

PRIMERA PARTE

PROYECTO EXISTENCIAL, PENSAMIENTO Y HABLA

§ I	1. Objeciones idealistas a la noción de proyecto existencial como distinto de pensamiento	17
	2. Análisis de un ejemplo de proyecto sin palabra. Reflexión impropia y propia	21
	3. La libertad fundante y los cinco momentos de la estructura más plena del proyecto humano	24
	4. Papel de la palabra en la experiencia individual	29
	5. Papel de la palabra en relación a la experiencia común o colectiva	32
	6. El problema de la categorización de la realidad	34
	7. Distintas formas que adopta el pensar. No todas ellas son necesarias para las posibilidades que hacen frente a la libertad	36
	1. El <i>cogito</i> prerreflexivo y fundante ...	37
	2. La reflexión o acto de conciencia. Sentido amplio de la palabra objeto	38
	3. La representación o presentación desinteresada y su objeto	40
	4. La convocación por la palabra del objeto en la plenitud de su interés: la "literatura"	41
	5. La teoría. La intuición y la palabra-significación. Del ente intramundano al objeto de conocimiento	43

6. El pensar como operación de la razón .	46
7. Convocación por la palabra de la intimidad inmanente: la lírica	47
8. La descripción fenomenológica y la analítica existencial como pensar	49
9. El pensar propio (o auténtico) y el impropio	50

PRIMERA PARTE

PROYECTO EXISTENCIAL, PENSAMIENTO Y HABLA

§ I 1. OBJECIONES IDEALISTAS A LA NOCIÓN DE PROYECTO EXISTENCIAL COMO DISTINTO DE PENSAMIENTO

Para exponer las objeciones que nos atañen y proceder luego a su discusión y crítica, será conveniente comenzar por recapitular la noción misma de libertad tal como nos la ofrece la filosofía existencial, pero destacando algunos aspectos que resulten útiles para nuestros propósitos actuales³.

La libertad es esa relación con el futuro por la cual éste se ofrece como un repertorio de posibilidades, contingente cada una de ellas, pero alguna o algunas necesarias (aunque indetermina-

³ En *Filosofía del Derecho...* cit., nos ocupamos del tema de la libertad en una forma que puede considerarse previa o preparatoria en relación a las exposiciones que siguen. Para evitar repeticiones nos remitimos a lo que allí se expone sobre la libertad metafísica y su fenomenalización; crítica a las pretensiones metafísicas, falsos supuestos y aparente oposición de las doctrinas del determinismo y libre albedrío; descripción del "yo hago" y concepción de una libertad limitada con sus límites absolutos y relativos, externos e internos, junto con la noción plena y la puramente formal de la libertad.

das), estando en el señorío del agente, dependiendo de éste, determinar cuál o cuáles de esas posibilidades haya de pasar a ser realidad cuando ese futuro así presentado pase, por su parte, a ser puro presente, es decir, presente ahora de las cosas. La libertad consiste, pues, en apresenter el futuro como posibilidad y en llevarlo a realidad. La libertad es el tránsito de lo posible a lo real.

Explicar ese tránsito, es decir, deducirlo de categorías recibidas desde antiguo (como cuerpo y alma o sustancia extensa y sustancia pensante) es, desde luego, imposible. Es necesario, por el contrario, describir una y otra vez qué ocurre al hombre con su propio futuro y de esa manera dar un contenido descriptivo a la noción de libertad que eventualmente sirva para fundar una nueva interpretación del mundo y la existencia y para desalojar de su lugar central a las categorías aristotélicas o cartesianas.

Se encuentran, sin embargo, estas últimas tan arraigadas en nuestros hábitos mentales, que se hace necesario salir al paso de no pocas desinterpretaciones y objeciones fundadas en las mismas. Una de ellas razona del modo siguiente: aun antes de preguntarnos por el misterioso tránsito de lo posible a lo real, es necesario que nos preguntemos cómo se dan los posibles. Ahora bien: lo real es pleno y sin fisuras. En ello no hay lugar para lo posible. Posibles sólo los hay para el pensamiento. El hombre es, pues, libre, en primer lugar, porque

piensa. Pensando es como anticipa el hombre su futuro. Este se le aparece como un ramillete de posibilidades sencillamente porque el hombre lo piensa. Y puesto que la palabra es esencial al pensamiento y no es posible pensar sin palabras, sólo el hombre, y en cuanto piensa-habla, es libre.

Un pensamiento como el precedente opera sobre la base de las categorías aristotélico-cartesianas recibidas y no sobre la base de descripciones. No avanza fenomenológicamente sobre la cosa misma "libertad" y además incurre en idealismo por la importancia excesiva que atribuye al pensamiento, por la confusión en que incurre entre pensamiento en sentido amplio (acto de conciencia) y pensamiento en sentido estricto (representación conceptual o por palabras), así como por el desconocimiento del vasto panorama de la inactualidad descubierta por Husserl (aunque todavía como inactualidad de la "conciencia").

En alguna medida el mismo Sartre se ve trabado en sus mejores desarrollos por un razonamiento expreso o implícito del tipo del precedente. Sin embargo, el razonamiento de base idealista expuesto es débil en su proyección sistemática. Como lo pone de manifiesto, por ejemplo, la chocante situación en que coloca —siguiendo a Descartes— a los animales superiores y el problema sin cuento que le plantea el caso del feto o del infante y el momento en que advendría a este último la libertad, caracterizada como pensamiento parlante. Es

obvio que la solución de tales dificultades consiste en admitir que la libertad es más fundamental en la constitución del ser del hombre que el pensamiento y/o la palabra, y en no tener inconvenientes de fundamento dogmático-religioso para compartir con los animales superiores tanto la fundante libertad como el pensamiento en sentido amplio (Psicología animal) y quizá también en alguna medida el preciadísimo don de la palabra aunque tal vez no el pensamiento abstracto y reflexivo⁴. Después de todo, la antropología filosófica no es base de la ontología fundamental, sino a la inversa.

Desde el punto de vista del método fenomenológico no podemos sin embargo acudir a las experiencias con animales superiores ni a las experiencias de los infantes para mostrar el avance de su propio futuro que hace sin palabras la libertad-proyecto. Debemos valernos en cambio de la reflexión o reducción fenomenológica en el hombre adulto, que somos en cada caso nosotros mismos. A todo lo que lleva dicho Merleau Ponty sobre la percepción y la practognosis, busquemos nosotros por consiguiente agregar el análisis de algún ejemplo describiendo un caso como hilo conductor, de un avance sin palabras del propio futuro.

⁴ Esta simple línea de solución viene impuesta también por los recientes descubrimientos de Psicología animal, que han provocado con éxito el lenguaje por medio de signos en animales superiores (chimpancés), aunque desde luego es dudoso que ese lenguaje cumpla una función significativa, o meramente significativa.

§ I 2. ANÁLISIS DE UN EJEMPLO
DE PROYECTO SIN PALABRA. REFLEXIÓN
IMPROPIA Y PROPIA

Debemos, pues, como es regla en fenomenología, poner por primera vez en palabras lo que se ha dado sin ellas.

Acostado, por ejemplo, en la cama, tengo la tentación de tomar la máquina afeitadora que está sobre la repisa, pero desisto de mi movimiento aun antes de emprenderlo, pues imagino el movimiento necesario y "veo", antes de realizarlo, que la afeitadora irá a dar al suelo: "está muy lejos" o "no está a mi alcance". La palabra "lejos", u otra cualquiera, no ha estado en ningún momento presente en mi conciencia en todo el episodio. No aparece más que al final, cuando ya he desistido de mi intento y como resultado de una *reflexión* ulterior que hago. Reflexión que pude muy bien no hacer (dejando todo el episodio intacto, pero sin "advertirlo"), o que pude hacer, no en la dirección "objetiva", "noemática", en que la hice (al advertir que la afeitadora está muy lejos), sino en la dirección "subjetiva", "noética", en que, por ejemplo, como autor de estas páginas, la acabo ahora de describir, ya que no me interesa la posición de la afeitadora, sino lo que ha pasado entre tanto con mis vivencias.

El análisis del ejemplo pone de manifiesto que hay en él tres cosas perfectamente diferenciables:

1. La corriente misma de vivencias (sean perceptivas, imaginativas, cenestésicas, etc.) por las cuales me encuentro en situación, emprendo un movimiento anticipando un futuro, y desisto de él al prever el fracaso de mi intento.

2. Una reflexión —que puede ocurrir o no— y que, de ocurrir, puede tomar —y toma más frecuentemente— una dirección objetiva, “noemática”, o bien una dirección subjetiva, noética. Esta reflexión consiste, en ambos casos, en advertir, en hacer patente, “fenómeno”, aquello que había sido meramente vivido sin ser advertido, y puede ser propia (o propiamente dicha) cuando se dirige a una vivencia, e impropia cuando, como en nuestro ejemplo, se dirige a un ente intramundano o en general a algo trascendente. Pero todavía esta reflexión no implica necesariamente el uso de la palabra. Consiste, repetimos, en hacer patente lo que no lo era, pero estaba dado. A tal punto esta reflexión no se confunde con el uso de la palabra, que tanto en su dirección objetiva como en la subjetiva se la puede expresar por palabras distintas según el vocabulario, idioma y capacidad literaria del que pretenda describirla, siendo, sin embargo, lo captado por dicha reflexión, lo mismo. En la dirección objetiva podemos expresarlo tanto diciendo “está muy (o ‘demasiado’) lejos” como

diciendo “está fuera de alcance”, expresión que sería más usual, por ejemplo, en inglés. En la dirección subjetiva bastará que el lector, guiado por la descripción que he tratado de dar más arriba, consiga reproducir una vivencia similar a la allí descrita para que con un poco de habilidad literaria logre una descripción seguramente mejor que la precedente.

3. Las palabras por medio de las cuales, con mayor o menor habilidad y precisión, pretendemos “fijar” el fruto de nuestra reflexión. Inicialmente ellas han aparecido en nuestro ejemplo sobre el fondo del curso completo de nuestra conducta y de la circunstancia total que le es correlativa, totalidad que se mantiene en vilo. Las palabras “está demasiado lejos” —con el sujeto tácito— sólo son inteligibles, en efecto, sobre ese fondo que como totalidad es asumido al pronunciarlas o pensarlas.

Es posible, sin embargo, para el pensamiento-palabra desprenderse en forma progresiva de su circunstancialidad originaria y acercarse al ideal de un pensamiento-palabra objetivo, que sería aquel cuya validez o no validez, verdad o falsedad estuviesen en función exclusiva de factores no circunstanciales. La filosofía existencial y el pragmatismo entienden ambos que dicho ideal es inalcanzable y empíricamente se han puesto de manifiesto las enormes dificultades con que tropieza dicho

ideal de pensamiento objetivo o conocimiento del mundo exterior⁵.

§ I 3. LA LIBERTAD FUNDANTE
Y LOS CINCO MOMENTOS DE LA ESTRUCTURA
MÁS PLENA DEL PROYECTO HUMANO

Como la palabra puede superponerse tanto a la reflexión de dirección trascendente (impropia) como a la reflexión de dirección inmanente (propia), en realidad tenemos aquí cinco cosas.

1. Un proyectar (adelantar el futuro), inteligente en la circunstancia, en lo cual lo dado en la percepción es asumido organizadamente en función de la acción interesada en un objetivo destacado como figura en la configuración de los posibles por el interés y todos los posibles presentados en el futuro inmediato por la imaginación (que puede adelantar, como en el ejemplo que hemos puesto, el fracaso en la consecución del objetivo).

2. Un reflexionar que apunta al lado noemá-

⁵ Es conocida la aporía o callejón sin salida a la que condujo la concreción de la idea de lograr un discurso autosuficiente descriptivo de la realidad con las famosas "proposiciones protocolares" de Otto Neurath (véase el trabajo original en la antología "El positivismo lógico", compilada por A. J. Ayer, México, 1965, ps. 205 a 215).

tico de aquel proyectar. La corriente fenomenológica de vivencias, vuelta siempre de espaldas a sí misma, en dirección trascendente, destaca algo, un objeto, como figura sobre un fondo también dado como trascendente pero inatendido. Ese reflexionar puede eventualmente prescindir de los momentos noemáticos correlativos al interés de la praxis interesada que es el proyecto según la descripción ya hecha en § I 3 1. Se vuelve así un re-presentar desinteresado (o progresivamente desinteresado) u objetivo, en que el ente intramundano —por ejemplo, el utensilio “a la mano”— es vuelto a presentar, pero ahora como objeto, como lo que hace frente a ese (re)presentar desinteresado y acircunstancial. Por ejemplo, el útil a la mano aparece ahora como “cosa ante los ojos” (Heidegger).

En el ejemplo del cual hemos partido, de la imaginativamente adelantada frustración del acto de tomar la máquina de afeitar, podemos seguir este proceso de progresivo desinteresamiento, acircunstancialidad y objetividad de la reflexión por las formas distintas con que la percepción va aprehendiendo la proximidad o lejanía de la máquina de afeitar. “Demasiado lejos” o “muy lejos” son las verbalizaciones a que hemos acudido para mencionar la primera forma que se nos presentó, todavía muy circunstancial —lejos del pensamiento objetivo—, denotando su relación con la frustración de un proyecto (interesado) —pero ya desprendida en cierto modo de él— que queda en el fondo

inatendido por la reflexión. Un segundo paso podría ser meramente “lejos” (Heidegger) como categoría aplicable de manera uniforme a todo lo inmediatamente fuera de alcance. Por último, llegaríamos al “a tal distancia” que corresponde a una pura cosa “ante los ojos” objeto de una percepción desinteresada.

3. Las palabras que se superponen a la reflexión impropia o de sentido trascendente y, decíamos, sirven para “fijar” su contenido. La reflexión, al separar o abstraer un momento —como figura— del todo experiencial en el que dicho momento estaba dado (sin perjuicio de conservar a ese todo como fondo) tiene por sí una virtualidad descircunstancializadora. Es efectivamente posible y fácil reconocer el momento que ha sido objeto de reflexión, cada vez que el mismo aparezca en un nuevo contexto experiencial y sea nuevamente objeto de reflexión. Esto vale para los individuos —como mi máquina de afeitar del ejemplo, o Julieta— que pueden ser reconocidos en cada nueva experiencia en que aparezcan, como para el ingrediente esencial (Husserl) y/o genérico —meramente genérico— que se da en toda experiencia⁶. La

⁶ Como ya lo hemos hecho en *Filosofía del Derecho...* cit. conviene dejar claramente sentado que no compartimos el “esencialismo” que todavía es visible en el Husserl de *Ideas...*, ni tenemos ningún particular aprecio por la “reducción eidética”, que puede y debe ser abandonada cuando se trata de hacer auténtica fenomenología, es decir, fenomenología existencial. A lo más podemos admitir

palabra que se adosa al objeto de la reflexión de sentido trascendente, permite así "fijar" el resultado de ella y constituye en rigor una invitación a una experiencia múltiple y reiterativa en la que se constituye finalmente una experiencia objetiva. En esta constitución de una experiencia objetiva —que trasciende el aquí y ahora de mi experiencia individual— debemos señalar, sin perjuicio de mayores desarrollos, pues se trata de un tema muy vasto (por cierto, un tema inmenso), que al aplicar al objeto de mi reflexión noemática palabras y formas idiomáticas de uso generalizado o común, al nombrar lo que veo con palabras de un idioma que no he inventado, asumo implícitamente que el objeto de mi experiencia es el objeto de una experiencia que me es común con los demás: como el idioma con que pretendo comunicarla me es común también con ellos. En últimos términos, en el pensar que se guía por el ideal teórico coloco al objeto de mi experiencia aquí y ahora en una cadena por principio indefinida de reiteraciones pasadas y/o futuras.

4. Un reflexionar de sentido noético inmanen-

ciertas esencias como correlato noemático de cierta intuición-noesis, como sería, por ejemplo, la esencia "extensión coloreada" correlativa de la percepción visual, que nos daría la ley de esencia de que "no hay extensión sin color" (Husserl). Pero la mayoría de las supuestas "esencias" no son más que generalizaciones efectuadas desde cierto punto de vista y que subrayan un aspecto más o menos impreciso, pero útil para ciertos propósitos. Así, por ejemplo: calvo, comunista, sabio, mujer, etcétera.

te o reflexionar propiamente dicho. De la totalidad del trato con los entes intramundanos que es el proyecto ya descrito en § I 2 1 (trascendencia), este reflexionar destaca y atiende el curso de las vivencias, dando la espalda al mundo exterior. Constituye éste —según Husserl— luego de algunas alteraciones metódicas, el paso decisivo de la fenomenología pura.

5. Las palabras que superponemos al reflexionar propio; la *descripción* fenomenológica. Aquí también —como lo hemos visto en el § I 2 3—, al describir con palabras del idioma común y/o en la medida en que pretendemos comunicar el resultado de nuestra reflexión, asumimos que se trata de una experiencia reiterable por los otros (no en su unicidad o individualidad aquí y ahora que sé muy bien que es sólo mía, sino) en sus caracteres esenciales y/o meramente genéricos.

La libertad consiste fundamental —aunque no exclusivamente— en la trascendencia, el proyecto existencial interesado (cuidado o cura, que dice Heidegger), que trasciende al mundo exterior con sus entes intramundanos y trasciende hacia sus propios posibles del futuro inmediato, es decir, el momento que hemos destacado ya en el § I 3 1. Pero, además, los otros cuatro momentos se superponen en el hombre adulto en estado de vigilia a aquél —que es básico—, dando en su variada estructuración la forma plena del proyecto existencial del hombre. Decisivo es aquí el papel que cumple la

palabra, que, como ya hemos visto, nos remite a una experiencia común y objetiva que me trasciende. Convendrá, pues, detenerse una vez más a analizar, aunque sea someramente, en qué consiste ese papel.

§ I 4. PAPEL DE LA PALABRA EN LA EXPERIENCIA INDIVIDUAL

Sobre el tema del objeto volveremos más adelante, §§ I 7 2 al I 7 5. Adelantamos aquí que en el proyecto existencial hay, como lo ha destacado Heidegger, un trato con el ente intramundano y una apertura al mundo. Decimos nosotros sobre esa base que la reflexión (impropia) destaca y separa algún ente de su circunstancia como figura respecto de un fondo y lo convierte así en objeto, como algo que hace frente a la subjetividad o conciencia⁷. Esta fundación del objeto en el ente pre-

⁷ Según Ernst Cassirer, esta objetivación tendría origen en la actividad que se da en el lenguaje, aun en sus etapas más primitivas, como además indicativo —función deíctica del lenguaje—. A este respecto cita con aprobación a Wundt, quien dice: "Partiendo del uso original de los órganos para asir (brazo y manos)... El niño también trata de coger aquellos objetos que, por estar muy lejos, no puede alcanzar. En este caso el movimiento de asimiento se transforma inmediatamente en un señalamiento..." (E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, 1971, p. 137). Sin perjuicio de aceptar, o no, esta explicación del origen del lenguaje en su función indicativa (Wundt) y la tesis de que la actividad que se

viamente dado en la apertura al mundo propia de la existencia, junto con el esclarecimiento de la noción de impleción intuitiva a la que se hará referencia más adelante en la nota 9, permiten entender la solución a todas luces satisfactoria que ha dado la fenomenología al problema del conocimiento. Pues el ente-objeto puede seguir allí presente —como cuando lo señala el niño con el dedo— y entonces hablaremos de percepción, intuición sensible, y en últimos términos de intuición, como el “acto de conciencia por el cual el objeto (el objeto, repárese, no el ente) se da de presencia a la conciencia” (Husserl). Pero el ente puede ser destacado como *objeto* no estando en rigor presente, y ello por medio de la palabra, en su uso de mención significativa y/o designativa (que aquí no importa la diferencia). Lo que se da aquí de presencia es la palabra, que funge por el objeto. Podemos decir, entonces, que la significación es el acto de conciencia por el cual un objeto (un objeto, repárese, no el ente), se da, pero en estado de ausencia. Ello no impide, desde luego, que podamos tener simultáneamente y/o sucesivamente ambas, intuición y significación, con relación al mismo objeto, como, por ejemplo, si me presentan al señor Rodríguez al mismo tiempo que lo mencionan por su nombre completo.

despliega en el lenguaje *constituye* (o funda) la objetividad (Cassirer), conviene señalar aquí la coincidencia básica con la descripción fenomenológico-existencial, que parte del trato con el ente y llega a la transformación de él en “objeto” por la suspensión de ese trato y el mero destacar el ente como figura sobre un fondo.

Al superponer la palabra al objeto de la reflexión —en forma si se quiere convencional— se logra un primer resultado: la palabra funge por la cosa y ésta —aun estando ausente— podrá ser evocada por aquélla. Este resultado —que hemos denominado ya “fijeza”— podría también lograrse con una convención exclusiva o lenguaje privado, aunque es más que dudoso que tal lenguaje privado pueda existir si no es como subsidiario del lenguaje común. Para nuestros propósitos basta tener presente que estamos destacando por análisis uno de los aspectos de la palabra. Este primer aspecto de la palabra —en su uso significativo— puede sintetizarse diciendo que la palabra-significación es el acto de conciencia por el cual el objeto se da en estado de ausencia a la conciencia.

Este primer aspecto de la palabra tiene una triple e importante función en lo que se refiere al pensar en sentido restringido o pensar parlante:

1. Traspone el objeto a un estado de idealidad sin tiempo en el cual el objeto es idéntico a sí mismo, lo cual permite discurrir lógicamente acerca de él (principio de identidad).

2. Permite una frecuentación ágil del objeto, independizada de su contingente aparición y sometida tan sólo a la espontaneidad del pensamiento.

3. Facilita el camino del desinteresamiento que culmina en el pensar de intención exclusivamente teórica.

§ I 5. PAPEL DE LA PALABRA
EN RELACIÓN A LA EXPERIENCIA COMÚN
O COLECTIVA

Pero ya hemos destacado que el uso de la palabra —en la medida en que utilizamos formas idiomáticas y un léxico de uso generalizado y común, asume que el objeto de mi experiencia es objeto también de la experiencia de los demás, así como el idioma con el cual pretendo comunicar el resultado de mi experiencia me es común con ellos. Si a esto agregamos el desinteresamiento, la pretensión de hacer al objeto de mi experiencia objeto exclusivo de un pensar-parlante, de un discurrir que sea verdadero independientemente de mí y de mi circunstancia, llegamos al papel decisivo de la palabra, como pensamiento-parlante: colocar al objeto de mi experiencia aquí y ahora —un objeto cualquiera de experiencia— como un eslabón más de una cadena por principio indefinida (infinita) de reiteraciones pasadas y/o futuras: la experiencia objetiva válida para todos.

Esta afirmación genérica puede ser precisada aún más en las siguientes:

1. El hecho de mi experiencia aquí y ahora en la que se me da individualmente tal objeto es un conocimiento de una realidad trascendente y

objetiva, y ese objeto puede también ser visto por los demás aquí y ahora en condiciones adecuadas (por ejemplo, si veo un OVNI).

2. El objeto individual de mi experiencia aquí y ahora es susceptible de una experiencia reiterada en el curso del tiempo por mí y por los demás en condiciones apropiadas (ese OVNI puede aparecérsenos mañana aquí o en otra parte, lo mismo que mi máquina de afeitar, Julieta, etcétera).

3. Los caracteres genéricos que atribuyo al objeto de mi experiencia son también reiterables por este mismo objeto individual dado en ella (ese OVNI es un plato volador y seguirá siéndolo mañana, pasado, etc., salvo destrucción, etc., así como Julieta seguirá siendo una boxer atigrada, etc.).

4. Los caracteres genéricos que atribuyo al objeto de mi experiencia son también en principio reiterables por otros objetos individuales (otros platos voladores, otras boxers atigradas, etc.).

5. Los caracteres genéricos que atribuyo al objeto de mi experiencia son también reiterablemente atribuibles por los demás.

6. Los caracteres genéricos que atribuyo al objeto de mi experiencia, reiterables por principio, se encuentran entre sí en las relaciones que yo advierto y que enuncio (leyes eidéticas o meras rela-

ciones de especificación conceptual), y esas relaciones son susceptibles de ser reiteradamente advertidas por los demás.

7. Los objetos individuales que reiteran los caracteres genéricos por mí advertidos en el objeto de mi experiencia se relacionan con otros objetos individuales que reiteran los caracteres genéricos por mí también advertidos, en las relaciones que yo advierto y enuncio, que son también susceptibles de ser reiteradamente advertidas por los demás (leyes de hechos).

§ I 6. EL PROBLEMA DE LA CATEGORIZACIÓN DE LA REALIDAD

Dado que la palabra, como hemos visto, coloca la experiencia, o más precisamente, la reflexión de sentido noemático trascendente (reflexión impropia) que se da en la misma, en una nueva perspectiva (la perspectiva que da la idea de una experiencia objetiva, reiterable por principio, por todos y cada uno en todo tiempo), la palabra-significación introduce en la reflexión una modificación de la misma, ya que lo dado como tema en forma absoluta en lo instantáneo de la reflexión impropia, es relativizado en función de la experiencia objetiva de tiempo indefinido (infinito) en la cual se lo inserta.

Se trata de ajustar —mediante la palabra— nuestro ver (intuir) al ver de la experiencia objetiva. Puede ocurrir —caso difícil— que lo visto por nosotros sea algo nuevo que deba agregarse al repertorio de la experiencia objetiva y que tengamos para ello que inventar palabras (o, lo que es lo mismo, que extender la aplicación de palabras conocidas). O puede ocurrir también que lo visto por nosotros sea lo mismo que ya ha sido visto y que procedamos sencillamente a nombrarlo incorporándolo así a la experiencia objetiva. De una u otra forma hay aquí una cuestión fundamental que podemos denominar de la categorización de la realidad por la palabra. Esta cuestión responde a la pregunta: “¿a dónde dirigir la reflexión?” o, más sencillamente: “¿qué mirar?”. En otros términos: las palabras recibidas del idioma vigente preconstituyen (dentro de la totalidad de lo dado en el proyecto tal como lo hemos descrito ya, en § I 3 I) qué es lo que será tema u objeto de reflexión impropia. Esto —que podrá no tener mayor importancia en relación a entes intramundanos familiares como mi máquina de afeitar, o Julieta—, introduce sin embargo un espinoso problema para la teoría del conocimiento, ya que si el pensar tiene que dar cuenta de una realidad trascendente que se da en una experiencia objetiva, no se advierte muy bien cómo podrá lograrlo si, a su vez, el pensar-parlante no permite ver o expresar otra cosa que aquello que él destaca.

La dificultad del problema mencionado no podrá resolverse sin duda en estas páginas que, por otra parte, no aspiran a elaborar una teoría del conocimiento ni una teoría del lenguaje. Hemos tomado partido por la fenomenológica existencial y por el carácter originario o fundante de la experiencia prepredicativa. Nuestras meditaciones sobre el pensar parlante iban sencillamente encaminadas a despejar el campo para advertir otras formas del pensar y, finalmente, para separar el proyecto pre-parlante.

§ I 7. DISTINTAS FORMAS QUE ADOPTA EL PENSAR.
NO TODAS ELLAS SON NECESARIAS
PARA LAS POSIBILIDADES QUE HACEN FRENTE
A LA LIBERTAD

Las reflexiones precedentes no constituyen ciertamente más que un indicio del vasto campo que debe recorrer aún la fenomenología existencial en el esclarecimiento del pensar y de la función de la palabra. Están menesterosas sin duda de una revisión general, de correcciones y reformulaciones. Aunque provisionales, son suficientes sin embargo para nuestros propósitos actuales: levantar la objeción que sobre la base de las categorías aristotélico-cartesianas pretende que sólo existen "posibles" para

el pensamiento y, en particular, para el pensamiento parlante. Pues de lo precedente debe quedar claro que no existe una sola forma de pensamiento o, si se prefiere, que la palabra "pensar" se aplica a cosas distintas, y que no todas ellas resultarán necesarias para la presentación de posibles propia de la libertad del proyecto existencial. Recapitulemos, así sea someramente y sin propósito de ser exhaustivos, las formas de "pensar" que fluyen como corolario natural de las descripciones y distinciones precedentes.

§ I 7. 1. *El cogito prerreflexivo y fundante*

Hablamos de un *cogito* prerreflexivo (Sartre) en general para referirnos a la trascendencia o apertura al mundo y a los entes intramundanos propia del proyecto existencial, es decir, al proyecto existencial tal como fue caracterizado ya en el § I 3 1. Y decimos que él se da en cualquier acto (sea o no un acto de conciencia), ya que cualquier hacer humano es, como diría Husserl, potencialmente objetivante o, en otros términos, puede fundar una reflexión (impropia o propia) dadora de un objeto⁸.

No propugnamos el uso de la palabra "pensar" para designar este *cogito* prerreflexivo, así caracterizado. Pero si aún quiere empleársela en ese sentido no usual, recalcaremos que ese *cogito* prerre-

⁸ Cfr. *Por qué una fenomenología existencial*, en Apéndice a "Filosofía del Derecho"... cit.

flexivo, y sólo él, es constitutivo necesario de la libertad o proyecto existencial. Diremos más, adelantando exposiciones ulteriores: como toda otra cosa a la cual se pueda llamar pensar es también un hacer humano, ese *cogito* prerreflexivo se da junto con cualquier otro pensar —en rigor lo funda—, aunque no ocupa el primer plano de la actualidad y por ello se lo haya ignorado tradicionalmente.

§ I 7. 2. *La reflexión o acto de conciencia.*
Sentido amplio de la palabra objeto

La palabra pensar puede utilizarse en el sentido más amplio que recoge la tradición, para designar —como lo hace Descartes— todo acto de conciencia (efectivamente llevado a cabo).

La intencionalidad de la conciencia se despliega aquí en la estructura *Ego cogito cogitatum*, magistralmente expuesta y estudiada por Husserl. Se trata en nuestra terminología de la *reflexión* —tanto impropia como propia— y, teniendo en cuenta que el proyecto es originalmente trascendencia, apertura al mundo y a los entes intramundanos, *en primer lugar de la reflexión impropia, es decir, de un acto de conciencia de sentido trascendente*. La conciencia, vuelta de espaldas a sí misma, se dirige (intenciona) a su tema, desatendiendo incluso el fondo sobre el cual el tema se da como figura. El

tema así destacado o abstraído, es lo que hace frente (a la conciencia), el objeto. El ente intramundano con el que el proyecto (tal como ha sido descrito en § I 3 I y § I 7 I) mantenía un trato existencial, ente que estaba, pues, ya presente a ese trato, es ahora temáticamente a-presentado. Esta presentación no lo constituye sin embargo todavía en *objeto de conocimiento* (propriadamente dicho), ya que el acto de conciencia que lo presenta puede no ser —y suele no ser— un puro ver desinteresado, sino que suele estar cargado (al menos en lo que se refiere a los entes intramundanos) de apetencia o repulsión. Así, si reparamos en una hermosa mujer, por ejemplo, en la que hasta ese momento no habíamos reparado a pesar de que siempre estuvo ante nuestra vista, no diremos por eso que esa mujer es un objeto de nuestro conocimiento, sino que es objeto de nuestra mirada, en la cual van implicados nuestro deseo, nuestro interés, nuestra admiración, etcétera.

No es demasiado distinto lo que acaece con la reflexión propia, es decir con la que se dirige a una vivencia. También aquí hay una presentación y un objetivar, pues la conciencia se desdobla en la vivencia objeto y la que la presenta o intenciona. Esta segunda, vuelta de espaldas a sí misma, se ocupa sólo de la primera con total olvido de sí misma. Y también aquí esa presentación, obra de la reflexión propia, si bien hace objeto a la primera vivencia, no la hace por ello, sin más, objeto de co-

nocimiento, pues también aquí ese volver la mirada a la vivencia puede ser un volver la mirada interesado —y suele serlo— como en la autocompasión, la autojustificación, el autosolaz, etcétera.

§ I 7. 3. *La representación o presentación desinteresada y su objeto*

Si la presentación del objeto es un puro volver la mirada desinteresado, hablaremos —por ejemplo, con Husserl— de una (pura) representación del objeto, la cual podrá ser intuitiva o significativa, aunque esta última no ha entrado aún en nuestras consideraciones. Sólo que, en vez de sostener con Husserl que todo acto o bien constituye una representación (como la percepción sensible de una cosa, por ejemplo) o bien tiene por base una representación (a la que se agregarían noéticamente el interés, etc., y noemáticamente el valor, etc.), en la fenomenología existencial debemos partir de que el proyecto es siempre interesado (cura o cuidado, que dirá Heidegger), por lo cual la (pura) representación debe entenderse más bien como resultado de un desinteresamiento o “desprendimiento” del proyecto originario y la sustitución progresiva de él por el proyecto de (nada más que) ver, o *teoría*. Sólo al cabo de este proceso el utensilio “a la mano”, por ejemplo, se convertirá en cosa “ante los ojos”, la “lejanía”, en “distancia”, etc. (Heidegger).

Lo dicho vale al menos para los entes intramundanos (cosas y personas), aunque quizá no para aquellos entes intrasubmundanos del submundo de la (pura) teoría que tradicionalmente se conocen como entes de razón, objetos del (puro) pensamiento, objetos ideales, etcétera.

La tradición cartesiana engloba bajo el rubro "pensamiento" tanto los actos de conciencia ya considerados en el § I 7 2, como los que se tratan aquí, en § I 7 3. Sin embargo, con la distinción entre pensamientos confusos y pensamientos claros y distintos van a ser en definitiva las (puras) representaciones, y aun los puros entes de razón, los que van a ocupar el lugar de privilegio, y el pensamiento en general va a identificarse con la teoría. Ya hemos visto que tanto para la fenomenología existencial como para el pragmatismo, la teoría pura, el pensar totalmente desinteresado, constituye un ideal inalcanzable —al menos en lo que se refiere al conocimiento de los entes intramundanos. Aun así y todo, no es posible negar la importancia que este ideal ha tenido y tiene para el conocimiento.

§ I 7. 4. *La convocación por la palabra
del objeto en la plenitud de su interés:
la "literatura"*

En el § I 7 2, nos hemos encontrado ya con una forma característica del "pensar": la apresen-

tación de un objeto en la plenitud (mayor o menor) de su interés existencial (de su sentido o significación valiosa o no valiosa). No hemos hecho jugar aún la palabra, así que se trata de un sentido débil de la palabra pensar, una forma de pensamiento que puede darse también en los animales superiores y seguramente se da en los niños, que viven, con intensidad generalmente no igualada por los mayores, un objeto cualquiera de su experiencia, aunque por lo común no saben describirlo en su riqueza y quizá ni aun nombrarlo, debido a la escasez de su léxico. (Por ejemplo, un niño que ha visto por primera vez en el zoológico la jirafa.)

Se trata en lo precedente, por cierto, de un sentido amplio de la palabra objeto —como lo que hace frente, lo presentado en un acto de conciencia, una reflexión (usualmente impropia)—, pero no aún “objeto de conocimiento”.

Una cuarta forma de pensar incluye ya el uso de la palabra. Se refiere a la palabra que sirve para convocar (aun en ausencia de él) a ese objeto dado, en la plenitud de su valor y/o desvalor (los objetos de nuestro temor, por ejemplo, suelen ser a la vez valiosos positiva y negativamente, como la montaña rusa, la obra de terror, etc.). La palabra aquí, en la forma que ya hemos indicado, aunque someramente, desprende al objeto de la experiencia vital única e irrepetible en que él se había dado (“intuición” en sentido amplio) y trata de incorporarlo a una experiencia colectiva y sin límites en el

tiempo. Así un poeta, por ejemplo, no se limita a ver un paisaje apacible o desolador, el ser amado, una ceremonia imponente, sino que los describe en palabras de tal forma, que ellas servirán luego para convocarlos cuando tales "objetos" por fuerza estén ausentes. Desde la "aurora de los dedos rosados" hasta "el cielo era azul y la esperanza grande", pasando por el sencillo "Romeo, Romeo", tal ha sido la función que se asigna como especialidad a la poesía, aunque por cierto esa misión se da también en el habla cotidiana y tampoco se halla ausente habitualmente en el "desinteresado" discurso de la ciencia.

§ I 7. 5. *La teoría. La intuición
y la palabra-significación. Del ente intramundano
al objeto de conocimiento*

En el § I 7 3, hemos hablado ya del objeto como correlato de una (pura) representación desinteresada, como de lo que hace frente al proyecto de (nada más que) ver (teoría).

El objeto era así presentado a la intuición y ésta puede caracterizarse, con Husserl, como el acto de conciencia por el cual un objeto se da de presencia a la conciencia. El uso de la palabra en la mención del objeto así caracterizado nos permite distinguir una nueva forma de pensar, que denominaremos pensar teórico, u objetivo, "teoría", de pa-

pel protagonista para el conocimiento. El objeto, despojado de su interés vital, es objeto de un puro "ver" o intuición, por una parte, y por otra referido en una palabra-significación que lo mienta. Ambas son, en el lenguaje de Husserl, (puras) representaciones, pero en la palabra-significación el objeto no se da de presencia. Es presentado solamente en la intuición. La palabra-significación tiene una intencionalidad de cumplimiento⁹ que se remite a la presencia efectiva del objeto. Y eso puede darlo solamente la intuición. En lo instantáneo parece suficiente el esquema mínimo con que la fenomenología ha resuelto el problema del conocimiento: palabra-significación más intuición impletiva.

Pero vimos más arriba que la palabra coloca el objeto de la experiencia —y la reflexión, que ahora denominamos intuición, en que se da el mismo— en una nueva perspectiva, la de una experiencia objetiva, reiterable, en principio, por todos y cada uno en todo tiempo, es decir que la palabra introduce en la reflexión (o intuición) una modificación, ya que lo dado en ella como absoluto en lo instantáneo queda relativizado en función de la experien-

⁹ La misma fundamental noción de "intencionalidad" debe ser entendida en Husserl como un tránsito, o *intendere*, del representar impropio a la representación propia (intuitiva). Desde lo indicado en forma meramente simbólica hasta la intuición que lo llena (intuición impletiva), es decir, la representación que da originariamente. De este modo los actos vacíos remiten concienzalmente a los que los llenan (Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, Bs. As., 1968, ps. 22 y 23).

cia abierta y objetiva, de tiempo sin límites, en la cual se lo integra.

Por obra del pensar objetivo o teórico el ente originariamente presente (como "a la mano", por ejemplo) en el trato existencial, en la apertura al mundo propia de la existencia, sufre una última y definitiva transformación por la que se hace propiamente objeto de conocimiento. La reflexión comenzó por desconectarlo analíticamente del todo plenario en que se hallaba, el desinteresamiento lo puso como cosa en-sí, independiente de mí y, en general, del proyecto existencial. A ese algo "en-sí" la palabra por una parte lo inmoviliza trasponiéndolo en idealidad, y por la otra lo remite a integrarse como parte de un mundo objetivo, también "en-sí", objeto a su vez de una experiencia colectiva, sin límites en el tiempo y que consiste en un puro ver. Un mundo objetivo de lo en-sí es así reconstruido por el pensamiento racional a partir de los datos de la apertura al mundo propia de la existencia. En esa reconstrucción el pensamiento racional atiende a la coherencia final del mundo objetivo y a la experiencia en que él es dado, y a ella se subordina lo instantáneo de la intuición, la cual no es abandonada sino superada en su integración como momento de esa experiencia colectiva.

§ I 7. 6. *El pensar como operación
de la razón*

En el pensamiento de intención exclusivamente teórica u objetivo se pone de manifiesto el operar analítico-sintético de la razón, forma de operar que constituye por sí una forma de pensar, aunque no acompañe el intento de conocer el mundo en el cual la hemos encontrado. Quiere decir que también en la consideración de un submundo cualquiera el tratamiento de los entes de ese submundo es susceptible de ser sometido al procedimiento analítico-sintético de la razón, es decir, a un pensar en el sentido que intentamos aquí caracterizar. Consiste en destacar (habitualmente por el uso de la palabra o de una notación convencional) distintos objetos, atendidos así como partes del submundo en cuestión, y de recomponer luego o reconstruir luego tal submundo como la síntesis de dichas partes así previa o concomitantemente destacadas. En esa reconstrucción las relaciones en que dichas partes se encuentran entre sí y con el todo se hacen explícitas y se sistematizan, permitiendo al pensamiento un dominio idealmente completo (como cálculo) del submundo en cuestión.

El pensamiento puro o teoría comprende pues tanto el que hemos visto en § I 7 5 como conocimiento del mundo exterior, como el que vemos aquí en § I 7 6, como conocimiento de los submundos

de puros objetos del pensamiento o entes de razón o ideales (matemáticas, lógica, etc.). Esta teoría se caracteriza por la operación analítico-sintética de la razón guiada por la idea de una representación completa del mundo, los entes intramundanos, los submundos, los entes intrasubmundanos y las relaciones en las cuales se encuentran todos ellos. La reconstrucción racional del mundo y los submundos desprende los entes o fenómenos de su dación original circunstanciada y los proyecta sobre el mundo así reconstruido como acircunstancial o, si se prefiere, omnicircunstancial, válido como circunstancia última con que debe contar la libertad como campo último para su acción.

§ I 7. 7. *Convocación por la palabra
de la intimidad inmanente: la lírica*

Los objetos de la reflexión propia también pueden ser nombrados en la plenitud de su interés existencial —de su valor o desvalor— y de este modo convocados en ausencia, tal como hemos visto que ocurre con los objetos de la reflexión impropia o de sentido trascendente, en § I 7 4. Conforme a lo que vimos más arriba, el procedimiento por el cual la reflexión propia constituye sus objetos no difiere mucho del procedimiento por el cual los constituye

la reflexión impropia. Correlativamente, la propia vivencia en la plenitud de su interés puede ser convocada en forma más o menos adecuada por la palabra, según lo ponen de manifiesto nuevamente los poetas, que son los especialistas en esta materia. Debe tenerse presente, sin embargo, que si bien la pura descripción de un hecho exterior (épica) puede ser suficiente para convocarlo en su plenitud de interés existencial, ya que sobre ese hecho puede haber una experiencia compartible, no ocurre lo mismo en lo que a los acontecimientos internos se refiere. La comunicación que intenta convocarlos a una experiencia compartida (aunque sea imaginativa) interesante, supone cierta comunidad de intimidades entre los partícipes de esa experiencia común. Así, los preciosismos reflexivos de un Proust, pongamos por ejemplo, no son obviamente literatura para todos, sino para quienes posean ya o puedan adquirir el hábito de la reflexión. Así ocurre también con los pasajes poéticos que convocan el amor, la nostalgia, etc., relativamente menos comprensibles para quienes no han vivido dichos sentimientos. De aquí que exista una literatura-poesía de adolescentes (alimentada de imaginación) y otra de adultos, donde la imaginación creadora se combina con la mostración de la realidad.

No obstante las diferencias indicadas, no parece que convenga reservar un sentido distinto de la palabra pensar para esta convocación verbal de los objetos de la experiencia interna en la plenitud de

su interés existencial, y puede, por lo tanto, quedar englobada en la que hemos visto ya en el § I 7 4.

§ I 7. 8. *La descripción fenomenológica y la analítica existencial como pensar*

Previo desinteresamiento de intención teórica (objetos de un puro ver o “volver la mirada a...”), o concomitantemente con ella, los objetos de la reflexión propia pueden ser también mencionados superponiéndoles palabras más o menos adecuadas. Se trata aquí de un pensar de intención teórica que consiste en la descripción fenomenológica. Al advertir que el punto de partida originario no lo constituyen los actos de conciencia llevados a cabo sino el cogito prerreflexivo de la apertura al mundo propia de la existencia, dicha descripción viene a ser —sin alteración de su idea o contenido básico— fenomenología existencial¹⁰ o, si se prefiere, ontología fundamental o analítica de la existencia.

Una disyuntiva importante, que constituye a primera vista un verdadero dilema, se abre aquí en la concepción del sentido o significado de dicho pensar. O bien se piensa que el existente, con su proyecto existencial, tiene una estructura básica o fundamental idéntica en todos sus individuos ejemplares (y ello va implícito, por ejemplo, en las denominaciones mismas de ontología fundamental, o

¹⁰ *Por qué una fenomenología existencial*, cit.

de analítica de la existencia) o bien se considera que no hay tal estructura constante y que, por lo tanto, la ontología fundamental es imposible. En la primera alternativa la fenomenología existencial forma parte de la teoría con iguales títulos que las ciencias del mundo (física, etc.) y de los submundos del puro pensamiento (matemáticas, lógica). En la segunda, la fenomenología existencial no sería otra cosa que el análisis subjetivo de una individualidad. Una tercera alternativa de interés es considerar que la existencia sufre una transformación o cambio histórico, sin perjuicio del cual es posible hacer la exégesis de su estado actual en cualquier momento de la historia (trascendiendo así lo puramente subjetivo-individual) —tesis ésta que nos parece preferible— o todavía, lo que es más ambicioso, develar las leyes de ese devenir histórico (dialéctica). De estas alternativas posibles la intención misma de la descripción con palabras del idioma común y la posibilidad efectiva y comprobada de reiteración por distintos sujetos nos permiten descartar la tesis de que la fenomenología no es otra cosa que una extensa exégesis de una subjetividad individual.

§ I 7. 9. *El pensar propio (o auténtico)
y el impropio*

Todas las formas de pensar que hemos explicado hasta aquí constituyen expresiones de lo que

podríamos llamar en términos genéricos el pensar auténtico o propio, ya que él, cuando echa mano de la palabra, no lo hace para ocultar lo dado en la experiencia, sino, por el contrario, para conservarlo, ensancharlo y proyectarlo finalmente a su plenitud como parte del mundo y parte de la experiencia universal.

Ese pensamiento propio tiene por ello siempre caracteres de disconformidad o rebeldía. Es revolucionario siempre en alguna medida, ya que tanto por el lado de lo dado en la experiencia como por el lado de la totalidad-mundo sobre la cual lo proyecta, puede no conformarse con lo admitido en el mundillo familiar dado como punto de partida y la apertura que le es propia. Para cada una de las formas de pensamiento que hemos visto como pensamiento propio, corresponde, por lo tanto, una forma paralela de pensamiento impropio en que el sujeto pensante se limita a reiterar las rutinas imperantes en el pensar de su mundillo familiar. Así tendrá con los entes intramundanos de su circunstancia solamente el trato preestablecido en su mundillo familiar: al reparar en ellos haciéndolos objeto los apreciará según los convencionalismos vigentes en su mundillo familiar, al hacerlos objeto de un ver desinteresado verá solamente aquello que puede ser visto según dichos convencionalismos (en primer lugar el idioma que le da la categorización aceptada de la realidad), y al proyectar lo así visto en la reconstrucción de un mundo, irá a parar a la

reconstrucción del mundillo familiar dado. Una forma señera del pensar impropio es la repetición de opiniones vigentes, como, por ejemplo, la opinión que tiene sobre un tema económico o político, etc., el lector de un solo diario que reproduce la del editorialista del diario en cuestión.

Sobre pensar propio e impropio de la Razón Práctica como sujeto de la crítica ética, véase *infra* § III 9.