la imaginación concibe, ante todo, el "momento" de violencia, de fuerza y yuxtapiensa, a lo sumo, la posibilidad de llegar a lo auroral.

He dicho que lo auroral es una nota "abstracta", pero no en su sentido peyorativo. Es abstracta en el sentido de que es extraída de un concepto anterior y más vago, menos racional. Una vez más nos encontramos con la diferencia entre intuición e inteligencia. La intuición es más razón profunda y creadora que la facultad racional, la cual, en cambio, es más precisa y, ante todo, más reflexiva.

Otro momento de ese fenómeno sorprendente que es la emergencia originaria de la materia, es el momento de explicitación o despliegue. Ya no concibe el espíritu la urgencia en sí misma y atiende a su momento de extraversión, a su emerger desde sí misma a la superficie y no la emergencia como tal. Atiende al fenómeno de manifestación —aus-legen— de exteriorización de la intimidad energética. Ahora no capta —no concibe— una función primordial sino una relación. La intuición ha perdido profundidad física, sagacidad, y ha adquirido exterioridad geométrica, espacial. En consecuencia, la espacialidad, geoméricamente entendida, es una Idea tardía y extraversiva, supone ese movimiento de extraversión de la energía originaria, alude a la relación entre momentos, entre puntos y entre superficies. Este espacio, desde luego, no es apto para unirse al tiempo, según las exigencias de la teoría de la relatividad.

El espacio que se une consustancialmente al tiempo en la moderna física es la gravedad misma, la completez corpórea misma, y el tiempo que se le une viene a ser un momento inmediato de ésta.

De este modo nos acercamos a la modificación de los conceptos de espacio y tiempo, requerida por la física más reciente con dramática urgencia.

Digamos, para empezar, que lo interno es la materia, la gravedad, y lo externo es el espacio geométrico, la superficie. A través de nuestra teoría del centro ubicuo aclararemos de qué modo toda superficie y todo campo es una extraversión de la esencia.

La introducción de un capítulo que tiene en general un carácter ontológico y en especial un carácter físico, puede parecer, por el pronto, injustificable. Nosotros ya hemos iniciado nuestra justificación en otros lugares del presente trabajo al hacer referencia a la correspondencia esencial que hay entre semantología y onto-logía. El semantema, producto genuino de la imaginación creadora, entraña un poder ontológico, una expresión óptica radical. La cosa se dice en la imagen eidética que vitaliza el verbo.

Hemos colocado en el centro de nuestra semantología la intuición de la corporeidad originaria, la gravidez o energía prístina. Nuestro deber, por tanto, es complementar nuestro trabajo con un estudio general de la materialidad, empezando, desde luego, por dar revista a los principales problemas que angustian a la física más reciente, para introducirnos luego en los asuntos o puntos de vista nuevos que constituyen nuestra "teoría del centro ubicuo".

LA CRISIS DEL ATOMISMO

Este epígrafe podría llevar otros titulares que le son equivalentes. En efecto, la crisis del atomismo es la crisis del objetivismo, de la mentalidad analítica y, ante todo, de la actitud positivista iniciada por el Espíritu histórico a mediados del siglo XIX.

Es obvio que la actitud del espíritu positivista conduce a la positividad. Lo que ya no es tan obvio es la consistencia de este concepto. Para empezar digamos que lo positivo es lo que ostenta (aufweisen) una posición, lo que está puesto, dado ahí (Da-sein). Es algo que emerge (sich hervortritt) en nuestro horizonte inmediato y se presenta en "persona", como le place a Husserl decir. Lo que se exhibe en una determinada posición (in seiner Lage), es, por antonomasia, lo externo, lo que es correlato de la visión ocular y no de la visión eidética (wesensanschauung). Este algo es una exteriorización del proceso esencial del mundo, es un recorte o delimitación que se realiza en el contorno inmediato. Es, por excelencia, lo localizado y localizable: es lo "positivo". Este algo es entonces lo individual, la cosa estrictamente singular, el objeto prototípico (según Husserl Gegenstand schlechthin).

Dicho esto pasamos a explicar por qué el positivismo es una actitud atomista, analítica. Adviértase que la posición es siempre una división, una separación que captamos en el contexto de lo real. Y lo puesto es un individuo en la medida en que es desplegado de su todo, lo dividido, lo segmentario. En consecuencia, toda posición supone una relación entre términos, entre puntos. Lo singular se diferencia de las demás cosas en la medida en que, separándose, se refiere a ellas y a su contorno (Umgegend, Umwelt) total. Toda relación vive de una separación previa. Ya habíamos visto que en la manifestación de algo hay un "fenómeno" de exteriorización de la esencia. Lo positivo es, por tanto, externo, superficial, relativo, segmentario y disgregante. Como ante todo es un haz de facetas, superficies, su multilateral condición objetiva exige un procedimiento mental discriminante, apto para captar las secciones, los matices, momentos y partes que constituyen cada cosa en sentido estricto. Ese

procedimiento ha de ver en cada objeto real un conjunto de partes separables, porque lo segmentario es, ante todo, divisible. La materialidad, por tanto, no será captada en su esencial corporalidad, en su gravedad completa, sino más bien en una de sus propiedades extraversivas. El atomismo es abstracto: extrae una parte y prescinde de la completez del todo. Nadie duda de que la divisibilidad, la localización, y la extensión que las posibilita, son propiedades inmediatas, que arranquen del núcleo esencial. Toda división, decíamos, extraverte una esencia al producir una superficie. La localización por su parte arranca del límite de lo corpóreo, del momento externo. El lugar propio de una cosa es el ámbito que la envuelve, su dintorno, lo más alejado de la esencia. Pero es que ni siquiera la extensión es una propiedad auténticamente primaria, inmediata de la materia. Como luego probaremos, ex-tenderse es extra-vertirse a partir de un centro virtual. Decir que la cosa es cosa extensa —como Descartes— es abstraer de la completez sustantiva y, por ende, superficializar.

Estas son las razones por las cuales la ciencia atómica ha llegado al colmo de sus posibilidades analíticas. En busca de lo elemental, y partiendo de la pobre idea de que lo originario es lo simple e indiviso, ha procedido a dividir la materia para llegar al núcleo simplicísimo, suponiendo —falsamente también— que ha de haber un elemento de tal índole (luego veremos que ese núcleo elemental que ha buscado el atomismo existe, pero no es nada real sensible, sino virtual y superobjetivo).

De modo, pues, que los portentosos aparatos aceleradores de partículas han sido destinados a hallar ese origen elemental. La actitud y los métodos positivistas que, como vimos, parten de lo singular, suponen que el origen y esencia de la materia ha de ser un elemento, una cosa ínfima. Con lo cual se han perdido las propiedades más esenciales de lo real. Se ha perdido la continuidad y trascendencia esencial de la materia. Por tanto, también se ha esfumado su cohesión y mismidad.

La crisis del atomismo es la crisis de una conciencia que ha ido paulatinamente vaciando su vitalidad y ha quedado paralizada, como la pupila de un pez, en la singularidad absoluta. Su disgregación interior es correlato directo de la desintegración del átomo. Por el camino de las disquisiciones dihairéticas ha llegado el físico a no saber qué es la materia. Las treinta y tantas partículas constituyentes de ésta: protones, electrones, mesones, hiperones, etc., en vez de ser el origen elemental que los físicos ansiaban ha venido a ser un mero símbolo, un concepto vacío y sustitutivo, un simple recurso ficticio para construir ecuaciones matemáticas. Para que veamos esta dramática situación de la ciencia en sus propios textos, voy a transcribir algunos párrafos de los mejores representantes de la física reciente.

Heisenberg dice: "¿Por qué hay precisamente estas partículas elementales halladas experimentalmente? ¿Por qué tienen precisamente las propiedades observadas? ¿Qué leyes naturales determinan sus masas y cargas, las fuerzas con que actúan unas sobre otras?" (Los nuevos fundamentos de la Ciencia, p. 164). Es que se ha perdido la estructura trascendente, significativa, conceptual de la realidad. Es preciso volver a la Idea de las cosas. Es lo que está intentando la ciencia más reciente. Para lograrlo habrá de revitalizar la intuición creadora de símbolos.

Son buen ejemplo del simbolismo y trascendencia germinales de la física reciente estos párrafos: "No es (el átomo) por su naturaleza una forma material en el espacio y en el tiempo, sino tan sólo en cierto modo un símbolo, con el cual adquieren las leyes de la naturaleza una forma sencillísima (...). Quizá quepa dar una idea algo más clara del carácter simbólico del actual concepto de átomo señalando que, en la física moderna, la cuestión de la existencia de los átomos guarda una remota semejanza formal con la cuestión matemática de la existencia de la raíz cuadrada de -1 (...). Las experiencias de la física actual enseñan que no existen átomos como simples objetos corpóreos pero que sólo introduciendo el concepto de átomo es posible formular con sencillez las relaciones que determinan todos los procesos físicos y químicos" (Heisenberg: "Los n. f. de la ciencia, pp. 58-59).

Pero esta situación crítica y esta nueva tendencia la vemos más clara cuanto más reciente sea el escrito. A. B. Rippard, de la "Royal Society", y profesor de la física de Cambridge, dice: "Debo recalcar que el empleo de estos términos (léase "todo término microfísico") no implica que los electrones y protones sean en realidad partículas u ondas o nada en absoluto ("Física cuántica y realidad", p. 25).

Nicholas Kemmer, de la "Royal Society", y profesor de Filosofía Natural en la Universidad de Edimburgo, dice estas palabras análogas a las anteriores: "El lector debe disponerse a admitir que siempre que yo emplee una palabra como electrón o núcleo o partícula u onda, es por falta de otra mejor" (*Física cuántica y realidad*, p. 34).

Es evidente, por cuanto hemos argumentado y por los párrafos autorizados que hemos aducido, que la ciencia física de hoy busca la raíz originaria en un orden superobjetivo, conceptual, por ende, filosófico. No debe extrañar demasiado el que la ciencia positiva por antonomasia —la Física— devenga filosofía, pues no consiste tal fenómeno sino en el proceso inverso de aquel que, hacia la plenitud del siglo XIX, hizo a la filosofía ambicionar su transformación en ciencia empírica estricta. El origen de lo real exige al físico de hoy un estro filosófico de alta energía. Cuando se logre esa "ecuación" radical y definitiva se habrá hallado al propio tiempo la clave de la ontología y de la teoría del conocimiento. Hay suficientes motivos para pensar que no estamos ya muy lejos de ese hallazgo. "Es perfectamente concebible —dice Heisenberg— que dentro de no mucho tiempo se pueda escribir una única ecuación de la cual quepa deducir las propiedades de todas las partículas elementales y, por tanto, el comportamiento de la materia en general" (Los n. f. de la ciencia, p. 102).

Son análogas a las anteriores las siguientes palabras de Weizsäcker: "El aumento de su número (número de partículas) en los últimos tiempos nos permite suponer que ha de encontrarse una ordenación en la que de una raíz común se deriven todas las partículas elementales y todos los campos" ("La física actual", p. 148).

Vemos, pues, con intensa evidencia cómo la física, en aras de su exacerbado positivismo, ha vaciado de modo definitivo a la materia, la ha dejado verter su esencia a través de sus propiedades externas, extraversivas de espacio y tiempo. Si como dice Heisenberg, "los átomos no son ya formas corpóreas en sentido riguroso", la física debe emplear un método altamente filosófico que devuelva a la materia y a lo real en general su estructura procesual, su trascendencia, sólo captable mediante conceptos e ideas desligados del aquí y ahora, del espacio y el tiempo y, en cambio, entrañen lo superobjetivo y originario de las cosas. Más que aparatos aceleradores de partículas, que siempre conducen a lo individual, mostrenco e inesencial, precisa la ciencia de hoy cerebros creadores de ideas que nos conduzcan al origen de la materia, esto es, a eso que siempre está más allá de su correlato sensible. Una idea nueva del espacio y del tiempo nos hará comprender con absoluta claridad que lo más esencial de la materia es lo menos material de ella.

Razón sobrada tienen los físicos de hoy para sentirse filósofos con prerrogativas sobre los filósofos mismos. La teoría de la relatividad ha establecido la equivalencia entre masa y energía. La física cuántica ha modificado los conceptos mismos de espacio, tiempo y causalidad. Y, en general, todo ese tinglado de teorías —cuánticas, subcuánticas, ondulatorias y corpusculares— consagradas a lo microfísico ha visto "en sus propias manos", con horror, la absurdidad de la "cosa en sí". Además, como si fuera poco, han socavado el fundamento mismo de la aprioricidad, que es la sustantividad misma de lo que desde Kant, con notoria vigencia, se ha llamado gnoseología o teoría del conocimiento. Por eso los grandes físicos pueden tener derecho a la gloriosa humildad de mentar sus hallazgos en esta forma: "El problema de la aprioricidad —dice Heisenberg— de las formas intuitivas y de las categorías, planteado por Kant y muy discutido desde entonces, ha quedado expuesto a una nueva luz por la crítica del tiempo absoluto y del espacio cotidiano en la teoría de la relatividad y de la Ley de causalidad en la teoría cuántica" (Op. cit., p. 121).

TEORIA DEL CENTRO UBICUO

En líneas anteriores hemos introducido una modificación en los conceptos de espacio y tiempo. Poníamos la energía originaria como intuición central y primordial de nuestra semantología. El tiempo y la noción de funcionalidad vendrían a ser nociones derivativas de aquella intuición primaria. El espacio, entonces, se nos ofrecía como la lugaridad —localidad—, y este concepto entraña una relación, una referencia externa entre puntos. En suma: la materia en su "completez" esencial es lo interno y el espacio es su posibilidad última, su momento extraversivo.

Según esta hipótesis —que hemos de comprobar en relación a otros supuestos y conceptos de la ciencia actual— la materia, cualquiera que sea su índole y su rango (biológico, físico o espiritual) posee un centro virtual, super-objetivo, omnipresente, respecto a su completez. Es un comportamiento trascendente, es la trascendencia de la materia, su propiedad metafísica de ser dúctil de sí misma. Ahora bien; esta auto-ductilidad o continuidad suprasensible ofrece dos propiedades que explican el modo concreto en que la materia posee elasticidad. Estas dos propiedades son la extraversión y la intro-versión, y son la consecuencia esencial del centro ubicuo.

Poco a poco iremos dotando de contenido y verosimilitud estos conceptos para que nuestra hipótesis no parezca ociosa.

Según nuestra hipótesis en todo cuerpo hay un grado de introversión y de extraversión en relación a su relativa longitud. No se trata de la densidad y raridad de los cuerpos. Por encima de estas propiedades sensibles, hay una propiedad que tiene todo lo corpóreo en relación a su longitud. Si tomamos una barra de madera, por ejemplo, y procedemos a segmentarla, veremos que cada vez será más difícil obtener nuevos fragmentos, lo cual puede interpretarse de múltiples maneras. Nuestra explicación es que cuanto más corta sea menos partes vulnerables tendrá. Pero es que la materia no consiste en partes y consiste más bien en una continuidad, que se demuestra en esa transmisión de la energía a su través cuando tomándola por un extremo logro alzar el otro término. Según nuestra intuición la longitud supone extraversión y, por ende, progresivo debilitamiento a partir de un centro imaginario. Cuanto más largo —alargado— sea un cuerpo tanto más alejados están sus extremos de su centro. No son las partes, tomadas como tales partes, las que se estiran; es la totalidad corporal la que tiene una emigración hacia la superficie. Con lo cual quiere decirse que ese centro está presente en alguna manera y virtud en todos y cada uno de los "sitios" del cuerpo. Toda cosa tiene una doble referencia: respecto a su propia mismidad y respecto al resto del mundo. Esta doble referencia no es estática. El movimiento —movimiento suprasensible, pues no tiene un correlato objetivo "real"— de introversión da a la cosa una mayor densidad óptica, una fuerza mayor de posesión respecto a su totalidad. Y a la inversa: desde una cosa cualquiera podemos pasar, sin solución de continuidad, en un debilitamiento progresivo, al campo de materia, que hemos de considerar como el momento entraversivo de ésta, su extremo vaciamiento. Esta es la razón por la cual nos explicamos el aparentemente extraño fenómeno de que las ondas electromagnéticas de mayor energía sean las que tienen una longitud de onda menor. Según la famosa relación propuesta por Louis de Broglie, además, "El momento de una partícula y, por tanto, su velocidad, es inversamente proporcional a la longitud de onda" (Nicholas Kemmer: "Física cuántica y realidad" obra colectiva, p. 39).

El asunto que estamos tratando ofrece dificultades serias, sobre todo por el punto de vista nuevo que entraña. Antes de pasar a considerarlo en relación a otros conceptos y teorías, vamos a proponer un ejemplo tomado de la teoría de la relatividad.

Vamos a imaginar un disco en rotación. Es bien sabido que su velocidad es menor cuanto más nos acercamos a su centro, alcanzando, por tanto, su máxima velocidad en la periferia. Esto es algo comprobadísimo y la teoría de Einstein se sirvió de ello para demostrar que los relojes también modifican su ritmo a medida que se alejan del eje giratorio. En nuestro sentido interesa sólo el porqué de la mayor velocidad de la periferia en relación a su eje. Podría pensarse que el área de absorción es menor en éste que en aquella. Pero todo consiste, de momento, en que la energía se extravía a partir de su eje, el cual, por el solo hecho de ser centro ejerce una mayor resistencia al cambio de velocidad, posee mayor energía y, por tanto, mayor masa, ya que la teoría de la relatividad ha demostrado la equivalencia de estos dos conceptos. Siguiendo nuestro ejemplo digamos que para hacer que el eje alcance la misma velocidad que la periferia será preciso aumentar superlativamente la energía cinética. Y en este caso lo que ocurriría es que el disco quedaría reducido a su área central, pues la longitud, como ha demostrado Einstein, es relativa a su campo gravitacional propio —en nuestro ejemplo el disco giratorio es un sistema de campo con leyes independientes del sistema inercial externo. A pesar de todos nuestros intentos de dilucidación tememos no haber dado una explicación precisa de lo que entendemos por centro ubicuo y sus "adyacentes" propiedades, la extraversión y la introversión. Por eso vamos ahora a darle un desarrollo detallado en relación al éter cósmico, a la idea de campo unificado de Einstein y, en fin, al concepto zubiriano de "dimensión".

CENTRO UBICUO Y ÉTER COSMICO

No sería nada extraño que el lector, en el caso de que nos haya seguido por tan tortuosas disquisiciones, en este momento haya fruncido el entrecejo y, totalmente indignado y desilusionado por su lectura, haya dejado de leer. Lo digo porque el éter no ha sido nunca un personaje de crédito estable y de personalidad definida. Una vez descubierto no ha hecho más que burlarse, ocultarse de su descubridor y presentarse sólo de una manera mágica, virtual. "Mirando hacia el pasado del desenvolvimiento de la física —dice Einstein— vemos que el éter apenas nacido se transformó en el "enfant" terrible de la familia de las sustancias físicas" (*La física, aventura del pensamiento*, p. 153).

A pesar de lo que puedan decir los puritanos de la ciencia —es decir los "ortodoxos" en el mal sentido del vocablo— el éter sigue siendo una genial intuición de la mente humana. Solo que es preciso modificar su "acepción" y limpiar su lastre histórico. No es un fantasma muerto —como es fácil de pensar— porque una verdadera intuición tiene una evolución orgánica, vital; consiste en una célula gnoseológica, cuyo secreto alienta detrás de sus vicisitudes y metamorfosis, posibilitándolas en su propia sustantividad. Ocorre muchas veces que una gran Idea no ha sido comprendida por su propio autor en toda su riqueza eidética concreta. Así el éter.

El éter fue concebido por Newton como una sustancia en el pleno sentido del término. Una sustancia sutilísima que impregnaba todas las cosas materiales y explicaba, entre otras cosas, la separación de los cuerpos, ya que era más sutil dentro de estos que en el espacio. "Supongo —dice Newton— que el éter más enrarecido está dentro de los cuerpos y el más denso fuera de ellos, sin estar ambos separados por una superficie matemática, sino que existe una transición (...). Desde el punto más alto del aire hasta la superficie de la tierra y nuevamente desde la superficie de la tierra al centro de la misma el éter se hace insensiblemente más y más fino".

Según la hipótesis nuestra, Newton entendió al revés la elasticidad y trascendencia de la materia. Además cometió el craso error de concebirla como una propiedad

sensible, como una sustancia. De todas maneras esta "prefiguración" es el concepto embrionario de campo. Sólo que no fue ideado como tal, sino como la propiedad que tiene el espacio de transmitir las ondas electromagnéticas. Un vehículo sutil y uniformemente repartido. Las leyes del campo electromagnético, de Maxwell, lo comprenden como una deformación dentro del área de fuerzas eléctricas y magnéticas. Es decir, que esa sustancia sutil se evidenciaba sólo en esas áreas. No obstante, esas precisiones y propiedades atribuidas al fantasmagórico vehículo no han sido comprobadas jamás, y por este motivo se ha pensado, más de una vez, en arrojar de la física tal supuesto. Pero esto no ha sido posible porque, al fin y al cabo, este supuesto es realmente un gran descubrimiento, posee un fundamento en la realidad. La física de hoy, pese a los alarmistas, sigue tomando en cuenta el éter en problemas radicales, aunque con grandes modificaciones. "Mientras antes se suponía que el éter cósmico —dice George Gamow— estaba distribuido uniformemente a través del espacio; mientras los campos eléctricos y magnéticos sólo se consideraban como una cierta deformación en él, la nueva materia "etérea" se supone que existe únicamente en los lugares donde las fuerzas eléctricas y magnéticas están presentes y no es tanto un transportador de estas fuerzas como estas fuerzas mismas materializadas (*Biografía de la Física*, p. 211).

Vemos por el párrafo transcrito que la física más reciente sigue creyendo en el éter y lo considera aún como algo material. Luego comprobaremos que no se trata de nada sensible sino de una propiedad trascendental de la materia. El modo concreto de esta propiedad pretendemos apresarla a través de nuestros conceptos de centro ubicuo, extraversión e introversión. En nuestro epígrafe "centro ubicuo y campo unificado de Einstein" demostraremos que en estos conceptos se contiene la posibilidad última y verdadera de la intuición oscilante del éter. Veremos, con documentos autorizados, contra lo que dice G. Gamow en el párrafo anterior, que no se trata de una materialización de una carga eléctrica sino de la propiedad suprasensible que tiene todo lo real de hacer referencia a un centro fontanal y, desde él, extravertirse progresivamente. Demostraremos que toda cosa tiene un núcleo de máxima densidad (entendiendo estos términos en acepción superobjetiva) y un "momento" de debilitamiento o máxima raridad, siendo la banda que le envuelve la consecuencia última de su materialidad.

Antes de pasar a nuestro epígrafe mencionado vamos a oír unas palabras de Einstein que no sólo justifican la importancia que damos al éter, sino que además manifiestan la confusión de los físicos en este asunto. "Nuestra única salida —dice Einstein— parece ser la de dar por sentado el hecho de que el espacio tiene la propiedad física de transmitir ondas electromagnéticas y no preocuparnos demasiado del significado de esta afirmación. Podemos aún usar la palabra éter, pero sólo para expresar esta propiedad del espacio. El vocablo éter ha cambiado muchas veces su significado durante el desarrollo de la Ciencia; ya no representa un medio formado por partículas. Su historia, de ninguna manera terminada, se continúa en la teoría de la relatividad" (Op. cit., p. 135).

Por eso Dirac, el gran genio que ha sentado las bases de la unión entre la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, advirtiendo la importancia de la idea de éter a pesar de su confusa consistencia, dice: "Estaría dispuesto a prescindir del éter de modo definitivo si se hubiera logrado sin él una teoría enteramente satisfactoria. Pero el que no haya sido así, después de tantos años de intenso trabajo me induce a pensar que la teoría sin éter ha llegado al límite de sus posibilidades, y veo en el éter una esperanza para el futuro".

CENTRO UBICUO Y CAMPO UNIFICADO DE EINSTEIN

Nuestro nuevo punto de vista es que el campo es una extraversión de la materia, lo cual quiere decir que toda cosa —un átomo, un electrón, una piedra, o una barra— tiene un núcleo de máxima intensidad óptica (metafísica) que hace referencia trascendental a toda su completez. El límite de la cosa, su superficie, es el grado en que empieza la extraversión o vaciamiento definitivo de la esencia. Toda cosa, vista al trasluz y cerca de la pupila, ofrece una banda tenue que la rodea, es una especie de sombra o margen de aire más denso. Bien; nuestra idea es que esa banda es la consecuencia última de la continuidad trascendente y extraversiva que se dice respecto al centro virtual de la cosa. Según esto, no hay ninguna diferencia formal entre la densidad relativa que rodea toda cosa y la sustancia relativamente densa que rodea los imanes y las cargas eléctricas. Pero adviértase que se trata de una consecuencia de la extraversión suprasensible de la materia, y no debe interpretarse a modo de éter, como sustancia en sí misma. La cosa no termina en su límite visible y concreto, sino que se continúa en el espacio que la rodea. De acuerdo a esta hipótesis, cuanto más denso sea un cuerpo más densa será su banda envolvente. Como la diferencia es imperceptible sólo se nos patentiza en el hecho de que una carga eléctrica, grado supremo de densidad material, esté rodeada de una sustancia relativamente densa. Era lógico que esta sustancia se interpretara como éter, dada la confusión que hemos comprobado en esta idea y que aún padecen los físicos actuales. George Gamow, por ejemplo, en su reciente libro "Biografía de la Física" (p. 210) dice: "En física, el adjetivo "material" es equivalente a "ponderable" es decir, que posee alguna masa o peso. Así pues, las cargas eléctricas y los imanes deben estar rodeados por alguna sustancia ponderable aunque puede ser muy ligera, que es relativamente densa en su vecindad y se reduce a cero a la distancia en que las fuerzas eléctricas y magnéticas desaparecen".

Esta analogía que, según nuestra hipótesis, hemos establecido entre la sustancia ponderable que rodea los imanes y las cargas eléctricas y la banda envolvente de una cosa o partícula tiene una importante relación con la idea de campo unificado que Einstein soñó durante cerca de cuarenta años sin haber logrado precisiones definitivas. No obstante, ha dejado textos que corroboran o hacen posible una interpretación como la nuestra.

La extraversión a partir de un centro omnipresente la vemos clara en la estructura del átomo, según se ha concebido desde Bohr: una envoltura de partículas dos mil veces menos densas (electrones) coronando el núcleo, que es el depósito casi total de energía. Este modelo ha planteado serias dificultades a la hora de explicar por qué esas partículas tan ligeras no son absorbidas por la fuerte atracción de su núcleo y, sobre todo, por qué posee cohesión el núcleo mismo, estando constituido por partículas positivas que no se atraen entre sí (protones) y por partículas de carga neutra (neutrones). La física, con su afán positivista y dihairético ha seguido dividiendo la materia y ha creído hallar la clave de la cohesión nuclear en partículas llamadas mesones. No han advertido —pero empiezan a advertirlo— que la cohesión de la materia no es nada material, no tiene un correlato sensible y es sólo una formalidad trascendental, que explica, entre otras cosas, el que el todo (completez, Ganzheit) sea mayor que la suma de sus partes. Ello es que la materia, aunque es divisible, tiene sus propiedades más esenciales en un orden que trasciende sus partes posibles.

El grado de extraversión que hay en la materia es una propiedad difícil de creer, porque no es "lógico" pensar que una barra se estire según su longitud, como si fuese un hule. Nos parece lógico que la materia inerte, estática, tenga un grado absoluto de mismidad. En cambio nos parece más "comprensible" el contenido de esa ley de electrostática según la cual la energía de un cuerpo esférico cargado es directamente proporcional al cuadrado de su carga e inversamente proporcional a su

radio. En este caso no sería tan aparentemente absurdo pensar que el radio indica el grado de extraversión, pues no es difícil de imaginar que la "corriente" eléctrica es precisamente eso: corriente, fluido que se vierte, se prolonga como un río. Pero pensar que una barra esté extravertida es ya más "ilógico". Sin embargo, contra toda apariencia, la teoría de la relatividad ha demostrado que la longitud de una barra es relativa a su sistema de campo (S.C.). Si le imprimimos una aceleración superlativa su longitud euclídea pierde vigencia, pues la barra se contrae. Nos importa recordar, para acreditar nuestro concepto de extraversión, que esa contracción supone un aumento de su masa o, mejor dicho, de su masa-energía.

Para finalizar nuestro largo proceso de justificación de nuestra teoría del centro ubicuo vamos a transcribir algunos párrafos de Einstein sobre su idea de construir la física a través del concepto de campo. Pero antes quiero señalar una vez más que lo que en este trabajo entendemos por centro ubicuo, extraversión e introversión no pueden confundirse jamás con el concepto de campo, ni el de éter. Es simplemente una propiedad trascendental de la materia.

"La materia —dice Einstein— es, con mucho, el mayor depósito de energía, pero el campo que envuelve la partícula representa también energía, aunque en una cantidad incomparablemente menor. Por eso se podría decir: la materia es el lugar donde la concentración de energía es muy grande y el campo es donde la concentración de energía es pequeña (. . .). No se puede imaginar una superficie nítida que separe el campo de la materia (. . .). La misma dificultad se presenta para la carga eléctrica y su campo (. . .). Podríamos considerar materia las regiones donde el campo es extremadamente intenso. De esta manera se crearía un nuevo panorama filosófico" ("La Física, aventura del pensamiento", pp. 208-209). Y agrega ahí mismo: "No se ha conseguido cumplir todavía con este programa, convincente y consistentemente. La decisión definitiva de su posibilidad corresponde al futuro".

Nos hemos visto obligados, para justificar nuestra interpretación, a aducir esta cita tan larga.

Y ahora, para dar un desarrollo definitivo a nuestro tema, vamos a ponerlo en relación, aunque sólo brevemente, con el concepto zubiriano de "dimensión".

CENTRO UBICUO Y CONCEPTO ZUBIRIANO DE DIMENSION

PREAMBULO: Conviene recoger unas cuantas notas fundamentales de la filosofía de Zubiri antes de poner en relación nuestra idea de centro ubicuo con el concepto zubiriano de dimensión. Advertimos que entre ambos hay más separación y heterogeneidad que paralelismo y analogía. Se trata sólo de una curiosa coincidencia entre ideas independientes, que puede tener un interés de punto referencial para nuestra teoría.

1º) La filosofía de Zubiri es una ontología de la cosa en su individualidad esencial.

2º) Es una ontología estructuralista trascendental, y su trascendentalidad es un precipitado de la estructura talitativa. "Por ser constructa —dice— la unidad trascendental tiene un preciso carácter estructural" (*Sobre la Esencia*, p. 483).

3º) En consecuencia su concepto de trascendentalidad sigue siendo estructural, es un momento del constructo metafísico de la esencia.

4º) El concepto de "de suyo", que es la trascendencia misma, es cosista, individuante y, por ende, clausurado.

"La esencia —dice Zubiri— resulta ser "de suyo" un individuo, y gracias a esta su individualidad, confiere a las notas concretivas su carácter de individuales. La esencia "individualiza" de suyo. Y por esto, la diferencia talitativa queda absorbida en el individuo trascendental (...). En definitiva, la esencia, lo real, lo "de suyo", tiene un momento estructural propio: es trascendentalmente constitución con carácter de individuo" (Op. cit., pp. 490-491).

5º) La clausura talitativa cíclica hace que la pertenencia absoluta a sí misma de la cosa —el "suyo"— traiga consigo una separación e incomunicabilidad absoluta, con lo cual el concepto zubiriano de dimensión y el de trascendencia quedan restringidos en su función ontológica. Dice: "La clausura cíclica talitativa es en función trascendental aquello en virtud de lo cual ser "de suyo" es estar separado de todo lo demás" (Op. cit., p. 484).

Con lo arriba consignado nos debe bastar para establecer la incompatibilidad de nuestra teoría de lo real con toda concepción arquitectónica, positivista, realista, objetivista de las cosas. En vez de concebir la realidad como un tinglado de individualidades y cada una de éstas como una urdimbre o trazado sistemático, hemos de atender a la trascendencia profunda de los seres, sea cual sea su índole. Y trascendencia no es sistematismo de notas, sino organismo procesal. En el orden biológico de igual modo que en el orden físico, químico o consciente puede observarse que, aunque la materia se edifica estructurando sus elementos diversos, no debe su sentido, su trascendencia y su radical posesión de sí misma a ese peculiar tejido, sino al modo propio de "vivir" su proceso ontológico. Esa vivencia ontológica de cada ser —consciente o inconsciente— es su pertenecerse a sí mismo, su reflexión óptica, su legítima y exigente intimidad. Pero esta intimidad, al ser "legítima" y exigente, no puede ser una simple interioridad como quiere Zubiri, pues no se trata de una estructura o constructividad estática que tenga sus momentos de interioridad y exterioridad, sino de un proceso de índole suprasensible, trascendental. Por ello nosotros, siguiendo el camino de nuestra teoría, concebimos lo real como un proceso trascendental de extra-versión e introversión a partir de un centro virtual de ubicuidad. Lo real no sólo tiene su exteriorización —como Hegel pensaba— sino que esta exteriorización es un debilitamiento, un vaciamiento ontológico, un proceso de extraversión de su intimidad y riqueza óptica. Para Zubiri, por el contrario, la exterioridad es el momento de esplendor, de actualidad plena y plasmada de la esencia; no es un vaciamiento sino un momento de auge, de apogeo ontológico. "Exterioridad —dice— es un momento trascendental del "de suyo" (centro ubicuo en nuestra concepción, salvando radicales diferencias que estamos intentando explicitar aquí); no es sino la interioridad plasmada, por así decirlo, en ser lo real mismo. La esencia, lo real, es algo, si se me permite la expresión "auto-plasmado". La constructividad trascendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad. Lo interior se halla actualizado en exterioridad" (Op. cit., p. 493). No es menester forzar mucho la exégesis para ver que en esta filosofía de Zubiri, pese a su auténtica innovación y genialidad, viven algunos conceptos fundamentales de inspiración aristotélica. Se rinde veneración a lo externo por ser la existencia por antonomasia, la actualidad en su abrupta vigencia, a pesar de que en Zubiri esa presencia o externidad ha perdido rango y se limita a figurar como un momento de "plasmación" y casi-representación de un intus de realidad. La deficiencia, a nuestro juicio, de esta concepción estriba en que ese "intus" o "de suyo" no es concebido como núcleo originario y ubicuo desde el cual, trascendentalmente, se estire el ser —sea material, mental o biológico—. Y es que la densidad ontológica se dice respecto a un centro, que hace referencia virtual, extraversiva e introversiva, respecto a la completez de la cosa. En el orden consciencial corresponde al Yo —Yo espiritual

y no Yo puro husserliano— el papel de centro originario. En el orden biológico es la zona genética, como núcleo específico y depósito radical de energía vital. Y finalmente, es la materia informe originaria, energía pura, el recurso central y último de las cosas inertes.

Zubiri ha advertido ese recurso central ontológico, pero no ha logrado una concepción satisfactoria del mismo. "El respecto formal —dice— según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del *ex*, es lo que constituye lo que llamo "dimensión". Dimensión es un carácter estrictamente trascendental; es el *in* en el *ex* como momento del "de suyo" mismo" (Op. cit., pp. 493-494).

Hemos hecho un largo desarrollo de este tema tan aparentemente alejado de una semantología propiamente dicha, porque, como ya hemos querido justificar, semantología y ontología se corresponden a través de un conveniente "ideoducto".

Finalmente y reiterando, consignemos de nuevo que en vez de exterioridad ha de concebirse extra-versión. Intro-versión, en vez de interioridad. Proceso trascendental en vez de dimensión y centro ubicuo en vez de "de suyo".

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

A) OBRAS DE HUSSERL

Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. (T. I. Fondo de Cultura Económica).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie; drittes buch. (Haag; Martinus Nijhoff, 1952).

Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. (Ed. Nova, Buenos Aires).

Erfahrung und Urteil. (Classen Verlag-Hamburg).

Méditations Cartésiennes. (T. Grad. Fr. Paris Librairie Philosophique J. Vrin).

Lógica formal y lógica trascendental. (Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962).

L'Origine de la Géometrie. (Trad. Fr. Presses Universitaires de France).

Die Idee der Phänomenologie. (Husserliana, Band II).

B) OBRAS DE CONSULTA Y FUENTES

BALLY, CHARLES: *El lenguaje y la vida.* (Ed. Losada).

BOHM, DAVID: *Física cuántica y realidad.* (Ed. Norte y Sur).

CELMS, T.: *El idealismo fenomenológico de Husserl.* (Rev. de Occ., 1931).

- EINSTEIN, ALBERT: *La física, aventura del pensamiento*. (Ed. Losada, S. A., Buenos Aires).
- ELEY LOTHAR: *Die Krise des apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserl*. (Martinus Nijhoffden Haag, 1962).
- FINK EUGEN: *Todo y nada*. (Ed. Sudamericana).
- GAMOW, GEORGE: *Biografía de la física*. (Revista de Occidente).
- HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. (Verlag von Felix Meiner in Hamburg).
Einleitung in die Geschichte der Philosophie. (Verlag von Felix Meiner Hamburg). *Die Vernunft in der Geschichte*. (Verlag von Felix Meiner, Hamburg).
- HEIDEGGER, MARTIN: *Kant y el problema de la metafísica*. (F. de Cult. Econ., México).
- HEISENBERG, W.: *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. (Ed. Norte y Sur).
- KANT: *Crítica de la razón pura*. (Ed. Losada).
- LA "DISSERTATIO" DE 1770. (Consejo Superior de Inv. Cient., Madrid, 1961).
- LOPEZ QUINTAS, A.: *Metodología de lo suprasensible*. (Editora Nacional, 1963).
- MERLEAU PONTY, M.: *Les Sciences de L'Homme et la Phenomenologie*. (Paris, C. D. U.).
- MERLEAU PONTY, M.: *Signos*. (Ed. Seix Barral, S. A., Barcelona, 1964).
- MILLAN PUELLES, A.: *El problema del ente ideal*. (Con. Sup. de Inv. Cient.).
- MURALT, ANDRES: *La idea de la fenomenología*. (Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México).
- ORTEGA Y GASSET: *Apuntes sobre el pensamiento*. (Rev. de Occ.). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. (O. C. T. VII. Rev. de Occ.).
- PIAGET, JEAN: *Psicología de la inteligencia*.
- RABADE, SEIGIO: *Estructura del conocer humano*. (Ed. Gregorio de Toro).
- SARTRE, JEAN PAUL: *Lo imaginario*. (Ed. Losada, S. A.).
- SAUSSURE, FERDINAND: *Curso de lingüística general*. (Ed. Losada, S. A.).
- WEIZSÄCKER, C. F. VON: *La física actual*. (Ed. Rialp).
- XIRAU, J.: *La filosofía de Husserl*. (Ed. Troquel, Buenos Aires).
- ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*. (Sociedad de Estudios y Publicaciones).