

Las filosofías en interacción y la posibilidad de una ontología unificada

Summary: *This paper is about the possibility of a unified ontology. It examines being-in-the-world as a meaning-intuiting and meaning-expressing activity. The author sustains that the entire scope of meanings and meaning nuances lies upon an ontological commitment. The ontological commitment is an ontological seeing. This seeing eludes a thorough verbal expression.*

On the other hand, the author explores the possibility of a comparative philosophy. This possibility is founded upon the fact that comparative investigators overcome their field of vision and get a direct perception of the horizons of consciousness of another psico-cultural spaces.

Resumen: *Este artículo versa sobre la posibilidad de una ontología unificada. Examina el estar-en-el-mundo como una actividad de intuir y expresar-significados. El autor sostiene que el ámbito entero de significados y matices de significado estriba en un compromiso ontológico. El compromiso ontológico es una visión ontológica. Esta visión evade una exhaustiva expresión verbal.*

Por otra parte, el autor explora la posibilidad de una filosofía comparativa. Esta posibilidad está fundada sobre el hecho de que los investigadores comparativos sobrepasan su campo visual y obtienen una directa percepción de los horizontes de conciencia de otros espacios psico-culturales.

Búsqueda e iluminaciones

Hay intereses intelectuales que corren a través de toda la variedad de los seres humanos -sus tradiciones, estilos de vida, lenguajes, disciplinas,

nacionalidades y culturas. La universalidad de estos intereses se debe al hecho de que están entrelazados con el fenómeno mismo de nuestra existencia en el mundo. Las diferencias en las localizaciones espacio-temporales de los hombres no han influido mucho sobre la calidad de las indagaciones que ellos han realizado acerca del sentido de su vida, acerca del origen de su conciencia, el origen y la naturaleza última del universo, acerca de lo que deberían hacer para alcanzar la realización propia y la perfección. Mientras el hombre esté presente en el mundo, procurará saber qué está debajo de todo el proceso de su experimentarse a sí mismo como mundano, *i. e.*, lo arquetípico detrás del drama total de la existencia, por decirlo así, y anhelará la armonía dentro de sí mismo y con su medio.

La manera singular en la cual el hombre trasciende su posición pasiva en el esquema cósmico es suscitar cuestiones seminales. Tanto los filósofos como los científicos han planteado estas preguntas, aun cuando no al mismo tenor. ¿Qué podemos descifrar del mundo físico y biológico en el cual vivimos? ¿Qué es el hombre? ¿Cómo fue el hombre alumbrado por el proceso cósmico? ¿Lo reservó el famoso Big Bang cosmológico para la posteridad? ¿Qué podemos comprender de nosotros -nuestro pensamiento, autoconciencia, nuestra psyché, nuestro nacimiento y muerte, nuestro lenguaje y simbolismo, nuestra experiencia y nuestras cogitaciones? ¿Somos nosotros la propiedad, o un epifenómeno si usted quiere, de la compleja y no-cabalmente-trazada-aún (en sentido cartográfico), red físico-químico-biológica? ¿O somos nosotros, en algún sentido básico, irreducibles a esta red? ¿Estamos muertos o acabados cuando el

médico dictamina que lo estamos, o, sin embargo, sobrevivimos en alguna matriz de espacio-tiempo incógnito, la cual no somos todavía capaces de comprender en nuestro conocimiento? ¿Qué sugieren los estados de nuestra conciencia, o sus fluctuaciones, alteraciones, viajes? ¿Son ontológicamente la conciencia cognoscente y el mundo conocido una realidad -Ser, *Brahman*, *Tao*, Dios o espíritu-, exhibiendo una operación doble? ¿Cuáles son las formas básicas, originales, las esencias de todo lo que transcurre dentro y fuera de nosotros? ¿Seremos alguna vez capaces de comprenderlas y verbalizarlas?

La búsqueda de lo arquetípico, lo último que develaría la incuestionable *raison d'être* de todo lo que transcurre en el mundo, ha ocupado en una forma incomparablemente tediosa las mentes de filósofos de todos los tiempos. Para una persona acaparada por el galimatías de la vida diaria, el mundo no se propone a sí mismo como un problema; pero para una mente reflexiva todo lo que concierne a su conducta y experiencia requiere una explicación, un planteo aprehensible, un lugar en algún sistema autoevidente, apodíctico. La filosofía se ha originado indudablemente en el encuentro de la conciencia consigo misma y con el mundo. Ella incorpora la tentativa del hombre de conocer lo fundamental, lo último, lo ontológico, i. e., aquello desde lo cual todo fluye, y también su intento de ponerlo en palabras, con mira en compartir su conocimiento con otros.

La filosofía es un acto de pesquisa que tiene por destino la exploración y comprensión¹ del yo y de la experiencia-de-mundo del hombre. A lo largo de este acto hay efectivamente fases de conocimiento, puntos de transparencia, discernimientos, *búsquedas*, certezas; si bien se los descubre fragmentarios cuando se los considera desde un punto de vista comprensivo o con mira en coordinarlos para formar la verdad última. Ningún sistema o descubrimiento en filosofía es tan completo, que sea apto para abarcar respuestas a todas las preguntas. Así como hay incesante interrogación y asuntos diversamente contruidos y reconstruidos en filosofía, hay también en ella *iluminaciones*; y diferentes filósofos son estrechados por sus propias iluminaciones distintas. Pero ninguna de esas iluminaciones sería, en último análisis, apodíctica para todos. Esos que examinan cualquiera de ellas desde fuera -i. e., sobre la base de una iluminación diferente-, probablemente cuestionarán su validez. De hecho, la mayoría de los

conflictos y disputas entre los filósofos, en el mundo, puede finalmente rastrearse hasta la diversidad de las iluminaciones descendentes en sus *Weltanschauungen*, las cuales necesitan una pluralidad de estilos lingüísticos para su expresión. Uno de los intereses específicos de la filosofía comparativa de hogaño debería ser explicar las múltiples *Weltanschauungen*, para hacer inteligible la naturaleza de las varias iluminaciones, para interpretar sus funciones supositivas por medio de varios sistemas de pensamiento, y ciertamente para desarrollar un solo lenguaje en el cual ellas podrían ser planteadas e intercambiadas. Un filósofo comparativo tiene que desarrollar neutralidad y apertura extraordinarias para vivir en diversos espacios psico-culturales, de manera que sea apto para no solo capturar la génesis de diferentes filosofías, sino también para conducir las a una unidad.

Al leer los trabajos de diferentes filósofos -desde idealistas y Vedantinos hasta fenomenólogos, positivistas lógicos, existencialistas y analistas lingüísticos-, puede uno preguntarse respecto de qué nivel de conocimiento o verdad trata de alcanzar el pensamiento filosófico. ¿Cuál es el propósito de la filosofía? ¿Podrán las asunciones o los compromisos ontológicos de un filósofo o de una escuela filosófica, compararse con aquellos de otro? ¿Y qué trata uno de lograr mediante una comparación semejante?

Cuando filosofa, uno está dentro de un incomparable estado mental de trance -uno piensa a través o desde detrás de lo dado, por decirlo así, atraviesa el dominio de la apariencia en orden a captar la realidad, trasciende lo que ordinariamente y *naturalmente* es ofrecido a la conciencia. La actividad filosófica tiene que ser rigurosa, cualquiera que sea el problema hacia el cual pueda dirigirse. Los filósofos han siempre procurado entender la naturaleza última del mundo -si el mundo es tal como aparece a nuestros sentidos, qué es el acto de conocer, cómo la experiencia y el lenguaje se relacionan mutuamente, cuál es el destino de la existencia humana, y por qué y cómo somos esencialmente entes autotranscendentes. La mente humana jamás se aparta tanto del sentido común y escruta su propio interior como lo hace cuando se ocupa en la reflexión filosófica. El filósofo tiene que probar lo que puede llamarse la geometría de la conciencia humana, practicar la introspección y ver qué *ocurre* a la conciencia en tanto percibe el mundo, captar cómo la experiencia de la existencia

emerge en nosotros². Como un buscador de la verdad última de las cosas, él es persistente en su pesquisa. Las demandas de una mente filosófica no son fácilmente satisfechas -su investigación no terminaría si no fuera por las iluminaciones que apuntan a ella, las cuales hacen superfluas cualesquiera interrogaciones posteriores.

El mundo como intuir-significados

Las más originales actividades de la conciencia humana vis-à-vis consigo y con el mundo son intuir y expresar- significados. Estar en el mundo es él mismo un proceso de experimentar-significados. El mundo y la presencia en él del hombre pueden decirse dos realidades engranadas, ninguna de las cuales tendría sentido alguno sin la otra. Dentro del alcance de nuestra conciencia, impresiones incontables brotan como *significadas*, i. e., como aprehendidas, como si la operación cósmica entera fuera a afirmarse, ella misma, a través de nuestro ser conscientes de ella. En orden a existir, una cosa debe ser significativa para una mente, para un yo-situación, para un intuidor de significado. Los significados son las intenciones que guían nuestra experiencia del mundo; ellos son las estructuras, en la conciencia, que tienen sus referencias en algún lugar fuera de ellos.

Tomado en un amplio sentido, el término *significado* denota una clase de revelación que acompaña cualquier cosa que es *dada* a la mente. *El significado* está implícito en toda situación de conocimiento. Por ende, conocer una cosa es intuirla como un *significado* o un patrón de significados. El mundo, fundamentalmente, consta de significados diseminados en tiempo y espacio, los cuales son, ellos mismos, experiencias-de-significado, desenmarañadas por la conciencia humana. Mi existencia apunta a mí, *yo mismo* como un ente incorporado figuro en mi propia conciencia, mi posición *aquí y ahora* es captada por mí, y el flujo incessante de impresiones ocupa a mi mente - todo como un vórtice de significados. El mismo nexo entre la conciencia humana y el mundo debe caracterizarse como el nacimiento de la significatividad.

Intuir-significados es un acto altamente evasivo. Representa la disposición de nuestro ser, incomparablemente humana e intencional, hacia cualquier cosa que se ofrece. Solo el hombre -y no otro ente viviente- puede decirse que recibe

impresiones como *significadas*. Actualmente, la distinción principal entre significado y no-significado, o entre significatividad y asignificatividad, es que en tanto la primera es percibida por nosotros como un estado cabal, sólido, saludable y seguro, la segunda nos conduce a una región de oscuridad, vacuidad, a la Nada, i. e., a un estado mental donde alguna cosa u otra constantemente se desliza desde su localización. Pero en la medida en que una situación no significativa (por ejemplo, una combinación sin sentido de palabras) es percibida como algo absurdo o incomprensible, ella es un todo sintácticamente desorganizado que consta de constituyentes significativos. Ninguna situación que confronta a la conciencia humana puede estar totalmente desprovista de significado, aun cuando en combinaciones de palabras u oraciones notablemente insignificantes, ningún sentido nos es dado por sí, sino que es extraído por nosotros a partir de una interrelación de los componentes significativos básicos.

Nuestro mismo ser en el mundo nos coloca cara a cara con significados, en el sentido de que ser-consciente-del-mundo y experimentar-significados no pueden ser separados. El hombre no puede *sino* ser en el mundo: el sentido de vivir es intuido por nosotros como un estado positivo, continuo, afirmativo, consistente en múltiples localizaciones significativas. Toda localización significativa es un racimo de diversos significados, los cuales en cierto punto del análisis conceptual devienen demasiado simples para ser ulteriormente analizables. Nuestra experiencia del mundo es entonces reducible a nuestras intuiciones de significado.

Una de las interpretaciones más perceptivas de la relación conciencia-y-significado fue propuesta por Husserl en su teoría de la intencionalidad. Husserl mantiene que toda experiencia abriga en sí un significado (*Sinn*) de alguna clase, o a veces varios significados de acuerdo con los cuales es capaz de ser entendida. Lo que es llamado por él *noético* es esa característica de la experiencia que está entrelazada con la conciencia percipiente y que, al mismo tiempo, es *arrojada* hacia lo percibido. Lo *noético* es aquello que la conciencia capta de lo dado, i. e., eso que viene a ser a partir del mismo acto de percibir, o del acto de ser aprehendido, eso que se revela, él mismo, a la intencionalidad de la conciencia³.

De acuerdo con Husserl, la conciencia humana es fundamentalmente intencional. Ella se dirige

hacia o alcanza los objetos y los propone como significados. La conciencia-como-intencionalidad es en sí misma una actividad de intuir-significados. La significatividad de una cosa o su experiencia brotan de la intencionalidad de la conciencia. Husserl dice que la intencionalidad es ese *mirar-hacia* primordial de la conciencia por el cual se pone en contacto con un objeto y lo trae adentro de su ámbito de cognición. La intencionalidad posibilita la centralidad del hombre en el posible proceso-del-mundo. Ella pervade las sensaciones, percepciones, juicios, deseos y todo el resto de las funciones mentales. No es solo la propiedad básica de nuestra existencia, sino también la realización de nuestro ser psico-físico en el mundo. Nuestra presencia en el mundo es la manifestación de nosotros mismos como agentes intuidores e inclusive dotadores de significado. Una concienzuda exploración de los significados como ellos encuentran su expresión en nuestras culturas, es una de las principales funciones de la filosofía hermenéutica en nuestros días.

Visión ontológica

El pensamiento filosófico está gobernado fundamentalmente por la *visión* o compromiso ontológicos que están detrás de él. Los filósofos están ancorados en sus captaciones individuales de realidad. Cuando él emerge es un compromiso absolutamente libre. El afirma la subjetividad del filósofo individual y entonces motiva su estilo entero de razonamiento casi como lo hace una verdad revelada. Más aún, una visión o captación de realidad forman el fundamento de justificación -el punto final de referencia- de la estructura de pensamiento del filósofo, la evidencia de su sistema y método. Podría ponerse en tela de juicio desde fuera pero no desde dentro del esquema conceptual sostenido por ella. El compromiso ontológico al cual apunta ella es la visión auto-realizadora en el espacio interior del ser del filósofo y de aquí el límite de su duda. De hecho, el espectro íntegro de significados que constituye el mundo de una persona tiene su fuente en esta visión ontológica.

La tarea de un filósofo llega a ser infinitamente complicada cuando él inquiera la naturaleza de los compromisos ontológicos de otros filósofos y los enjuicia vis-à-vis su espacio psico-cultural y el idioma a través del cual son expresados. Uno no puede buscar una prueba, una conclusión indisputable, en

un trabajo filosófico. Lo que él contiene es alimento para el pensamiento, un esfuerzo del perceptor individual para imaginar los arquetipos de existencia y organizarlos por medio de la lógica y del lenguaje. Un filósofo, la génesis de cuyos significados y estructura-de-pensamiento es ontológica, verbaliza su visión con mira en generalizarla, en buscar la participación de los otros en ella. Cada uno de los múltiples filósofos o sistemas filosóficos del mundo desarrolla, en este sentido, una vía definitiva de comprender el Ser, i. e., ver el Ser desde una posición ventajosa determinada por el género psico-cultural peculiar al cual el filósofo específico o el sistema filosófico pertenecen.

La labor de un filósofo comparativo, un desasosonado tasador de las visiones de los filósofos, no debería ser diferente, por ende, de aquella de un intérprete, con mente abierta, de las asunciones primordiales de diferentes estructuras-de-pensamiento. El debe delinear el campo visual del filósofo o filosofía particulares, y descubrir *cómo* el edificio de ideas fundado sobre él refleja la verdad perenne de la existencia humana. No obstante, este es un trabajo complejo e implica, directa o indirectamente, el examen del filósofo comparativo respecto de sus propios postulados. Lo que se requiere por parte del tasador de una filosofía es la habilidad de su saltar afuera de su propio espacio psico-cultural y tratar de alcanzar el sistema tasado en la arena psico-cultural del último. Si este principio es seguido no podría haber realmente un repudio de ninguna filosofía. Lo que podría haber es inmensa curiosidad y perplejidad por parte del investigador para estudiar las posibilidades de ver el *fundamento* como parece que otros lo ven.

Un compromiso ontológico tiene también un carácter persuasivo -i. e., un carácter por el cual cuando él es transmitido por una mente a la otra, él trabaja, cada vez en que trabaja, causando alguna clase de metamorfosis en las intuiciones-designificado y *Weltanschauungen* de la segunda. Cuando esto ocurre como cuestión de hecho, el compromiso gana en el grado de necesidad y universalidad, es considerado por sus lectores u oyentes como apodíctico. El compromiso, en otras palabras, llega a ser el inicio y el término, y en verdad el motivo central de la actividad intelectual de estos lectores u oyentes, como lo era en la actividad intelectual de su autor.

Actualmente hablamos con frecuencia de los compromisos supositivos de diferentes filosofías del mundo. Cualquier declaración de que

una filosofía podría dirigirse a ser totalmente libre de cualesquiera asunciones ontológicas, sonaría vacua en el momento en que se señalara -y puede indicarse casi en todo caso- que la fundación de esa filosofía estriba profundamente en un conocimiento prerreflexivo, gnóstico, en una visión intuitivamente captada, en destellos transintelectuales por decirlo así, en un *darsana*⁴. Esto incluso implicaría que simplemente no hay un criterio para establecer la validez última, u otra, de una escuela filosófica. Todos los compromisos ontológicos son inmunes a juicio o prueba. Si hay demasiada precisión y claridad en el lenguaje de un filósofo, es considerablemente el resultado de su ejercitada disciplina no admitir que las intuiciones confusas, prerreflexivas, interfieran con su lógica. Pero, por otra parte, las metáforas altamente condensadas, las equivocaciones y la poesía en la expresión de un pensador, no tienen que sugerir mérito alguno, en consideración de su base. El lenguaje de metáforas muchas veces significa muy profundas penetraciones que están por debajo. Por consiguiente, cuando Wittgenstein, el fundador de las filosofías del lenguaje, dijo que "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo"⁵ y que "a eso de lo que no podemos hablar debemos confiarlo al silencio"⁶, no pudo haber dejado de advertir que eso a lo cual uno confía al silencio es el *sine qua non* para el entendimiento y la explicación de aquello sobre lo cual se habla. Y cuando D. T. Suzuki, el altamente perspicaz pensador Zen, refirió al simbólico 'mirar al muro' del *Bodhidharma* como una expresión de su más lúcido estado interior, donde los pensamientos cesan de operar, no pudo ciertamente haber sido inconsciente de la virtud de la claridad y la precisión en la comunicación lingüística, en filosofía. Hay algo inherentemente transcendental respecto de los compromisos ontológicos que están detrás de varias construcciones filosóficas. Ellos escapan al pensamiento y a las palabras, ellos emiten intuiciones-de-significado desde ninguna parte, por decirlo así; ellos eluden los imperativos de sistematización de las mentes que se esfuerzan por hacerlos comprender, porque ellos están entrelazados con la expansión psico-cultural de la subjetividad de sus autores mismos. Cuando las filosofías son comparadas mutuamente, uno no puede sino eventualmente dirigir su atención hacia el *por qué* y *cómo* cada uno de ellos ha descubierto la fundación de la existencia. Podría ser que la pluralidad de escuelas filosóficas son aún varias formas inge-

nias de definir la realidad, i. e., ellas no están, realmente hablando, libres de prejuicios, y que la filosofía comparativa tiene que buscar, en consecuencia, una sola ontología unificada con su propio lenguaje unificado.

Weltanschauungen y lenguaje

La esfera exacta de lo prerreflexivo en la conciencia no ha sido todavía completamente inspeccionada por los ontólogos. Sin embargo, la *Weltanschauung* de una persona parece originarse a partir de esta esfera -un área de aparente Nada, oceánica, subterránea y misteriosa, caracterizada por muchos de los ontólogos en el este y en el oeste como puro Ser transcendental. Cómo una visión o intuiciones-de-significado entran en el campo de la conciencia desde esta área; en otras palabras, cómo desde el estado de *obscuridad* penetran ellas en el estado de claridad, es una pregunta sobre la cual fenomenólogos, psicólogos de lo profundo y antropólogos filosóficos han arrojado exigua luz. En cualquier caso, las visiones e intuiciones-de-significado que emergen desde este dominio prelingüístico, se proponen a sí mismas como lo *interior* de la conciencia, como la *Weltanschauung* de la vida consciente de uno, y el lenguaje funciona para incorporarlas. En los discursos humanos cotidianos, la tradición lingüística que prevalece en la sociedad particular demarca sus intuiciones-de-significado, las corta con tijeras, por decirlo así, y las establece en palabras y oraciones. Naturalmente, en este proceso son sacrificadas, para la salvaguardia de la regla de la palabra hablada y escrita, la libertad, la espontaneidad, la autenticidad existencial y la creatividad de los significados intuidos, cuyo espacio psico-cultural circundante es eternamente fluvial.

Si consideramos, por ejemplo, la *Weltanschauung* de un místico o de un idealista, i. e., la pintura mental de la realidad que desciende sobre él casi como un destello de luz y guía sus intuiciones y expresiones-de-significado, observamos esas figuras de lenguaje en su conciencia solo como una extensión imparable de intuiciones que manan dentro de él. Sea o no suficientemente comunicativo semejante lenguaje, él ciertamente sirve a su propósito, *videlicet*, verbalizar los significados más íntimos de su ser permitiendo a las palabras jugar con ellos. En semejantes construcciones de lenguaje las intuiciones-de-significado trascienden el acto de habla, ya que las primeras están

profundamente empotradas en la historia, la convención, la cultura y el modo conductual de la sociedad en la cual el hablante ha nacido. Las construcciones lingüísticas que emanan de esta manera no tienen éxito en comunicar la *Weltanschauung* del hablante a menos de que el oyente, teniendo una estructura psíquica y sedimentos culturales más o menos similares a los del hablante, participe en el dominio del Ser abordado por la conciencia trascendental del último. Una comunicación exitosa sugiere que tanto el hablante como el oyente han empezado a actuar en un universo de visiones compartidas por ambos. Verdaderamente, esto origina un círculo peculiar: una comunicación exitosa indica que las *Weltanschauungen* de los participantes se han fundido mutuamente, y a menos de que lo último ocurra no habría comunicación exitosa.

Realmente hablando, las construcciones de los filósofos son intentos de reflejar sus intuiciones-de-significado más creativas y evasivas, las cuales invariablemente contienen una intensidad inexpressible de descubrimientos ontológicos. La obscuridad y la ambigüedad, la flexibilidad y el rebosamiento de significados, una multiplicidad de los horizontes de experiencia, están siempre presentes en las construcciones lingüísticas cuando su autor trasciende el dominio de las cuestiones de hecho tácita e inequívocamente descriptibles. Por otra parte, el lenguaje físico no es nada más que una forma colectivamente aceptada de etiquetar objetos. El lenguaje usado para semejante propósito es suficientemente comunicativo desde que sus referentes son determinables y verificables en el mundo empírico.

Dado que en las más de las veces el conocimiento que adquirimos es el conocimiento del mundo físico, nuestras construcciones lingüísticas generalmente refieren a este mundo. Semejantes construcciones lingüísticas están ampliamente eximidas de ambigüedad y nebulosidad. Sin embargo, en la medida en que trascendemos el lenguaje que tiene referencias empíricas y pensamos en términos de conceptos, el acto lingüístico se vuelve fugaz y vago. Este es el porqué de que en las discusiones abstractas, como las que se dan entre filósofos que adoptan diferentes puntos de vista, la articulación constantemente trata de incorporar lo que es interiormente visto por cada uno de los hablantes como apodíctico, obvio, evidente por sí, indubitable. Un filósofo se esfuerza por alcanzar mediante las palabras y las oraciones sus

compromisos ontológicos, i. e., lo que él considera como truismos, su realización, la cual desborda las palabras. Difícilmente alguno, en semejante intento, es alguna vez capaz de afirmar honestamente: "lo que he *dicho* encarna exactamente lo que *veo*."

En cualquier estudio riguroso del lenguaje humano (y esta es una parte esencial de la filosofía comparativa), es indispensable un entendimiento del tránsito desde las intuiciones-de-significado, desde su estado prerreflexivo, hasta el estado de verbalización. Lo que uno puede saber del lenguaje como una forma de comportamiento, como una expresión neutral-fisiológica, científicamente analizable, es meramente la vaina exterior de la existencia humana. Escondidos debajo de la conducta lingüística, cuando los filósofos representan experiencias interiores altamente abstrusas, hay inevitablemente matices ontológicos, una más auténtica conciencia de las formas-de-significado primordiales, i. e., algo indeterminable pero al mismo tiempo *sentido* por ellos como la fundación de su experiencia-del-Ser. Los significados brotan originalmente del repertorio íntegro del proceso psíquico del individuo. Nuestra inhabilidad para tener un acceso directo a ellos se debe en parte a la incapacidad de nuestra mente para correr con su flujo e intensidad. El propósito último del lenguaje es abarcar este flujo e intensidad de las experiencias-de-significado originales. Inclusive en las afirmaciones confesionales ordinarias hay capas de matices ocultos profundamente detrás de lo que uno dice. Ellos son, para usar la más expresiva frase de Noam Chomsky, la 'estructura profunda' de nuestros actos de habla⁷. El método más común de entenderlas o de hacerlas inteligibles para otros es interpretarlas, traducirlas o parafrasearlas. En efecto, no hay límite para este proceso. Pero este proceso no tiene éxito en hacer transparente las estructuras psico-culturales encubiertas profundamente dentro del mismo espacio lingüístico. En toda interpretación, por consiguiente, algo permanece inaprehendido, incircunscrito, incomprendido. Yace allí, dispersada *detrás* o *más allá* de lo que es verbalizado, un área, la cual tiene que ser, por causa de su complejidad, dinamismo y creatividad incasantes, abandonada para siempre al silencio.

De las *Weltanschauungen* difícilmente puede hablarse como de entidades estáticas. Ellas son zonas de certeza y convicción a lo largo del torrente de la conciencia. Su manifestación por medio de estructuras definidas de lenguaje, las cuales

están de acuerdo con el sistema de reglas -gramaticales, lógicas, sintácticas-, constituye nuestro acto comunicativo. En consecuencia, el lenguaje es rectamente llamado el vehículo de significados cuyo toldo último es la conciencia. La visión ontológica, las intuiciones-de-significado, la *Weltanschauung* y la expresión-de-significado están tan extrañamente interconexiónadas, que la última, i. e., el lenguaje, no agota lo que puede ser descrito como el dinamismo poseído por el campo entero de la conciencia. Este campo de la conciencia, en el cual la visión ontológica de un filósofo, sus intuiciones-de-significado y su *Weltanschauung* están profundamente enclavadas, debe alcanzarse si debe entenderse. Inclusive en nuestras palabras u oraciones simples que refieren a las situaciones ordinarias o cotidianas, la naturaleza del acto de expresar significados es tal, que él no es capaz de expresar el caldero entero de lo que golpea la mente como destellos, significados intuitivos, descubrimientos o verdades. Lo que dice Gadamer sobre el *inexpresado* entorno de lo dicho es muy instructivo. El escribe:

“(El hablante) puede usar solo las más comunes y ordinarias palabras, y aun así justo a través de ellas es capaz de conducir al lenguaje lo que es inexpresado, lo inexpresado que necesita ser dicho y que aquí es dicho. El que habla está procediendo especulativamente (en la medida) en que sus palabras no están copiando algo ‘real’, sino que en verdad están expresando una relación con el todo del ser y permitiéndole llegar a la expresión.”⁸

Por ende, la intuición-de-significado desborda su verbalización. *Brahman* o el Ser, el cual es la morada original de uno, no puede descender *in toto* hasta el pensamiento y la comunicación de uno.

La experiencia del hombre respecto del mundo como un significado o patrón de significados es tan intrínseca para su estructura mental, que no podemos concebir el fenómeno de *ser humano* sin esta experiencia. Uno podría incluso extender más allá esta correlación de la conciencia humana con su función de experimentar-el-mundo y advertir que todo el carácter estructural del último se debe a la peculiar constitución ontológica de la primera. En consecuencia, la teoría de la intencionalidad de los fenomenólogos y existencialistas ha sido el ejercicio más perceptivo para mostrar que la conciencia confiere significados a los *datos*; que sin esta actividad, propia de la conciencia, de otorgar-significados, no habría manera de conocer el mundo y de

organizarlo en el conocimiento. Incidentalmente, el Advaita Vedanta⁹ ha insinuado este postulado básico, considerando la fundación de nuestro mundo-conocimiento en su doctrina de *antakharana* (el sutil, interno sentido captador de la conciencia) y sus *vrittis* (los modos de conocer de la conciencia). La doctrina explica que cuando *conocemos* algo, la conciencia, por decirlo así, enfoca su luz en él, y lo aliena de la extensión total de lo ignoto sometándolo a su *red* de conciencia.

Las intuiciones-de-significado no siempre necesitan (y muchas veces simplemente no pueden) encontrar una expresión a través de la conducta lingüística de uno. Hay experiencias-de-significado que podrían manifestarse por medio de actos de habla, pero no lo hacen en realidad. De hecho, tan pronto como el hombre desarrolló la técnica de simbolización, él comunicó significados en formas diversas de la lingüística. En esta etapa de desarrollo humano los significados eran prelingüísticamente entendidos y expresados de manera no lingüística. Como cuestión de hecho, las formas no-lingüísticas de expresión-de-significado pueden ser y son empleadas por nosotros constantemente como un ingenio complementario de la comunicación lingüística. Estas formas, sin duda, aumentan el grado de expresividad del hablante y el efecto de lo que él comunica a su oyente. James Edie lo presenta conmovedoramente cuando escribe:

“El hombre es necesariamente expresivo. El hombre es expresivo aun antes de que habla: en sus actitudes corpóreas, en conducta, en gestos, en movimientos rítmicos y emisiones tónicas, en la creación de artefactos, obras de arte e instituciones sociales de todas clases. El hombre es expresivo según su misma existencia ... El habla no es sino una forma, indudablemente tardía y derivada, de expresión, y las personas que perdieron la capacidad de hablar no han perdido, a pesar de todo eso, la aptitud para expresarse ellas mismas.”¹⁰

Concentrar-la-luz, por parte de la conciencia, en cualquier cosa que el mundo le ofrece, o en la misma mundaneidad del mundo, parece ser el punto de partida del descubrimiento de la conciencia, a sí misma, de que el mundo está *ahí*. Diversas filosofías, *Weltanschauungen*, ideologías y sistemas-de-conocimiento indican que hay muchos modos de este enfocar-la-luz. Hay también, además, muchas formas de comunicar *cómo* el mundo ha sido *visto*. Quizá, el proyecto intelectualmente más penetrante de la filosofía comparativa, si ella se

conduce como una metafilosofía única y unificada, sería comprender los diversos modos de enfocar y comunicar, de percibir y describir, de intuir y simbolizar, de la conciencia. Estos diversos modos de conciencia han generado la galaxia íntegra de movimientos y sistemas filosóficos de nuestro tiempo.

Los filósofos en comunicación

Un rasgo compulsivo de las filosofías contemporáneas es su aversión a fugarse de la realidad del mundo empírico, el cual es el dominio que la ciencia ha explorado suficientemente y sometido al control humano mediante tecnologías inventivas. Y aun así la reflexión filosófica realizada en diferentes filosofías y por diferentes filósofos no es un ejercicio homogéneo. Esto porque, como hemos visto, los filósofos ocupan varias posiciones ontológicas y operan sobre ellas compulsivamente. Su misma penetración en las raíces de la existencia y su estilo de sistematizarlas y verbalizarlas son guiados por visiones y asunciones que no pueden ser fácilmente tipificadas y universalizadas. Parece haber por tanto diferentes posibilidades de interpretar el universo (la ciencia y la religión son posibilidades eminentes), porque el ser humano podría aproximarse al universo como un todo desde varios niveles u horizontes de conocimiento -desde la sensación ordinaria hasta el orden sobrenatural o divino, desde la razón y la lógica hasta la certidumbre de la visión transcendental, desde la crasa objetividad hasta el juego solipista, *maya* o ilusión.

Lo que falta en las filosofías en general, actualmente, es el intento, por parte de los seguidores de una filosofía, de entender los fundamentos ontológicos de otras filosofías. Por ejemplo, si los intelectuales occidentales deben entender la *Weltanschauung* de los intelectuales orientales, deben tratar de alcanzar la última sin desplazarla de su habitat *natural*, i. e., sin moverla de su propio suelo ontológico y psico-cultural. Tiene que haber en algún punto el designio de complementariedad por parte de un filósofo, cuando evalúa a otro. El paradigma, dominado por la lógica, de los filósofos científicos, y el paradigma, dominado por el sentimiento, de los filósofos humanistas, deben de alguna manera alcanzar una armónica, una mutuamente enriquecedora representación de la realidad, una ontología unificada verbalizable por

medio de un lenguaje unificado. Y de esta ontología y lenguaje unificados, no puede permitirse la omisión de la ciencia y del lenguaje de la ciencia.

El objetivo de la interacción de los filósofos debería ser desarrollar un sistema intelectual comprensivo en el cual todos los elementos de nuestra total experiencia sean entrelazados; en el cual sea generado un patrón consistente y a pesar de todo abierto e inclusivo; en el cual lo que parece foráneo se establezca dentro de un todo o Ser omniinclusivos, sin desarraigarlo de lo que puede ser su espacio ontológico y psico-cultural. El fin último de semejante esfuerzo es comprender el Ser y las formas de su autoexpresión, incluyendo el fenómeno del hombre. Este es el porqué de que la creación de nuevos patrones de lenguaje es muy a menudo necesario en las filosofías. Alguna cosa es *vista* por un filósofo como la constitución del Ser y estructuras lingüísticas típicas son utilizadas y a veces creadas por él para comunicarla. Si un filósofo establece como disciplina suya adherir estrictamente a las reglas de expresión, perdería la esencia de lo que es capturado por él de una manera incomparablemente profunda.

Lo que Wittgenstein denomina los *juegos de lenguaje* son en un sentido un aspecto insoslayable de la actividad filosófica. El juego de lenguaje desempeñado por el filósofo es tal, que los patrones de símbolos son empleados por él para aproximarse a las esencias prerreflexivas en su mente. En una ontología completa y unificada, el flujo aparentemente efímero de ver lo último, sobre lo cual todas las intuiciones están fundadas, debe ser contenido y organizado para la comunicación.

El lenguaje de las filosofías y el lenguaje de las ciencias físicas son obviamente distintos. Y a pesar de todo, no hay duda de que ambos lenguajes tienen una fundación transcendental por marco de referencia suyo. Esta fundación debe ser captada por la filosofía comparativa, i. e., por todos aquellos que se preocupan de responder a la pregunta: ¿cuál es la génesis del compuesto mente-y-mundo?

En los intercambios verbales interpersonales entre personas pensantes, o entre filósofos comprometidos con diferentes visiones, nada es más apremiante que el esfuerzo, por parte de cada uno, de entrar en el yo psico-cultural del otro. Nacemos y somos configurados en un mundo dividido por ideologías, religiones, asunciones-de-valor, sintaxis, gramáticas, lenguajes y lo que usted quiera. Debajo de esta diversidad, empero, la ciencia y la

filosofía figuran como búsquedas humanas que imponen sobre ellas mismas imperativos operacionales mínimos. Esto seguramente porque el impulso intelectual del cual han surgido y por el cual son constantemente fortificadas, es abierto, incesantemente autocorrectivo e insaciable.

La pluralidad de filosofías que prevalece en nuestro tiempo no puede obviarse. Ellas son probablemente los estilos que la conciencia (cuando es puesta en ascenso hacia la experiencia transcendental) despliega vis-à-vis con su experiencia-de-mundo. Lo que podría y debería hacerse es la filosofía comparativa con el método de la ontología unificada, un ejercicio hermenéutico para comprender las suposiciones que están en el corazón de diferentes filosofías, diferentes visiones de la realidad, diferentes compromisos ontológicos y *Weltanschauungen*, diferentes lenguajes, diferentes verdades.

Las zonas de acuerdo y las zonas de diferencia entre una explicación filosófica (un movimiento, escuela o teoría filosófica) y otra, en un tiempo dado, o entre una filosofía de nuestro tiempo y una filosofía antigua, tradicional, deben estudiarse. La esencia de una filosofía (cualesquiera que sean el tiempo o el lugar a los cuales pueda pertenecer) consiste en un conjunto de verdades, una ontología autojustificante a la cual adhiere ella y de la cual emanan su razonamiento, su empuje hacia la propagación, sus doctrinas sobre la vida y la muerte. Estas verdades son por sí evidentes a los ojos de los partidarios de la respectiva filosofía - ellas son para ellos la visión final del Ser, por decirlo así, i. e., la consecución, por parte del yo humano, del Ser que manifiesta su propio lenguaje.

Una tentativa hermenéutica para comprender las asunciones originales de una filosofía, antigua o moderna, no permite la descontextualización de esa filosofía. No puedo ser justo con el estudio de los pensamientos de Jesús, Nagarjuna o Sankara, o para tal efecto con los pensamientos de Heidegger o Gandhi, si no trato de entrar en el espacio interior de sus vidas y tiempos, en las suposiciones básicas e ideas que están profundamente abajo en los proyectos que ellos formularon. Esta es, en efecto, una difícil faena por emprender para la filosofía comparativa, puesto que todo acto de interpretación está de alguna manera vinculado con los intereses, fondo cultural, modo de percepción, ausencia de presuposicionalidad, etc., del intérprete. Y a pesar de todo, es esencial para un investigador comparativo vencer sus anclajes y tener una

captación directa de los horizontes de conciencia de los otros exploradores, las mismas formas que ellos han adoptado para representar la totalidad del Ser. Intentar hacer esto es en alguna forma saltar desde la propia individualidad, permitir que el propio yo esté en comunión con el Ser, de modo que una ontología universal, una gramática básica de la conciencia humana como tal, sea el resultado.

Notas

1. El término *comprender* (Verstehen) designa aquí lo mismo que entendieron algunos de los más destacados fenomenólogos. Para Dilthey es el proceso en el que logramos un saber sobre la vida mental por medio de signos perceptibles que la manifiestan. Para Gadamer no se puede resolver el problema de la comprensión correcta mediante el simple retroceso a las intenciones suscritas por el autor. Siguiendo a Schleiermacher, comprender es la capacidad de ponerse en el lugar de otro. Cf. Paul Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, (John Thompson, ed.), New York, 1981, pp. 14, 50, 150 y ss.

2. Cf. mi artículo "Philosophy: A Journey Towards The Archetypes", en *Across the Golden Threshold*, Indian Philosophical Congress - Golden Jubilee Papers, Hyderabad, Vidya Subramanian, ed., 1985, pp. 90-96.

3. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*. La Haya: Nijhoff, 1976, I Tomo, pp. 187 y ss.

4. Los metafísicos indios tradicionales han equiparado *filosofía* a *darsana*. La palabra *darsana* transmite el sentido de *ver* lo que a uno se le ilumina como la naturaleza más interna de las cosas o como la verdad eterna.

5. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

6. *Ibid.*, 7.

7. Noam Chomsky distingue entre *estructura profunda* y *estructura de superficie* de las proposiciones. La primera es la estructura abstracta que subyace en formulaciones lingüísticas; representa lo esencial escondido en el pensamiento del hablante. Es la estructura profunda en nuestra lengua la que exige interpretación. V. Noam Chomsky: *Cartesiansche Linguistik*, Tübingen, 1971.

8. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1960, pp. 444 y ss.

9. Esta es la escuela de filósofos fundada por Sankara (siglo IX d. C). Sostiene un monismo total (¿una ontología de la unidad?) en el que se considera al

mundo y al individuo humano sólo como un *velo* de lo absoluto. Cf. mi libro: *The Structures of Indian Thought*, Illinois, 1970, y Nueva Delhi, 1984, pp. 131 y ss.

10. Cf. James Edie: "Expresion and Metaphor", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIII, N° 4, 1963, pp. 539-540.

Ramakant Sinari
 Profesor de Filosofía
 Instituto Hindú de Tecnología
 Bombay, India

Trad. Juan Diego Moya B.