

VARIACIONES SOBRE EL ENCUENTRO ENTRE LA MENTE Y EL MUNDO

F. G. Asenjo

Universidad de Pittsburgh

I. *Fenomenología y Ontología Formal*

“ESTOY MIRANDO ESE CUADRO QUE HAY EN LA PARED”. ¿En qué medida lleva consigo esta sentencia la percepción actual del objeto? Ciertamente, en muy poca. Es tan sólo una manera de expresar esqueléticamente lo que, de hecho, es una combinación muy compleja de funciones y significados. Se nos dice que percibir es un acto unitario de la conciencia. Pero cuando miro mi propio mirar al cuadro, advierto que existe una gran discrepancia entre la identificación de mi percepción como una unidad y lo que esa percepción es realmente para mí como experiencia concreta. Sí, es unitaria en el sentido de que puede ser distinguida de otros actos, sean o no contemporáneos, pero no es perfectamente distinguible, ni por tanto completamente separable, y además está, claramente, formada por componentes distinguibles; es múltiple, siendo unitaria.

Sin embargo, uno piensa automáticamente en la mente como el resultado unitario de una combinación de actos “atómicos”, tales como percepciones, representaciones, sensaciones. Con actos elementales de este modo concebidos como átomos solamente cabe construir una química psicológica trivial. ¿No es claro que reducir la mente a asociaciones de actos atómicos es sobreimponer un esquema mental —un prejuicio— a la naturaleza real de la mente misma? Por supuesto que sí, pero esta superimposición forma parte de una tendencia normal a crear primero un sistema de

ideas aplicables, una ontología formal, y sólo después considerar las cosas mismas.

Si se acepta que esquemas mentales diferentes proporcionan nuevos aspectos a un objeto, y que todos los aspectos son parcialmente verdaderos y ninguno completamente adecuado, se plantea la cuestión: ¿qué es realmente el objeto mismo —por ejemplo, el cuadro que percibo? Cuanto más tiempo me paso percibiéndolo, más parece ser algo cuya riqueza sobrepaja mis descripciones, algo que está en parte más allá de lo que se ve, algo inagotable para cualquier teoría o percepción. Y no obstante, el cuadro no está oculto; está allí en parte para que yo empiece a verlo y sentirlo. Pero tiene tantas facetas, que resulta inadecuado limitarlo solamente a aquellas que retienen ahora mi atención. Yo puedo ver y describir lo que veo y saber que mi descripción es precisa, pero junto a esta intuición de precisión existe también una intuición de incompletitud que no puedo dejar de considerar. Aun en el caso de que intente percibir mis experiencias internas, nunca lograré recuperarlas por completo, con todo el contenido y el calor de su presencia original. La razón de este empaldecimiento es que la percepción de mis experiencias está influida ya por el modo en que pienso sobre ellas, modo que me permite percibir sólo lo que quiero ver, o lo que tiendo a ver. Cuando miro mi mirar al cuadro, veo mi percepción distorsionada por emociones secundarias, hendida por el análisis intelectual, teñida por las reflexiones sobre el significado del cuadro o sobre el propósito de mis actos.

Yo no puedo percibir separadamente, ya sean las partes, ya sea el todo de mi propia conciencia. No hay modo de poner aparte al mundo y reducir la conciencia a sus componentes puros, puesto que el mundo mismo es, esencial e indestructiblemente, un componente de aquélla. No bien reflexiono sobre mis actos de conciencia, comienzo a subestimar su complejidad, a verlos sólo en perspectiva. Estas aseveraciones son compatibles con muchas ontologías. Husserl cayó en la ilusión de pensar que la reducción de la conciencia por un cambio de actitud —al que denominó

epoché fenomenológica (suspensión de juicio)— es, ontológicamente hablando, diferente de un mero cambio de énfasis dentro de la perspectiva mental de uno mismo. La verdad es que la *epoché* no constituye una división real de la mente. La mente tiene su propio cuerpo, su carne y su sangre, imposibles de separar sin poner en peligro el sutil equilibrio de su vida. Husserl dio a la separación un significado ontológico real, mientras que toda la evidencia fenomenológica demuestra que un cambio de atención modifica simplemente el orden de los objetos, no las relaciones internas que estos guardan entre sí. Husserl pensó que las divisiones eran realidades últimas, y que la *epoché*, en particular, era una manera de poner aparte al mundo. Pero, puesto que las divisiones constituyen tan sólo guías ontológicas imperfectas, la reducción absoluta es imposible. Pensar de otro modo es hacer de la fenomenología la víctima de una ontología formal.

Las ontologías formales son hipótesis similares a las hipótesis en física. Una ontología formal aventura ideas concernientes a la naturaleza de la mente y del mundo. Es el fondo teórico que subyace tras la concepción de un objeto, el fondo que me impele a pensar en una entidad como una colección de átomos, o como mónada que refleja el universo, o como la sombra de un inexplicable nómeno. Desde un punto de vista puramente fenomenológico, no hay jerarquía de esquemas mentales: la fenomenología puede suministrar fundamento a asertos provenientes de las ontologías formales más dispares. Ni siquiera la introspección cobraría, como pudiera pensarse, prioridad con respecto al conductismo, dado que la fenomenología puede articularlos a un mismo tiempo a ambos y hacerlos contribuir conjuntamente a la comprensión de la realidad. En consecuencia, es posible hacer que teorías que parecen lógicamente opuestas resulten transmisoras de verdades parciales y se tornen complementarias en lugar de contradictorias, de suerte que una de ellas descubra lo que la otra oculte. Esta imparcialidad de la fenomenología con respecto a la ontología formal es

uno de sus mejores dones, aunque sea, ¡ay!, más un ideal que un hecho.

Dado que, en principio, todos los aspectos son relevantes, uno no debiera dejarse arrastrar por la costumbre de adjudicar importancia absoluta a una perspectiva sobre otras. La fenomenología nos enseña a ser libres y a estar preparados para comenzar de nuevo la percepción y el análisis de las cosas, frescos y dispuestos a dar de lado a las superestructuras, de modo que los viejos aspectos puedan brillar a una nueva luz. Esta voluntad de seguir siendo un eterno principiante es la más alta prueba de moralidad filosófica.

Ni los objetos físicos ni los mentales pueden tolerar la pérdida de cualquiera de sus aspectos, porque es a través de la integración de esos aspectos como adquieren vida, no sólo una anatomía superficial, sino también una fisiología y una historia. Los objetos se resienten de nuestra necesariamente imperfecta percepción; quedan mermados cuando se desecha o se les abstrae uno de sus aspectos. Sin embargo abstraer es, generativamente hablando, la primera operación de la mente: nosotros seleccionamos primero y después añadimos, mas para entonces muchas cosas han cambiado, y a menudo las subsiguientes composiciones no guardan parecido con los conglomerados originales. Tal es el origen de la construcción teórica, al igual que la razón de su incompletitud incurable.

Aquí se aboca a una paradoja: las ontologías formales dan vida a un objeto alertándome sobre sus aspectos particulares (el lado heurístico, creativo de mis preconcepciones), pero las ontologías formales constituyen igualmente la muerte de ese mismo objeto una vez que sus categorías específicas comienzan a embotar la intuición y a bloquear la capacidad de captar cambios y nuevas relaciones (el lado destructivo de la ontología formal). Afortunadamente, la fenomenología está siempre a punto para fundir y refundir lo que el prejuicio helara con su exceso de definiciones. Y así quedo yo salvado, filosóficamente redimido por esta vuelta a los orígenes.

II. Objeto y Circunstancia

Cuando me dispongo a percibir un objeto obtengo solamente una perspectiva. Husserl pensaba que puesto que percibir es un acto de la conciencia, sería adecuada la percepción que una persona tiene de su mente, mientras que no ocurriría lo mismo con su percepción del mundo; sin embargo, la emoción retrocede automáticamente cuando se la pretende observar. ¡Cuánta diferencia existe entre mi entusiasmo y mi percepción de ese entusiasmo! Si pienso y quiero observar lo que pienso, mis razonamientos pierden intensidad, turgencia, y sólo una imagen espectral de ellos logra alcanzar mi atención. Realmente existe muy escasa diferencia entre las leyes de la percepción física y las de la percepción interna. La manera en que los objetos físicos se asocian en campos, presentan contrastes, y arrojan sombras unos sobre otros, coincide con la manera en que los componentes de mi vida psicológica se organizan en un campo mental, aun en el caso de que estén influidos por mi contemplación. Pero entonces, el estudio de la fenomenología, que puede ser definida como el intento de adquirir conciencia de la propia conciencia, se torna en una tarea jamás completada. Algunos místicos, empero, hablan de experiencias que brindan relaciones de objetos o estados mentales *in toto*. Aldous Huxley describe diestramente tales sentimientos en su *Doors of Perception*. Pero tan imposible es cabalmente probar que esas experiencias son sólo ilusiones, como probar que sean auténticos tipos de comunicación total entre la mente y el mundo. Además, esas experiencias son tan excepcionales, tan difíciles de repetir a voluntad, que sólo pueden ser tenidas aquí en cuenta como el indicio de una posibilidad.

Aunque la fenomenología es básicamente defectiva a causa de su irremediable parcialidad y de su distorsionada interferencia, es también el único método que existe para aprender algo concreto sobre la propia mente. La percepción, nuestra fuente de datos más primaria, es influida por estados, aspiraciones y cultura, pero es también conducida

por esas influencias a revelarnos lo que de otro modo no se nos hubiera podido revelar por sí mismo. Considérese el siguiente ejemplo. Escucho una obra musical por primera vez. Algunos pasajes me sorprenden por su calidad, pero la experiencia global está envuelta por una falta de familiaridad. Después de haber escuchado la música varias veces, comienzo a percibir formas y afinidades que pasaron desapercibidas la primera vez. Finalmente llego a captar tan numerosas conexiones, funciones y referencias que me siento completamente a tono con el espíritu de la obra, tan rico es mi sentimiento de comunicación. Sin embargo, jamás podré decir que capto la pieza musical en su integridad aunque mi percepción pueda organizarse de por sí, aparentemente, en formas o *Gestalten* completas. Si vuelvo a escuchar la obra más tarde, en un momento de desánimo esta vez, la música me parecerá hartamente diferente. Incluso el escuchar la música con la luz encendida o apagada puede alterar radicalmente las condiciones de mi percepción. En resumen, circunstancias que parecen bastante ajenas a la impresión musical y sus modos afectan sin embargo a mi percepción.

En realidad las circunstancias están internamente ligadas a mi percepción. La música que escucho, el cuadro que contemplo, están parcialmente contruidos por mi entorno, haciendo sumamente difícil definir la integridad de un objeto. ¿De qué modo podré yo llevar jamás a cabo un inventario de todas las circunstancias posibles en que se podría tratar de captar un objeto singular? Y sin embargo, sólo por catalogación de circunstancias mejoro mi aprehensión de un objeto, me aproximo a su ideal y casi nouménico todo. Las circunstancias y los estados mentales influyen el qué y el cómo percibo, y sin embargo son también los mejores reveladores fenomenológicos. Para conocer un objeto precisamos sumergirlo en ambientes diversos de modo que pueda ser percibido de nuevo una y otra vez bajo diferentes luces y mientras realiza funciones diferentes. Estos análisis fenomenológicos de la evidencia circunstancial nos conducen a descripciones progresivamente más completas —más en el “espíritu de las cosas”, para usar una expresión Zen. Así la fenomenología nos proyecta hacia un objetivo tan inase-

quible como es la percepción de un objeto en su integridad. Pero, y ello es bien notable, este objetivo no se persigue independientemente de la concepción que uno tenga de lo que es esa integridad. Parece que tan sólo descubro lo que de antemano estoy buscando, sea ello un átomo o un espejo del universo.

III. *Las Cosas en Su Integridad*

¿Qué es un objeto en su integridad? Los objetos, físicos o psicológicos, sólo parcialmente son aislados; pertenecen a campos de los que sólo en parte pueden ser separados. La chispa que veo es producida por una particular distribución de cargas eléctricas en los alrededores de la misma. La chispa es distinguible pero imperfectamente individualizada. Si llevásemos a cabo un examen exhaustivo de las conexiones físicas, nada habría que no se encontrase relacionado con la chispa, contribuyendo de algún modo a su producción. Directa o indirectamente, cada objeto es un constituyente de todo lo demás. Este hecho nos fuerza a hablar de la integridad relativa de cada objeto. La integridad absoluta abarcaría el mundo entero, pasado, presente y futuro.

La integridad relativa se basa, pues, en la distinguibilidad relativa de los objetos en nuestro campo de percepción, objetos originados en un *continuum* de conglomerados a cuya división contribuimos. De acuerdo con esto, podríamos considerarnos a nosotros mismos como instrumentos en la producción de cosas. El objeto debe su distinguibilidad a las parciales y prácticas operaciones de división que yo realizo con mi mente. En este sentido, siempre estoy presente en cualquier objeto que observo. Esto ha sido ya reconocido matemáticamente en física atómica, por ejemplo, al considerar al observador como componente de lo que es observado.

En términos igualmente objetivos, yo me descubro a mí mismo en el cuadro que estoy mirando, porque cada objeto me refleja en la medida en que lo miro. La concepción que tenía Brentano de la intencionalidad (todo acto de conciencia es una conciencia de algo) condujo a la distinción de

Husserl entre nóesis y nóema (el acto de la conciencia considerado como actividad y como producto). Pero toda experiencia, aparte de ser una actividad y una recepción, me contiene siempre a mí en la forma de una presencia objetiva —no una proyección subjetiva sino un constituyente normal de lo que es visto, tocado o realizado. Miro el cuadro que hay colgado en la pared y me veo a mí mismo allí, como un componente suyo. Allí estoy inconfundiblemente yo mismo y lo estoy del modo particular según el cual está organizada mi percepción; esta percepción, única e irrecuperable en todos sus detalles, refleja mi especial estilo de organizar un todo, la resonancia de mis experiencias pasadas, mi estado mental presente, mis hábitos al operar con la realidad —en suma, mi modo particular de desgajar el cuadro del resto del mundo. No querer ver mi presencia allí sería como no querer ver mi cara en un espejo —una forma de ofuscación.

Reconocer esto implica ver las cosas no como entidades rígidas y definitivas sino como precipitaciones fluidas de objetos físicos divididos por operaciones mentales, precipitaciones en un continuo *statu nascendi*. Existen, desde luego, enjambres de objetos físicos con genealogías mucho más largas que la vida del hombre sobre la tierra; la mente humana no es un componente necesario del cosmos. Pero cuando se trata de actos de conciencia funciona como un factor de la realidad, como un componente del mundo y no precisamente como una sombra subjetiva sin influencia. La conciencia nació para influir en las cosas, recrearlas, darles forma, convertirse en parte de ellas, al igual que los átomos actúan en las estrellas para formar sistemas cosmológicos. He aquí, pues, mi ontología formal (mi prejuicio): las percepciones no son fantasmas subjetivos, son canales de comunicación entre regiones de la realidad, canales que conducen el mundo a mi mente al igual que mi mente al mundo. La luz, al iluminar el cuadro, contribuye esencialmente a su existencia, del mismo modo que lo hace también mi historia personal —mi amor, mi odio y mi miedo.

Sin embargo, no es sólo mi propio yo quien ilumina el cuadro y contribuye a su segmento único de existencia; si viese el cuadro en compañía de mi mujer cuyo juicio valoro, la vería a ella igualmente allí. Tocamos aquí el importante concepto de intersubjetividad tal como lo introdujo Husserl, concepto que nos lleva a pensar en los objetos como el espejo de cada conciencia, el lugar de encuentro de un mundo intersubjetivo. Imagínese a la Venus de Milo abandonada en un paisaje lunar sin nadie que la observe, reducida a un trozo de piedra que no pueda excitar los sentidos de nadie: sería igual que si se hubiese destruido la estatua.

He aquí otro ejemplo de interiorización del mundo y exteriorización de la mente. Américo Castro, en su *Structure of Spanish History*, analiza las actitudes psicológicas latentes en el uso de los verbos castellanos *amanecer* * y *anocheecer* *, palabras que se usan de modo diferente en inglés y en otras lenguas europeas. Castro extrae interesantes y relevantes conclusiones. En castellano uno dice *amanezco* *, queriendo decir algo así como “comienzo el día”. Este uso normal del verbo *amanecer* * es igualmente característico del árabe. Castro sostiene que esta circunstancia delata una especial integración del individuo con el mundo, de modo similar en castellano y en árabe, pero con una diferencia: “el árabe pasa con toda facilidad de la noción de lo que una cosa sea interiormente, a la noción de lo que esa cosa sea exteriormente. Así es posible convenir en que la mañana y la noche son lo que son objetivamente y al mismo tiempo lo que yo experimento de ellas y en ellas”. Pero, “el hispano no se deja extasiar por el *amanecer* * o el *anocheecer* *; los incorpora dentro de sí; “la noche me sobreviene cuando yo te hablo desde mi interior...”. Para el musulime todo se reduce a abandonar la propia vida a la voluntad de Alá; pero para el hispano, “sus reales deseos” son casi tan importantes como la voluntad de Dios (op. cit., pp. 234-5, 248-9).

Estos dos modos de experimentar el mundo no deben ser confundidos con la distinción psicológica entre extroversión e introversión. Las dos actitudes descritas por Castro

* En castellano en el original. (T.).

pueden ser vividas extrovertida o introvertidamente. Castro utiliza su distinción para analizar las diversas características culturales, históricas y lingüísticas en la vida del hispano y del moro. Pero la distinción de Castro va más allá de la filología y de la historia. Sentirse parte interna del mundo sujeta a poderes incontrolables o, por el contrario, sentir el mundo como parte del yo, un yo que es el origen del tiempo, he aquí aspectos rutinarios de la vida de todo hombre.

IV. *La Originalidad de las Cosas*

He escuchado hoy los *Jeux* de Debussy, una obra que, en contraste con la más reciente música, me venía resultando un tanto trasnochada. Pero la ejecución era excepcional y olvidé cuando tuviera que ver con otra música; encontré los *Jeux* bellísimos, únicos. Este empaldecimiento de la reminiscencia de cualquier otra música en mi percepción de los *Jeux* me recordó un comentario del arquitecto Antonio Gaudí: “la originalidad es la vuelta al origen”, observación que está a tono con la definición que da Husserl de la filosofía como una constante vuelta a “las cosas mismas”, esto es, al ejercicio constante de la aptitud de comenzar el análisis de las cosas una y otra vez, infatigablemente y con nuevos enfoques.

Miro el cuadro que hay colgado en la pared. Lo he mirado muchas veces; lo conozco bien. Súbitamente, sin embargo, siento como si lo estuviera mirando por vez primera, como si nunca hubiera brillado tanto anteriormente. Esta experiencia ocurre frecuentemente con las obras de los grandes retratistas —como Velázquez, Rembrandt—, por ejemplo, cuyos cuadros le hacen sentir a uno que detrás de los ojos *hay* un hombre. Cuando tiene lugar una tal sensación de novedad, cualquier otra consideración queda ensombrecida por el resplandor de lo novedoso; me olvido por completo de la historia del cuadro o de la pieza musical, según el caso de que se trate. La experiencia es similar a lo que ocurre cuando se está enamorado; en ese periodo uno siente que las personas y los paisajes adquieren una novedad

desusada y parece que el pasado o la anticipación del futuro se nos someten, son secundarios, si es que se les otorga alguna importancia.

La existencia personal más rica es aquella en que todas las tareas están constantemente comenzando, aquella en que el yo tiene la capacidad creciente de ver en cada acción un origen —aptitud que es esencial para el mejoramiento de la vida. De hecho, el entusiasmo puede ser definido como el estado de ser poseído por la originalidad de las cosas. Esto es indudablemente lo que quiere decir Picasso con su frase tantas veces citada: “Lo que más necesitamos los artistas es entusiasmo”, frase que refleja la misma motivación estética mentada por Gaudí. En verdad, los objetos son insulsos, tal y como los vemos, superficialmente, en una primera aproximación. Comienzan a ganar en animación e interés cuando podemos ver en ellos los reflejos de otras cosas y personas (incluidos nosotros mismos). Finalmente, brillan con esplendor inusitado cuando alcanzamos a verlos como algo único, original, originario.

Pero ¿por qué un objeto, situación o acontecimiento, aparentemente irrelevantes, incluyen a veces la esencia de lo que es especialmente original y valioso en todo el lapso de una vida? Sabemos cómo evoca Marcel Proust uno de sus más queridos recuerdos en *A la busca del tiempo perdido*. Aparentemente, no existe relación alguna entre los minúsculos desencadenantes, como pueden ser el sabor de una pasta o el tintineo de una cuchara, y la enorme importancia de las experiencias que evocan. Proust habla de “el gozo intemporal provocado por el sonido de la cuchara o el sabor de la *madeleine*”. A continuación habla de un “sentimiento de felicidad” y de “una felicidad fuera del tiempo”. Finalmente dice: “¿Un simple momento del pasado?... Mucho más que eso, algo que siendo común a ambos, pasado y presente, es más esencial que cada uno de ellos”. ¡Qué bien le comprendo! El hecho de que estos recuerdos de Proust aparezcan impregnados con un aire de melancolía, no tiene mayor importancia y no debería disminuir el interés de sus palabras. Lo que da al pasado su significado es

su valor paradigmático para el presente. La posibilidad siempre incesante de re-establecer un evento valioso torna importante al pasado. Si el pasado no pudiera convertirse de nuevo en presente, de manera similar aunque única, no habría razón práctica alguna para interesarnos por él.

¿Quién no tiene tales recuerdos aparentemente triviales, pero que, de hecho, dan sentido y dirección al presente? A veces pienso en mí mismo, cuando niño, paseando junto al río en Buenos Aires, al atardecer, mirando al cielo más allá de las líneas paralelas de las altas alamedas, y el recuerdo me llena aún con el mismo sentimiento valioso, de "felicidad fuera del tiempo", que experimenté originalmente. Cuando este sentimiento se repite es como una idea platónica que retorna, sólo que más intensa. Un día me hallaba frente a la ruinosa estación de ferrocarril de La Plata, dejando la Universidad a mis espaldas, y a punto de cruzar la calle mientras el sol daba en mis ojos, cuando, de repente, me sorprendió un estallido de esplendorosa alegría, una ola de emoción condensada —como un éxtasis. Los ecos de este estallido todavía resuenan en mi conciencia y constituyen un paradigma de placer. En otra ocasión retornó ese sentimiento mientras deambulaba por la plaza mayor de Luján, envuelto por el clamor de las campanas; la tuve de nuevo otra vez, años más tarde, durante una noche de verano extrañamente perfecta en Washington, paseando por la calle bajo los árboles.

He aludido a todos estos detalles porque muestran ese género de situaciones, enteramente ordinarias, que por la intervención de ciertos accidentes extraños, incorporan bienes atesorables, bienes que dan lugar a una transformación perdurable del mundo. Ocasionalmente, en el curso de mi vida, he recibido alabanzas públicas, pero la aclamación por el mejor de los éxitos no puede compararse con la cualidad y perdurabilidad de las experiencias que acabo de citar. Los éxitos se marchitan, mas no esos incongruentes sentimientos de felicidad; son por siempre nuevos, nos dan por siempre el regalo de una sensación de colmo. ¿Por qué? ¿Quizá porque el éxito tiene lugar después de un esfuerzo,

como ocurre con la terminación de cualquier tipo de prueba, mientras que los éxtasis acuden por sí mismos, sin ningún esfuerzo, de repente, con todas las características de un don, tal como parece habernos sobrevenido nuestra propia vida?

Pero ninguna etiqueta mística encajaría con estas experiencias. El misticismo está excesivamente asociado con la vida interna, teniendo sus días luminosos y sus noches oscuras del alma, mientras que aquí nos referimos a algo mucho más abierto y común, parcialmente místico en algunos aspectos, pero esencialmente objetivo, mundanal. Estas experiencias transcendentales no pueden compararse con sus objetos insignificantes; sin embargo, no deben ser divorciadas de ellos, puesto que es la conjunción del objeto, la situación y el yo lo que da lugar al éxtasis.

V. *La Interpenetración de la Mente y el Mundo*

Aunque todo el mundo entiende que la firme convicción de un hombre determinado puede cambiar el curso de la historia, mucha gente retrocede ante la idea de que la mente da forma continuamente a la realidad, de que las emociones ordinarias, por ejemplo, son una parte intrínseca del mundo. En última instancia, tales gentes están pagando un tributo tácito a las dicotomías de la ontología formal de Kant. No hay que olvidar que la división clara entre la mente y el mundo no ha sido siempre aceptada como un hecho ontológico. Refiriéndonos de nuevo a la descripción que hace Castro de las *Weltanschauungen* hispana y árabe, recordaremos que, durante siglos, las actitudes y los sentimientos no fueron considerados estados puramente subjetivos que tienen lugar en la secreta intimidad de la mente; antes bien, las actitudes y las sensaciones a que nos hemos referido se consideraban maneras de comunicar con el mundo, de recrearlo, de tener una especie de comunión con la realidad como un todo. La sabiduría de esta manera de pensar ha sido ensombrecida por las diversas formas de ceguera intelectual de moda que han ido y venido a su vez.

Kant defendió la separación del hombre del mundo, y la herida que así infringió a nuestra manera de pensar todavía sigue abierta y sangrante. Husserl quedó completamente atrapado por la influencia de Kant en este respecto, y la fenomenología siguió siendo para Husserl una mera forma de solipsismo monadológico. Incluso el conductismo deriva de Kant. Es, naturalmente, un kantismo al revés, que convierte el yo en un nóumeno incognoscible; sin embargo, está modelado sobre la misma división.

Pero la fenomenología no es una ontología y no pretende tomar parte en discusiones sobre la existencia. Si el propio yo fuese un sueño y el mundo un sueño dentro de un sueño, ello no impediría que describiéramos lo que percibimos con los ojos y la intuición. Por lo demás, si alguien me pisa un pie o me cae un chaparrón que me deja empapado, no dudo de la realidad de las cosas que siento o de las relaciones entre mí mismo y el mundo. La duda no se origina en el campo de la percepción; forma parte de los esquemas de la ontología formal, es un prejuicio, una postura puramente intelectual. Tanto se ha hablado en favor de la duda y tanto ha contribuido ésta al progreso del conocimiento, que sus aspectos negativos son a menudo olvidados. Las dudas filosóficas, como la de Kant sobre la naturaleza real de las cosas mismas, se convierten en perversiones mentales. Un ejemplo de ello es la manera en que Husserl se aísla del mundo detrás de sus "paréntesis". Husserl creía en la seguridad de la reducción fenomenológica; pensaba que la reducción era el instrumento para impedir que la descripción fuese contaminada por explicaciones incorrectas, y no se dio siquiera cuenta de que su actitud contradecía la naturaleza de las cosas tal como las percibimos. La confianza de Husserl en la visión interna no estaba motivada por conflictos con el mundo, sino por deseos de liberación. A la luz del sentido común, la reducción de Husserl resulta no ser más que un exorcismo, particularmente su descripción del mundo intersubjetivo en donde las personas son primero puestas entre paréntesis —exorcizadas— y luego tratadas como si fuesen sombras ineficaces. Este modo de pensar ignora tan-

to la imposibilidad de separar una sombra del objeto que la proyecta, cuanto la imposibilidad de constituir en la conciencia de uno un mundo intersubjetivo que no sea una participación con otras mentes —una participación concreta, real, directa e indestructible con otras mentes.

VI. *La Estratificación de la Conciencia*

Me gustaría separar algunas de las ideas de Husserl del trasfondo de la epistemología kantiana que tan innecesariamente une la fenomenología al idealismo. La idea que más me interesa rescatar, a causa de su gran importancia heurística, es la concepción de que cada acto de conciencia es una estructura compleja y delicada de partes relativamente separables, organizadas en capas, unas sobre otras, al igual que las sedimentaciones geológicas. Algunas de estas formaciones son relativamente estables y siguen procesos regulares de recurrencia que únicamente son alterados por un acontecimiento súbito, al igual que son afectados por un terremoto los depósitos geológicos; otras formaciones son inestables y muy pobremente definidas. Sin embargo, todas ellas son en alto grado fluidas.

Nadie ha descrito tan efectivamente como Husserl la complejidad de la mente, así como nadie ha usado esa descripción tan bien ni tan fecundamente. Las descripciones de Husserl, que son independientes de sus prejuicios ontológicos, muestran una ingeniosidad, una paciencia y virtuosismo, que van casi más allá de todo elogio: es un maestro en el análisis minucioso de la estructura de la conciencia. Pero lo que aquí nos interesa es la luz que arroja sobre los orígenes del conocimiento y de la conducta. Muchas concepciones erróneas podrían ser eliminadas con la práctica del “conócete a ti mismo” al estilo husserliano. En *Erfahrung und Urteil*, por ejemplo, muestra Husserl cómo la percepción de un sustrato sustantivo forma una capa básica de proposiciones consideradas como actos de conciencia. Capas adicionales modifican, califican, y dan una más clara definición a ese básico e informe sustrato. Una proposición del tipo sujeto-predicado se origina en un acto que tiene la forma

sustrato-modificación del sustrato. Es una pena que Husserl restringiese sus extensos análisis a este tipo de estructura, ya que a veces las proposiciones son generadas por predicados adjetivos que reclaman un sustantivo, siendo la proposición completada cuando se encuentra un tal sustantivo y se lo coloca en una fórmula predicativa.

La esperanza y la sospecha son igualmente actos estratificados de la conciencia, cuyas diferencias quedan marcadas como sigue: la esperanza es la superposición de la certeza sobre una capa básica de duda, mientras que la sospecha es una capa de duda contra un fondo de certeza. Esta definición de esperanza y sospecha como contraste de figura-fondo nunca debe ser examinada, claro está, con el mismo ojo crítico con el que se examinaría la prueba de un teorema. El único test de la fenomenología es la aptitud para reconocer aspectos de nuestra propia experiencia en una descripción dada.

Otro ejemplo de conciencia estratificada es el modo en que una decisión moral viene beneficiada por una experiencia paradigmática. Nuestras más nobles intenciones son a menudo adiciones a nuestro recuerdo de una persona noble. A un modelo al que emulamos no lo ponemos en duda; lo cual no redundaría en menoscabo de nuestro juicio, puesto que normalmente nos hacemos cargo de las limitaciones del modelo. Pero la emulación encuentra en el modelo un aspecto, al menos, que le hace brillar sin duda alguna, el aspecto que forma la capa básica, el parangón. La moralidad se origina en el ejemplo. Hacemos paradigmas incluso de gentes a las que nunca hemos conocido y que quizás no son como las imaginamos; pero no por ello es menos real su poder configurador, poder que opera sobre el fondo de la imagen que tenemos de nosotros mismos. De este modo se establece un contraste figura-fondo que genera un flujo de mecanismos auxiliares de convergencia o divergencia—uniformidad y absorción o disconformidad y repulsa. La vida está entretejida con redes de relaciones de este tipo.

A menudo la imagen que otra persona tiene de nosotros constituye para nosotros mismos una capa básica, de acuer-

do con la cual asentamos nuestro comportamiento. Toda toma de conciencia de una diferencia es tenida o bien por un fallo, o bien por un logro, y se torna de por sí en una nueva motivación. El vigor de esta fuerza motivante depende de la claridad con que somos conscientes de la diferencia. Es éste el mecanismo de la emulación, y tratar de desmantelar sus componentes estratificados sólo nos llevaría a su destrucción. La emulación, pues, comparte con el arte el hecho de que ambos se originan en un proceso preliminar que podríamos llamar la acumulación de riquezas. Recogemos experiencias valiosas para pavimentar con ellas el fondo de nuestra conciencia. Conservamos todo cuanto sea jubiloso como base sustentadora de nuestros patrones perceptivos, patrones que incluyen la re-experiencia de las experiencias de otros, como olas de armónica resonancia que se van extinguiendo. De esta re-experiencia es de donde extrae y configura el yo su ser como una síntesis del mundo.

Las relaciones que mantenemos con los demás dan dirección al modo de operar de corrientes y presiones intersubjetivas. Pero ser consciente de esos mecanismos paradigmáticos requiere la reconstrucción mental de aquel prístino estado en que la mente y el mundo forman un continuo indiviso. Esta reconstrucción choca con los hábitos firmemente arraigados que ponen el énfasis en la inteligibilidad por encima de la concreción: nuestra propensión a la claridad se traduce en la preterición de relaciones; tendemos a olvidar a estas últimas porque solamente producen entidades menos inteligibles. Lo cual nos impone la siguiente verdad final y embarazosa: cuanto más perfeccionamos nuestra comprensión concreta de la mente y el mundo, tanto menos claramente los captamos, como si la definitud fuera sólo un atributo secundario de la realidad.

Versión cartellana de JOSÉ VICENTE CALATAYUD
y CARMEN GARCÍA-TREVIJANO