

HACIA UNA TEORÍA DE LA CONCIENCIA

Alberto Rosales*

A Gerhard Funke
en su 85 aniversario

1. La concepción moderna de la conciencia

A consecuencia del giro de la Edad Moderna hacia la diferencia sujeto-objeto, el hombre suele ser concebido como una unidad psicofísica de cuerpo y conciencia. Esa diferencia articula el todo de los entes en dos grandes regiones. El *sujeto* es el ente consciente de sí mismo, que es sede independiente de la verdad y de la certeza, en tanto es capaz de cerciorarse de sí mismo y de los restantes entes, de acuerdo con patrones que él mismo se da. A la otra región pertenecen los *objetos*, esto es, aquellos entes que no pueden tener certeza de sí mismos y dependen del sujeto respecto de ésta. Esa manera de ver se vuelve posible, cuando se presupone explícita o implícitamente que “ser” en general significa verdad y certeza.

Esa articulación moderna de los entes pasa a través del hombre mismo y lo escinde. El sujeto no es para las primeras etapas de la Edad Moderna el hombre todo, sino su mente pensante. Su cuerpo, al igual que todas las cosas extensas, es primero algo incierto, de lo cual el sujeto puede cerciorarse y que se convierte con ello en su objeto. A consecuencia de ello, la conexión de ambos en la unidad del hombre se vuelve problemática e incluso incomprensible.

Este es el lugar de nacimiento de las nociones modernas de conciencia y cuerpo. La conciencia es entonces la sede de la certeza, que ha perdido su arraigo en el cuerpo y se convierte en una entidad autoestante. Como ultimidad irreducible, que no puede al parecer ser comprendida a partir de ninguna otra cosa, la conciencia se vuelve un enigma para sí misma. Por otra parte, el cuerpo viviente se convierte entonces en un

* Alberto Rosales. Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar. Caracas – Venezuela. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz (Transcendencia y Diferencia)* (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag. Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

Este texto ha sido tomado con permiso del autor de su libro *Unidad en la dispersión*. Ediciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, 2006.

problema para la filosofía y las ciencias, las cuales se preguntan si deben concebirlo como un mecanismo o algún otro tipo de objeto, o más bien como una suerte de sujeto. Las más de las veces se suele presuponer que el cuerpo es algo físico, es decir, un objeto. Todo esto se halla implícito en la concepción usual, aparentemente inocente y obvia, del hombre como una unidad psicofísica.

Todo aquel que desee echar una nueva luz sobre estas viejas cuestiones, tiene que repensar de nuevo esos presupuestos modernos. Tomamos por ello como punto de partida la conciencia así caracterizada y tratamos de averiguar qué sea ella. Esto nos pone en camino hacia una nueva perspectiva, a través de la cual avanzamos tan sólo algunos pasos. El recorrido completo de la misma exigiría, presumiblemente, desplegar todos los problemas que han sido avistados en estos pensamientos iniciales.

2. Concepciones fenomenológicas de la conciencia y sus dificultades

Husserl y Heidegger han estremecido la distinción mencionada, en primer lugar respecto de la *inmanencia del sujeto*. Husserl puso tácitamente en cuestión su inmanencia, al mostrar que la conciencia perceptiva de un objeto corpóreo es algo radicalmente diverso de la conciencia de una imagen interior del mismo. Como exponen ya las *Investigaciones Lógicas*¹, esa conciencia se refiere inmediatamente al objeto percibido, sin tropezar primero con imágenes, representaciones o contenidos inmanentes, en las cuales ella se apoyaría para saltar luego hacia el objeto. Sin embargo, Husserl no abandona por esto la teoría de la inmanencia de la conciencia como un dominio cerrado con contenidos representativos, sino mantiene la tesis de que la conciencia interpreta sensaciones y con ello posibilita la aparición de un objeto, al cual puede referirse entonces intencionalmente la percepción.

Si bien Heidegger acoge ya en *SyT* esa referencia directa hacia el objeto, critica a la vez la admisión de sensaciones, arguyendo que tales contenidos no son datos fenoménicos de nuestra percepción. Al ver una cosa espacial, no percibimos sensaciones carentes de sentido, sino más bien cualidades y determinaciones de esa cosa misma. De aquí infiere Heidegger que no existe algo así como sensaciones, que adquiriesen un sentido al ser interpretadas². Y si ello es así, entonces lo que se llama usualmente “la conciencia” no es la inmanencia del sujeto, sino un *estar-fuera-de-sí* ante las cosas mismas, por lo cual, entre otras razones, Heidegger prefiere evitar el término “conciencia” y sustituirlo por “Dasein”. Correlativamente, no tiene sentido contraponer entonces el objeto que aparecería en nuestras sensaciones, a la cosa en sí misma. Las cosas que se nos muestran en el espacio, entre ellas nuestro propio cuerpo, son “las cosas mismas”, si bien siempre en uno u otro proyecto e interpretación.

¹ Cfr. Investigación V, Anexo a los §§ 11 y 20.

² Cfr. *SyT* § 34, así como GA 5, págs.10-11; 20, págs.55-56; 24, págs. 86-89.

Estos primeros pasos de Heidegger en su construcción de la idea de Dasein arrojan nueva luz sobre la esencia de “la conciencia”; sin embargo, ellos albergan también algunas dificultades que hemos de exponer de seguidas.³

1. ¿Basta la experiencia de que, al percibir un objeto espacial, no nos topamos con sensaciones o contenidos representativos, para estar seguros de que éstos no existen? ¿Es el Dasein un dominio tan luminoso, que su claridad posibilite a la “reflexión” decidir sobre la existencia o inexistencia de sensaciones o de algo semejante?

2. ¿Cuál es el modo de ser de las imágenes? Aun cuando podamos referirnos directamente a lo futuro o a lo sido, podemos también tener imágenes de ellos, así como también de algo irreal. Ahora bien, si el Dasein es un estar-fuera-de-sí, entonces la imagen no puede ser concebida como una representación inmanente. Además, si él se refiere a cosas y acontecimientos pasados o futuros, ya no es posible decir entonces, como en la tradición, que él se refiere a imágenes inmanentes de los mismos. Evidentemente tampoco es posible decir, que el Dasein se refiere directamente a esas cosas o sucesos ausentes y que estos se encuentran “afuera”, al igual que los presentes, pues esas cosas ausentes no están ni “adentro” ni “afuera”. ¿Es suficiente afirmar entonces que lo imaginado, lo pasado y lo futuro, etc. son en el afuera de los horizontes de la temporalidad? ¿No es esa dimensión patente al ser humano de cada caso en algún sentido un “interior”?

3. Si el saber contenido en las enunciaciones y en otros tipos de pensamientos no es algo inmanente, ¿qué modo de ser tiene entonces? ¿Basta responder a esto que el sapiente está abierto a este o a aquel ente, mientras que el que no sabe carece de tal apertura? ¿Qué es esa patencia misma? ¿Es suficiente decir entonces que los entes se nos muestran, porque el ser está patente? ¿No se limita esa respuesta a desplazar el problema, en tanto ella busca explicar una patencia a través de otra más profunda, que permanece inaclorada? ¿Son el mostrarse y el estar-patente algo último, que no admite ninguna explicación ulterior?

4. Heidegger descubrió por primera vez en Platón y Aristóteles al ser como un “fenómeno” propio, esto es, diverso del ente. Pero él reinterpreta esa diferencia ontológica a partir del giro que ella experimenta en la Edad Moderna, cuando el ente en total viene a articularse en sujeto y objeto. De acuerdo con ello, SyT concibe al ser como *la verdad (el no-ocultamiento)* y al ente como *lo que es verdadero (lo no-oculto)* en ella, sea como Dasein o como ente real. Debido a ese punto de partida moderno, SyT tiende a encontrar *al ente*, en sentido estricto, en las cosas (realidades), mientras que el Dasein parece ser una suerte de punto intermedio entre las cosas y el ser. Por

³ Cfr. “Conciencia y Dasein”.

ello esa obra no alcanza una claridad suficiente acerca de la diferencia entre el ser y el Dasein en tanto ente.⁴

Por otra parte, si bien SyT concibe aún implícitamente al Dasein como sujeto, esto es, como sede independiente de la verdad, el descubrimiento de que ese sujeto está fuera de sí, abierto a los entes, le permite admitir que éstos son en sí mismos, con su peculiaridad óptica, independientes del ser y la verdad. Esa irreductibilidad del ente al Ser forma justamente parte de su diferencia respecto de éste. Ella se manifiesta de manera extrema en la tesis, de que las cosas (las realidades) ya han sido cuando el Dasein y la comprensión de Ser no existían aún, respectivamente, y seguirán siendo, cuando estos se hayan extinguido⁵.

Esas decisiones de principio tienen grandes consecuencias para el concepto de Dasein. Como el ser en general es la verdad, SyT concibe al Dasein en tanto ente como algo verdadero, y por cierto como aquel ente especialísimo que hace patente y con ello está patente a sí mismo (das Erschliessende und Erschlossene). Por otra parte, debido a la admisión del ente como algo irreductible al ser, esa obra registra, de modo marginal, un resto óptico en el Dasein que no es reductible al ser-verdadero. En pasajes dispersos admite SyT que el Dasein puede ser concebido también como *cuerpo viviente* e incluso como *cosa* (Vorhandenes). Tal tipo de interpretación ocurre, por ejemplo, en la biología, en la medicina o en la física, cuando se abstrae en el Dasein de su carácter de tal y se lo reduce a su cuerpo viviente o a su cuerpo físico, los cuales no son ciertamente partes en un agregado, sino integrantes de una totalidad que los determina. SyT se limita a afirmar que, en el orden del conocimiento, lo primeramente dado a nosotros es el Dasein, y que sólo a partir de éste y a través de esa abstracción privativa, es accesible para la filosofía lo viviente.⁶ Esa obra no se pregunta si, a pesar de ello, *la vida así como la realidad de la cosa* no tienen, en el *ordo essendi*, un papel fundante para el Dasein. Tal pregunta está excluida de antemano por la perspectiva moderna asumida por SyT. Ese

⁴ Cfr. mi ensayo “La diferencia ontológica en la obra de Heidegger”, en *Texto y Contexto*, N° 21, Bogotá 1993. Sobre el nexo entre la distinción moderna sujeto-objeto y el problema del Ser, cfr. GA vol.24, § 13, pp.172/76 y § 15, especialmente 15,d.

⁵ Cfr. SyT § 43, especialmente la sección C. Sobre ese aspecto de la diferencia ontológica, cfr. mi libro *Transzendenz und Differenz*, pág. 63 ss., 139 ss.

⁶ “La vida es un modo de ser, pero es esencialmente accesible sólo en el Dasein” SyT, § 10, p.50. Sobre tal modo de acceso a través de una interpretación privativa cfr. además § 49, p. 246. “También el Dasein puede ser considerado como pura vida”, a saber, de modo privativo (ibid.). Por ello “también el Dasein ‘tiene’ su muerte fisiológica, vital, pero no aislada ópticamente, sino codeterminada por su modo de ser originario.” (ibidem, p.247). Que tanto el viviente como el Dasein son, aunque sea privativamente, cosas (Vorhandenes), se sugiere en expresiones como estas: “La vida no es ni *puro* ser-cosa, ni *tampoco* Dasein” (§ 10, p. 50), y “El Dasein es un ente, que *no sólo* está presente entre otros entes” (§ 4, p.12, las cursivas son nuestras). En efecto, el Dasein está presente como una cosa “en” el mundo, “dicho más exactamente, *puede ser concebido*, con un cierto derecho y dentro de ciertos límites, como meramente cosa”, a saber, de modo privativo (§ 12, p.55). Cfr. GA vol. 29/30, p.273 ss., donde H. esboza el modo de ser del viviente.

compromiso previo excluye la posibilidad de preguntar si ese resto óntico en las cosas, que no consiste en lo descubierto por el Dasein, no tiene justamente un modo de “ser” propio y que, por lo tanto, el Ser en general tal vez no sea la verdad. Esa problemática sigue planteada en la filosofía ulterior de Heidegger, a pesar de su giro.⁷

Como es bien sabido, Sartre y Merleau-Ponty han puesto de relieve el papel del cuerpo en la existencia humana, como estructura del ser-en-el-mundo. Pero ese intento no parece muy logrado, pues Sartre, a pesar de su fenomenología del cuerpo, se mantiene aferrado a la distinción moderna del *en-sí* (la cosa-objeto) y el *para-sí* (la conciencia, el sujeto) y tiende a pensar al cuerpo como un *en-sí*. Merleau-Ponty cree poder evitar esa cosificación del cuerpo propio, al concebir a éste como un fenómeno más originario que la distinción entre objeto y sujeto. Algo semejante intentó Landgrebe a partir de la conciencia del movimiento del cuerpo propio. Sin embargo, es al menos dudoso que pueda superarse la distinción sujeto-objeto con el expediente de aproximar al máximo uno al otro y fundirlos en el cuerpo como un fenómeno supuestamente originario, donde ellos al fin y al cabo permanecen conservados.⁸

Estas interrogantes nos llevan a replantear el problema acerca de cómo podemos estar conscientes de algo y nos proporcionan ya una orientación para abordarlo. En efecto, la solución a ese problema debería conservar lo positivo de los descubrimientos de Husserl y Heidegger, sobre todo el estar-abierto el hombre a las cosas, en el cual conciencia y cuerpo forman una unidad originaria. Por otra parte habría que indagar, si ese estar-abierto no sólo admite, sino incluso exige, una interioridad peculiar, que permite solucionar las dificultades esbozadas. Como hemos de ver, ello requiere a su vez repensar de nuevo la unidad de conciencia y cuerpo.

⁷ Los *Beiträge* (GA vol.65) nos aportan valiosos testimonios al respecto. La palabra “Da-sein” designa un *ente* y a la vez un *ser*. “Dasein” nombra, en efecto, la patencia del ser. A la vez, designa un ente, en tanto esa patencia tiene que ser asumida por un ente, el cual “es” ese Da. Ese ente es el “hombre”, pero sólo en tanto lo que asume y ejecuta esa patencia. Cfr. 342-43 y 300. Debido a esa doble faz del Dasein, es él una suerte de “inter-medio” entre el ente y el ser (343, 354). El ente en el sentido de aquel extremo es la *tierra*: lo que no está patente por sí mismo, sino sólo gracias a la patencia (Da, mundo). Cfr. la conferencia sobre el origen de la obra de arte. A consecuencia de ello el hombre mismo resulta estar constituido por la patencia del mundo y por lo terreno (el cuerpo) en él, es decir, por la pugna entre estos. Cfr. *Beiträge* 482-83 y 318. Sobre la vida como una patencia inicial del ente, pero privada del “sí mismo” y sobre el viviente como “eco” (Widerklang) del Dasein, cfr.275 ss.

⁸ Si bien no hemos partido en estas reflexiones de la concepción de Ludwig Landgrebe (1902-1991), nos complace constatar a posteriori una cierta coincidencia con las intenciones de nuestro venerado maestro. Cfr. al respecto el ensayo de Roberto Walton “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl”, en *Husserl: Mundo, Conciencia y Temporalidad* (Buenos Aires, 1993), así como el artículo de Paul Janssen, “Phänomenologie als Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht: Den philosophischen Intentionen Ludwig Landgrebes zur Erinnerung”, *Husserl Studies*, 10, 1993, y mi traducción española en la *Revista Venezolana de Filosofía*, 34, 1996.

3. ¿Cómo es posible la patencia?

En su teoría de la percepción ha rozado Husserl un plexo de cuestiones que encierra en sí un potencial aclarador no advertido por él. No percibimos, por ejemplo, la casa azul a través de imágenes, sino ella se nos muestra directamente a través de apariciones en la conciencia, que constan a su vez de sensaciones interpretadas. Mientras que esas sensaciones son interpretadas de cierta manera, ellas se agotan en hacer aparecer la casa azul, al tiempo que ellas mismas permanecen ocultas para nosotros en tanto sensaciones⁹. Esto significa que la conciencia puede referirse directamente al objeto y que éste puede mostrarse a nosotros con tal “inmediatez”, *porque* las sensaciones interpretadas *permanecen ocultas* en cuanto tales. Ese estar-fuera-de-sí ante el objeto no sólo está conectado con tal “inmanencia” oculta, sino que él es también posible gracias a ella.

Aquí reside un atisbo, preñado de grandes posibilidades, que Husserl mismo no ha visto, y que han sido divisadas ya en la Antigüedad. A saber: *lo que permite que las cosas se muestren ellas mismas, permanece oculto en cuanto tal y tiene que permanecer así, para que aquellas puedan mostrarse con esa inmediatez.*¹⁰

⁹ Cfr. *Logische Untersuchungen*, Apéndice a la VI Investigación, 6. Por ejemplo: “Si un objeto exterior (la casa) es percibido, las sensaciones presentantes en esa percepción son vividas, pero no percibidas.” Y en la V Investigación, § 14: “Las sensaciones e igualmente los actos que las ‘interpretan’ o ‘aperciben’ son con ello vividas, pero no aparecen objetivamente, no son vistas, oídas, percibidas con algún ‘sentido’. Por otra parte, los objetos aparecen, son percibidos, pero no son vividos.” Cfr. también *Ideen I*, § 79 (Hua, III, 178/79)

En la experiencia de objetos se presenta un fenómeno diverso pero análogo, que puede ser aclarador: algo o alguien puede fungir de imagen de otra cosa, e imitarla tan perfectamente, que esa imagen desaparece en cuanto tal tras la aparente presencia de la “cosa misma”. En tal caso, lo que presenta a esa “cosa” es ciertamente percibido como parte de ésta, pero no como medio exhibitorio. Aristóteles ha entrevisto este fenómeno en su opúsculo *De memoria*, 450 a 25 ss.

¹⁰ Aristóteles ha avistado esa problemática, por ejemplo al determinar la esencia del *nous* como un *puro poder* (*dynamis*) para la presencia de todos los eide, el cual no es por sí mismo la *presencia* (*enérgeia*) de ninguno de ellos. Ello tiene que ser así, porque si el *nous* ha de poder pensar *todos* los eide, no puede estar mezclado con nada, es decir, no puede ser en cuanto tal ni esto ni aquello determinado. ¿Por qué razón? *Porque si el nous fuese la presencia de algún eidos, al pensar una cosa ese eidos propio aparecería junto a ella y con eso obstaculizaría y excluiría su patencia* (cfr. *De anima*, 429 a 20/21). En consecuencia, para poder ser la patencia de todos los eide, el *nous* sólo puede ser una mera *dynamis* para tal patencia. Por ello tampoco puede estar mezclado con el cuerpo, ni poseer un órgano corporal, pues en ese caso ya estaría presente en él un cierto eidos y surgiría la dificultad mencionada (ibídem, 429 a 24 ss) Cfr. R.D.Hicks, *Aristotle, De anima*, 474 ss. - En realidad, el núcleo fenoménico entrevisto por Aristóteles en 429 a 20/21 consiste en que la patencia de una cosa para el pensar requiere que el ente pensante permanezca oculto. Sin embargo, como Aristóteles no ve la posibilidad de que el pensante sea algo determinado, pero que permanece oculto, se ve obligado a sostener la tesis extrema de que el pensante es una cierta nada: mero *dynamíeí ón*. Con esto concuerda el modo en que, según Aristóteles, el *nous* está patente a sí mismo. Como éste es un mero *dynamíeí ón* y como, además, por ser pasivo, *su enérgeia es la misma presencia (patencia) del eidos que él recibe*, el *nous* sólo puede estar consciente de sí mismo al pensar ese eidos y a partir de éste (cfr. 429 b 26-430 a). Por ello se dice en *Met XII*, 9,1074 b 36: “Sin embargo, parece que el saber, la percepción, la opinión y el entendimiento son siempre <patencia> de otra cosa, y de sí mismos sólo por

Sin embargo, Husserl no otorgó mucha importancia a tal ocultamiento de las sensaciones y contenidos semejantes, pues él creía a la vez que podemos aprehenderlas temáticamente, en tanto reflexionamos sobre ellas y las separamos de las interpretaciones objetivantes, con lo cual se mantuvo fiel a la teoría moderna de la inmanencia. Pero él atribuyó a la reflexión un poder que ella no posee. En efecto, podemos, por ejemplo, estar conscientes de que recordamos, percibimos, etc., pero el percibir o el recordar mismo no se nos ofrecen allí, en la reflexión, como un nuevo *objeto* visible, y todo lo que hace ésta al respecto no es sino *analizar lo percibido (o a lo recordado) en cuanto tal e inferir de él las características que le deberían corresponder a la nóesis perceptiva (o al recordar) por ser correlato de aquel*. La reflexión es esencialmente noemática. La posibilidad de conjeturar indirectamente, a través del *nóema*, las características de la conciencia, ha hecho creer a Husserl que la reflexión es un conocimiento intuitivo de objetos e incluso el más seguro de todos.

Además, a menudo la reflexión no se basa en lo que ella *ve* efectivamente en el *nóema*, sino en lo que ella, según las doctrinas reinantes, *crea ver* en él. En efecto, se supone que la reflexión encuentra en el percibir sensaciones de las propiedades de la cosa, no en base de una visión o evidencia de esas sensaciones, sino porque se ha partido de una concepción tradicional de la cosa como sustancia dotada de múltiples propiedades, a cada una de las cuales debería corresponder una sensación o un cierto tipo de tal. La reflexión no es un puro mirar, al cual se le mostraría la conciencia como un objeto, sino ella *interpreta* como conciencia lo que infiere indirectamente a partir del *nóema*, el cual a su vez está siempre ya interpretado de una u otra manera.¹¹

añadida.” El *nous* *no se muestra directamente a sí mismo*, se agota en la patencia de sus objetos, y sólo a través de estos se apercebe de esa patencia como de sí mismo.

¹¹ En sus *Ideen* (Hua III, §§ 77-79), donde Husserl resume su teoría de la reflexión, la caracteriza como una modificación que puede sufrir cualquier modo de conciencia (vivencia), por la cual ésta, volcada hasta entonces hacia su objeto, se convierte a su vez en objeto de la reflexión. La conciencia pre-reflexiva, atemática e inobjetiva, de esa vivencia es sustituida por una reflexión que aprehende temáticamente a la vivencia, sus componentes y su correlato objetivo. La reflexión es, según esto un intuir, al cual se dan originariamente esos “objetos inmanentes” Husserl afirma: “Los fenómenos de la reflexión son, en efecto, un esfera de puros datos, eventualmente claros por entero.” (ib.p.191).

Nosotros no negamos la existencia de la reflexión, sino la interpretamos de otra manera, poniendo en duda que ella sea *un intuir que dé originariamente* los modos de conciencia, por ejemplo el percibir y sus componentes, las sensaciones y las “interpretaciones” (*Auffassungen*) de las mismas. Cuando se opera la reflexión, el percibir continúa tan inobjetivo como antes, sólo que aquella puede entonces analizar *lo percibido en cuanto tal* y tratar de conocer *a partir de él*, cuál es la naturaleza del percibir, en contraste con otros modos de conciencia. De tal suerte, la reflexión puede conocer indirectamente al percibir a través de su *nóema*, sin poder convertir al percibir mismo en un objeto. Esto ha sido entrevisto ya en la fenomenología, sin que se hayan sacado las consecuencias correspondientes. Así por ejemplo, dice Landgrebe: “Ahora bien, la conciencia no puede ser descrita de otra manera, los actos no pueden ser diferenciados unos de otros, a no ser a través de la diferencia de aquello *de lo que* son conciencia, es decir, *de lo que* ellas tienen como objeto y de cómo ellas están dirigidas a éste en tanto objeto suyo.” (*Philosophie der Gegenwart*, 1952, p.33)

Al examinar la tesis moderna de que percibimos las cosas a través de sensaciones, debemos atenernos más bien a la crítica de H.: *no tenemos experiencia de sensaciones*. Todo lo que creemos ser tal (color, sonido, dureza, etc.) son sólo caracteres de lo que se muestra, no ingredientes del mostrarse mismo. Pero a diferencia de H., creemos que de esa constatación, a saber, que las sensaciones no se nos muestran, *no se infiere necesariamente que el mostrarse mismo no descansa en momentos exhibitorios, que no se muestran y que incluso permanecen ocultos para la reflexión*.

Además, tenemos razones para creer que la conciencia *posee* medios exhibitorios propios, que hacen posible el mostrarse. En primer lugar, desde la Antigüedad se ha visto que es necesario *distinguir entre el mostrarse y la cosa misma que se muestra*, pues en caso contrario todo mostrarse sería verdadero y no habría apariencia. Y como el mostrarse es algo que acaece en cada individuo, si no se hiciera tal distinción se vendría a parar a un idealismo subjetivo y relativista al estilo de Protágoras. Si, a la inversa, se atribuyera el mostrarse a la cosa misma y se lo identificara con ella, entonces habría que admitir que ella estaría patente en sí misma, sin tener que mostrarse a algún hombre, lo cual contraría a nuestra experiencia. Si, así pues, el mostrarse y el ente que se muestra son *diversos*, y el primero es un mostrarse *a* la conciencia y *en* ella, entonces tiene que haber *en ésta aquello que hace posible el mostrarse*, es decir, el presentarse la cosa a la conciencia, aun cuando eso posibilitante tenga que permanecer oculto para ésta. Por ello eso posibilitante no puede ser lo que la tradición llama “representación” (*Vorstellung*). Nosotros lo llamamos de ahora en adelante *presentaciones* o (en sentido colectivo) la *presentación*.

Además, la conciencia ha de disponer por sí misma de tales medios exhibitorios, pues sólo así puede ella presentarse, voluntaria o involuntariamente, objetos inexistentes, por ejemplo, objetos aparentes, irreales, fantaseados. Sin tales medios sería imposible

De allí que, a nuestra manera de ver, la reflexión no sea infalible, ni sus resultados sean indubitables. A partir de la reflexión sobre el objeto en cuanto objeto de un acto o de lo que se cree ser tal, puede conjeturarse o inferirse algo que no está dado en ninguna experiencia directa. Un ejemplo de esto es la teoría de Husserl de que una retención no sólo retiene algo acabado de percibir, sino también ese percibir y el continuo de retenciones entre él y la retención presente. Lo único que está dado intuitivamente en este caso es que tenemos conciencia de un suceso acabado de pasar y que él permanece idéntico al alejarse del presente. Pero a partir de ese fenómeno podemos inferir, como hace Husserl, que *si* ese suceso no se desvanece en nuestra conciencia, entonces tenemos un recuerdo de él. Y *si* ese recuerdo no puede ser una reproducción del suceso, por todas las razones que aduce Husserl (*Zeit-Vorlesungen* § 3 ss.), entonces ese recuerdo tiene que ser una retención directa del pasado mismo. Y si el tiempo es un continuo, y ese suceso está continuamente consciente al alejarse en el tiempo, tenemos que tener un continuo de retenciones. Y si éstas retienen lo que acaba de pasar, entonces han de retener no sólo el suceso percibido, sino también su percepción, y *si* ello es así, entonces la retención tiene que retener también las retenciones de esa percepción, etc. Esto es, en su mayor parte, inferido, no resultado de una intuición.

En castellano, la elusividad de la conciencia ha sido destacada por Fernando Montero Moliner, en su libro *Retorno a la Fenomenología* (Barcelona, 1987) 332 ss., 374 ss., pero sin sacar nuestras conclusiones.

algo así como una imagen o una fantasía. Si la conciencia tiene tal fundamento oculto de sí misma, quizás pueda residir en éste también la posibilidad de atesorar lo recordado y lo sabido, cuando estos no están actualmente conscientes.

Si ello es así, debemos decir entonces —dándole en parte la razón a Husserl y Heidegger, y por esto a la vez hablando en contra de ellos— *que las cosas se nos muestran a través de ciertos medios exhibitorios o presentaciones. Estas, por su parte, permanecen ocultas en cuanto tales en la patencia de las cosas, pues por un lado ellas se agotan en el puro presentar; desaparecen en éste, y, por el otro, no pueden ser objetivados en cuanto tales presentaciones por la reflexión. Ese ocultamiento hace posible la ‘inmediatez’ con que las cosas se muestran a la percepción y, correlativamente, el ‘estar-fuera-de-sí’ de la conciencia.*¹²

¿Pero por qué tienen la conciencia y su patencia de las cosas que estar constituidas por algo así como presentaciones *ocultas*? Porque de lo contrario nuestra conciencia de las cosas se vería perturbada por la simultánea patencia de nuestras sensaciones. Lo mismo vale respecto de otros fundamentos de la conciencia. Para poder sumergirnos y perdernos en las cosas, al actuar y producir, tenemos que mantener patentes nuestro pasado y nuestras posibilidades en un oscuro trasfondo, y por cierto a través de otras presentaciones, que no se pueden mostrar jamás directamente a la reflexión. Además, sería imposible percibir y actuar sobre los entes circundantes con la atención necesaria, si estuviéramos a la vez expresamente conscientes del funcionamiento vegetativo de nuestros órganos corporales. Debido a esto, la vida de nuestro cuerpo no se revela directamente a la conciencia, sino aparece tan sólo en ella marginalmente, a través de “sentimientos corporales” de hambre, cansancio, bienestar, etc. Una conciencia finita sólo puede ser la patencia de su mundo circundante, si ella permanece oculta para sí misma en diversos grados de latencia, de suerte que lo así guardado puede en algunos casos hacerse patente, mientras que en otros permanece siempre oculto.

Esa latencia no es algo contingente para la conciencia finita, sino una condición necesaria de su posibilidad y por cierto en un sentido diferente que en H. Por ello incluso la autoconciencia, que se expresa en el “yo pienso”, está constituida por esa latencia, pues ella no es un objeto más, que estaría constantemente consciente “al lado” del mundo y que obstaculizaría incluso la patencia de éste. Las cosas se muestran a un “ver”, que se vuelve patente a sí mismo a partir de esas cosas, como tal punto de referencia del mostrarse y como ese mostrarse mismo.

Si las presentaciones están radicalmente ocultas para la conciencia, entonces ellas están ciertamente conectadas con ésta como condiciones de su posibilidad, *pero no son*

¹² Las presentaciones mencionadas podrían ser también llamadas *transparencias*, pues éstas no son lo visible por excelencia, como usualmente se cree, cuando se habla de hacer transparente una cosa, sino justamente lo invisible, que mediante su invisibilidad deja pasar la mirada hacia otras cosas.

en cuanto tales la conciencia misma en tanto esfera de la patencia, sino algo diverso de ésta. Ellas no pueden *ser* algo que *es* en el modo del estar-patente, sino en otro sentido y que, al estar en su función presentativa, no se presenta a sí mismo. ¿Qué puede ser eso diverso de la patencia?

Tratamos de responder a esa pregunta en dos pasos. 1) Según lo antes expuesto el mundo circundante se muestra directamente a la conciencia. En ese mundo se muestra también el cuerpo humano, con el cual la conciencia se identifica, en tanto lo considera como su cuerpo en la unidad de un hombre individual. Sin embargo, ese cuerpo se nos muestra a la vez como otro “objeto” intramundano, cuya vida interior permanece en su mayor parte oculta a nosotros.

2) Por estas razones el cuerpo viviente llena las condiciones para ser aquello en lo cual residen las presentaciones, pues él es diverso de la conciencia, pero está conectado con ella y permanece a la vez en gran parte oculto para ella. En consecuencia las presentaciones *pueden* ser un acontecimiento del cuerpo viviente. A favor de esa hipótesis se encuentra además el hecho de que todos los entes a los cuales atribuimos algún tipo de conciencia de su mundo circundante, son seres vivientes. Antes de buscar, así pues, algo diverso fuera de lo corporal-viviente, que pudiera fungir como lugar de la presentación, hay que presumirla como algo en nuestro cuerpo. Esto es, por lo pronto, sólo una presunción, pues a nuestra experiencia precientífica permanecen ocultos la mayor parte de nuestro cuerpo y de su vida. Pero el científico que investiga el cuerpo de su prójimo *constata* los procesos que constituyen el trasfondo oculto de las presentaciones y las interpreta hoy en día, por ejemplo, como señales eléctricas en el sistema nervioso central. Determinar esto no es asunto de la filosofía, pero ella no puede ni debe ignorar tales conocimientos.¹³

Como esta meditación se mueve en el horizonte de la tradición moderna esbozada al comienzo, ella llega ahora a un punto álgido. Surge ante nosotros la pregunta de si, al dar este paso, introducimos tal vez ingenuamente en la filosofía un resultado de las ciencias naturales. ¿Asumimos con ello meramente un resultado de la investigación y absolutizamos de ese modo los presupuestos de las ciencias? ¿Es éste un nuevo intento de reducir el “alma” a la vida y la naturaleza? Ciertamente, la filosofía tiene que tomar en cuenta los resultados de la investigación científica, pues a su tema pertenece también lo óptico, pero esa relación suya con las ciencias no implica que ella tenga que admitir sin examen esos resultados, o sus presupuestos o incluso las doctrinas del positivismo. ¿Deberíamos por ello volverle la espalda a la experiencia científica y preferir más bien

¹³ Que el funcionamiento del sistema nervioso permanece oculto, al menos directamente, para la conciencia por el fundada, no ha pasado desapercibido para la investigación científica. Cfr. E.Oeser y F.Seitelberger, *Gehirn, Bewusstsein und Erkenntnis*, Darmstadt 1988, págs.74, 114, 139, 141. Sobre el tratamiento contemporáneo de la relación entre cerebro y conciencia cfr.también: K.R.Popper y J.C.Eccles, *The self and its brain*, Berlin-New York, 1983. Ambas obras aportan extensa bibliografía.

en la meditación presente la experiencia, tal vez más originaria, del “mundo vital”? Ni la una ni la otra pueden ser ni pasadas por alto ni presupuestas ingenuamente, sino que requieren de un examen filosófico.

4. Diferencia y conexión entre conciencia, vida y cuerpo

Como estamos acostumbrados a interpretar todo ente como cosa, se cree que la distinción de la conciencia respecto del cuerpo sólo puede ser asegurada, cuando se piensa a ambos como dos sustancias o como una sustancia y una propiedad o un estado de ésta o como dos estados que flotan “en el aire”, sin que se les asigne una cosa en la cual estén arraigados. Y cuando nada de esto es posible, los pensadores se esfuerzan en probar que la conciencia obra, como causa, sobre el cuerpo y que por ello es un objeto diverso de éste. Como la comprensión tradicional del ente como cosa es común tanto a aquellos que hablan en favor de la reducción de la conciencia al cuerpo, como a aquellos que se oponen a tal intento, los oyentes o los lectores presumirán seguramente que el enraizamiento, antes esbozado, de la conciencia en el cuerpo es una reducción cosificante de ella a éste. Para hacer frente a ese probable malentendido, queremos mostrar primeramente, que la conciencia no es meramente *otra cosa* diversa del cuerpo, sino que su diferencia respecto de éste es *mucho más profunda*, en tanto el *ser-conscio como mera patencia* se diferencia *tanto* de toda cosa *como* de su ser-cosa.

Las siguientes distinciones pueden ser suficientes para convencernos de la diferencia en cuestión: 1) Tanto la patencia como la realidad de las cosas son presencias, pero *la patencia es la presencia de lo que se muestra (a través de una presentación oculta) para un ente viviente individual, que está allí presente para sí mismo*, mientras que la realidad de las cosas sin vida carece de tal referencia al ente viviente individual. 2) En base de esa diferencia lo real y lo patente pueden oponerse o no oponerse uno al otro. La cosa real puede mostrarse en la patencia *en tanto lo que ella misma es o en tanto lo que ella no es*. Por ello puede presentarse en la conciencia *la diferencia entre verdad y falsedad, ser y apariencia, realidad y ficción*, la cual no existe en la realidad. Y esa diferencia de la patencia con respecto a la realidad hace posible el modo como nos damos cuenta de ella misma. El hombre interpreta primeramente el mostrarse y la patencia de las cosas como la presencia de las cosas mismas y sólo después, en base de la experiencia de la apariencia, de la fantasía y de las imágenes oníricas, comienza a diferenciar entre la presencia (patencia) de éstas y la presencia (realidad) de las cosas¹⁴. 3) En la realidad de las cosas no conscientes no existe el tiempo como un todo que se extiende desde el futuro hacia el pasado. La realidad en cuanto presencia de lo real se reduce más bien al ahora de cada caso como fase de transición de un flujo continuo. El todo del tiempo que se extiende desde el futuro hacia el pasado existe por el contrario

¹⁴ Lo dicho no es una manifestación del realismo ingenuo, sino se funda en el estar-fuera-de-sí de la conciencia, como se sugirió arriba.

para la conciencia, en tanto ella retiene lo pasado y anticipa al futuro. La patencia es la presencia de ese todo temporal. 4) En la realidad no se presenta la contradicción. Nada real *es y no es* o *es A y no es A* a la vez y en el mismo sentido. La nada absoluta no existe como un ente en el mundo real. Sin embargo, A y No-A pueden estar presentes en él, pero en entes diversos, en tanto No-A (por ejemplo el mero no-blanco) no existe por sí mismo, sino en y con un ente diverso de A (por ejemplo lo negro en un cuerpo). Por el contrario, nuestra conciencia puede pensar el puro No-A, e incluso la nada absoluta. Por esto podemos pensar también que A y no-A son lo mismo y contradecirnos sin quererlo. Pero el pensamiento filosófico puede incluso atreverse a pensar de propósito a ambos extremos contradictorios como idénticos en algún respecto (por ejemplo en el devenir). En tanto nuestra patencia puede contradecirse a sí misma, pero está dirigida primeramente hacia el mundo real, en el cual no se presenta la contradicción, está ella bajo el principio (norma) que le ordena evitar la contradicción. Sin seguir considerando otras diferencias entre la patencia y el ser-cosa, podemos inferir de lo anterior que la patencia en tanto mostrarse de algo para un ser viviente individual *tampoco* puede ser confundida con una *cosa* real.

Como patencia y *cosidad* son así pues diversos, la conciencia no puede tampoco ser reducida a una *cosa*. Pero como la conciencia pertenece en cada caso a un ente viviente y éste puede ser considerado privativamente como una cosa, se intenta a menudo reducir la patencia a lo corporal y, a través de éste, a la cosa física. Por ello hay que determinar ahora *la conexión y la diferencia entre la patencia y el cuerpo viviente*, para avanzar aún más en el tema de esta meditación.¹⁵

Cosa y viviente son entes reales. Pero a diferencia de la mera cosa, el viviente se deslinda de su mundo circundante, gracias a lo cual constituye un dominio interior, donde puede acaecer la vida en cuanto una constante con-strucción y des-trucción de un cierto ser-así. Para que ese modo de presenciación sea posible, el ente viviente tiene que articularse en múltiples órganos, que permanecen unidos en el organismo como un todo, en tanto el ejercicio de cada uno está en juego con el de los otros. Ese acoplamiento tiene lugar de tal manera que los órganos “anuncian” unos a otros el modo en que se encuentra su ser-así de cada caso y tales “anuncios” son “recibidos” por los órganos correspondientes.

Sólo porque cada ser viviente se deslinda como un interior respecto de su mundo circundante, puede él abrirse a la vez a este de una manera determinada y recibir “noticias” del mismo. El calor, la luz, la presión, etc. que un animal recibe de su mundo circundante es codificado en “signos” en sus órganos sensoriales, los cuales son

¹⁵ El fisicalismo y el behaviorismo radical, dominados sin darse cuenta por la metafísica de la cosa, yerran al pasar por alto las diferencias descriptivas entre conciencia, cosa y ser viviente. Por otra parte, no afirmamos aquí, como lo hace la llamada “teoría de la identidad” (Schlick, Feigl), que la conciencia es idéntica con los procesos físico-químicos cerebrales, sino que estos son condición de posibilidad de la conciencia.

descifrados en su cerebro *de tal modo que ese animal percibe sólo lo “designado” por ellos, mientras que esos “signos” permanecen ocultos para él*. Lo que llamamos aquí “signos”, en el lenguaje de la biología, constituyen la presentación, a través de la cual el animal percibe su mundo.¹⁶

¿Cómo puede surgir en éste punto límite la patencia a partir de la vida, de suerte que aquella se diferencia radicalmente de ésta? Sólo en un ente diferenciado en sí mismo como el viviente, en el cual pueden surgir referencias internas como “anuncios” y “recepciones”, pueden venir a ser presentaciones y un “ver” (en sentido amplio de la palabra), al cual ellas son correlativas. Tal “ver” y esas presentaciones son, ciertamente, acontecimientos vitales; pero con ellos viene a ser *un mostrarse* de cosas circundantes, el cual no puede ser *vida*, en tanto un tipo de realidad, *porque patencia es, como dijimos, una presencia diversa de la realidad*. Esta es la *primera razón* de la diferencia entre patencia y vida. Cuando se la pasa por alto, surge entonces el intento de reducir la patencia a ser estado de una *cosa* llamada viviente, o de tratar de resolver el enigma de cómo puede originarse la patencia a partir de la vida y no ser, sin embargo, ni vida ni cuerpo viviente.

En *segundo* lugar, esa diferencia se funda en que *el cuerpo viviente y su vida están patentes en la conciencia como algo diverso de ella y por cierto necesariamente*. Esto es así porque aquí reina un *doble ocultamiento*. En *primer* lugar, la vida interior del viviente es en su mayor parte inaccesible a la conciencia y ello ocurre por entero en el caso del funcionamiento del cerebro. En *segundo* lugar, tanto las presentaciones como el “ver”, que mira a través de ellas el mundo circundante, no son en cuanto tales directa y temáticamente accesibles y permanecen velados. Ese doble ocultamiento en la zona del mostrarse hace que en éste mismo no se muestre su conexión con el viviente, es decir, separa implícitamente a ambos. *Tal ocultamiento, que es constitutivo de la patencia, la libera a ella, para sí misma, de su fundamento corporal, la abandona a sí misma, y la constituye como una zona autoestante, que es diversa del cuerpo, y que, si puede pensar, tiene que pensarse como libre para sí misma*.¹⁷ Dicho de otra manera: si a nuestra conciencia se mostrara directamente su enraizamiento en la vida del cuerpo, aunque fuera como un mero trasfondo, a ningún hombre se le habría ocurrido afirmar

¹⁶ Palabras como „anuncio“, „noticia“, „información“, „signos“, „señales“, etc., usadas hoy en día para hablar sobre ese campo de fenómenos, son sólo *metáforas*, que se basan en una cierta *analogía* entre la fisiología del viviente y fenómenos *completamente diversos* de ella como la comunicación entre seres humanos, la cual presupone la conciencia. Cuando células o órganos se envían y reciben “informaciones” entre sí, no se trata de una comunicación entre conciencias. Si se hace uso, sin embargo, de tales palabras, es porque ese campo de fenómenos ha permanecido hasta ahora oculto para el hombre y no existen términos adecuados para hablar sobre él. Aquí yace para la ciencia y para la filosofía la tarea de ir más allá de esas metáforas y conceptualizar la peculiaridad de los fenómenos a los que ellas apuntan, una tarea que no podemos cumplir aquí.

¹⁷ No podemos tratar aquí qué sea el pensar, ni la autoconciencia del mismo. Acerca de la naturaleza del pensar arroja alguna luz lo dicho en “Unidad en la Dispersión”, III, 1.

que la conciencia es diversa del cuerpo o incluso algo extraño al mundo corpóreo, o poner en duda la existencia del “mundo exterior”. El doble ocultamiento mencionado no es algo sin importancia, pues la *alteridad* entre dos entes nos está patente, en tanto en cada uno de ellos no se muestra lo que está patente en el otro.¹⁸ Pero el *factum* de que el arraigo de la conciencia en la vida del cuerpo permanece oculto para la patencia que surge de ella, hace posible que la filosofía malentienda esa alteridad, desarraigue a la conciencia de ese todo y la aísle en sí misma, como fundamento independiente y autónomo de la certidumbre.

Si bien ese ocultamiento recíproco constituye, así pues, la alteridad del cuerpo propio, respectivamente de su vida, por una parte, y de la conciencia por la otra, ambos están en conexión como el origen y lo originado, a través de lo cual se constituye *un nuevo tipo de identidad: la copertenencia de diversos*. Tal identidad se anuncia en el hecho de que algunos procesos y estados del cuerpo permanecen ciertamente ocultos para la conciencia, pero se manifiestan en ella a través de sensaciones y sentimientos (de hambre, dolor, placer, etc.), es decir, en tanto ellos *aparecen* en esas sensaciones. Además hay otra conexión de patencia y cuerpo. Según lo dicho, el ser-conscio está enraizado en el cuerpo viviente y en su vida tanto respecto de su posibilidad, como de su existencia fáctica. *A la inversa, el cuerpo está insertado en la patencia y se determina a partir de ella en tanto humano*.

En efecto, después de que se ha comprendido que es imposible reducir la patencia al cuerpo, hay que evitar el error de pensar que ella es meramente algo diverso, que existe *paralelamente* al cuerpo. La patencia ha transformado, por el contrario, en hombre a un viviente animal, en tanto lo ha librado de su atadura a las metas y modos de comportarse de una determinada especie animal y le ha impuesto como tarea la libertad de determinarse a sí mismo a partir de aquello que esa patencia le muestra: posibilidades de existencia, posibles productos, la naturaleza misma. Ese paso es el comienzo de la historia. Con ello queda dicho, que no admitimos, sino más bien negamos, que el hombre deba determinar su existencia según “valores vitales” o que su historia se desarrolle en el sentido de la evolución biológica.

Del cuerpo emerge así pues la patencia como una dimensión diversa que, lejos de reducirse al cuerpo, determina la “vida” del hombre a partir del mundo patente. El ser humano es un todo unitario, que está determinado primeramente por su patencia, un todo, en el cual el cuerpo es un momento no-independiente, sin que por ello se disuelva en esa patencia y pierda su específica “cosidad” corporal. La primacía de la patencia en

¹⁸ Las tesis aquí sostenidas acerca de la patencia hacen justicia al *fenómeno* de la conciencia. Pero ellas no son de utilidad, al menos a primera vista, para aquellos que tratan de demostrar la inmortalidad del alma, si bien nuestras tesis no hacen impensable en todo sentido un ser más allá de la muerte.

el hombre consiste antes bien en que ella es la dimensión para la diferencia, la armonía y el antagonismo entre ella y su cuerpo.

A partir de aquí debería pensarse de nuevo el problema moderno de la interacción de cuerpo y conciencia como dos sustancias diversas. Ese pseudoproblema se resuelve a partir de la concepción expuesta, según la cual cuerpo y “alma” no pueden ser dos sustancias, porque ellos se fundan uno al otro en diversos sentidos. El “espíritu” puede dar órdenes al cuerpo, porque él no es otra cosa que la patencia enraizada en el cuerpo, a través de la cual el hombre como un todo se manda a sí mismo.

5. Un paso más allá de la distinción entre conciencia y cuerpo

Según la concepción precedente, la conciencia se funda ciertamente en la vida del cuerpo, pero no es algo corporal. Si bien hemos presentado razones de peso contra la tesis de que la conciencia es en última instancia algo corporal, quedan aún motivos de duda. En todo lo expuesto no hemos determinado expresamente qué se entiende aquí por “naturaleza”, “vida” y “cuerpo viviente”. Como tal determinación falta hasta ahora y esas expresiones tienen significados cósmicos bien conocidos, persiste una tendencia natural a entender la tesis de que la conciencia está enraizada en la vida corporal, en el sentido de su reducción a algo cósmico, objetivo e inconsciente. ¿Hace falta otra prueba, de que practicamos aquí una suerte de reduccionismo, tal vez encubierto? Frente a esa sospecha es menester mostrar que esas expresiones no tienen para nosotros tal significado y que el enraizamiento de la conciencia en la vida del cuerpo sólo puede ser comprendida rectamente, si se determina de otra manera qué sea naturaleza, vida y cuerpo, lo cual naturalmente sólo puede ser sugerido en lo siguiente.

En primer lugar, podría presumirse, que las palabras “naturaleza”, “vida” y “cuerpo” son entendidas aquí en sentido cotidiano, “acrítico” y prefilosófico, según el cual el hombre cree habitualmente y sin más, que existen cosas “en sí” y que él es una de ellas. Pero tal presunción sería errónea, pues nuestro punto de partida ha sido la tesis de H., según la cual *aquello que la Edad Moderna ha llamado “conciencia” está directamente fuera de sí ante los entes, sobre la base de su constitución ontológica*. Esa intelección implica que el ente accesible al hombre no es una aparición inmanente sino algo *en sí*, el cual es ciertamente accesible sólo dentro de los horizontes interpretativos del hombre. Un ente en sí semejante es el propio cuerpo humano, el cual no se agota en su estar-patente en estados de ánimo y sentimientos. Sin embargo, hasta donde vemos, H. no ha considerado suficientemente, cómo el Dasein está enraizado en ese cuerpo viviente y qué significación ontológica pueda tener ese arraigo.

En segundo lugar hay que destacar, que nuestro cuerpo no es el objeto del cual hablan las ciencias naturales, las cuales no determinan ontológicamente su esencia, pero

lo entienden implícitamente como cosa en sí en el sentido del realismo prefilosófico, o lo conciben expresamente como objeto, pero en el fondo lo entienden como una cosa. Nuestro cuerpo nos es accesible primeramente en nuestra patencia y es convertido sólo después en objeto de la biología.

Pero con esto no hemos determinado aún de manera positiva cómo haya que pensar filosóficamente el ser-en-sí del propio cuerpo y de la cosa natural. La respuesta a esa pregunta, que se aparta un tanto de la concepción de H., no puede ser expuesta suficientemente dentro de los límites de esta meditación, pero es posible, antes de concluir, indicar la dirección en la cual ella podría ser buscada.

El reduccionismo, en su ingenuidad ontológica, ve sólo cosas, esto es, sólo *entes*. Ello corresponde muy bien a la óptica “natural” del hombre, pues nuestro comportamiento está dirigido a cosas como unidades con tales o cuales cualidades, que no sólo están separadas claramente en el espacio unas de otras y son en ese sentido autoestantes, sino que permanecen continuamente en el tiempo. Esas cosas guían las más de las veces nuestra comprensión de lo que tenemos por entes. El viviente y por cierto en tanto cuerpo se muestra primeramente también como tal unidad y es tenido por ello como una suerte de cosa.

Pero para pensar más de cerca lo viviente, es preciso referirnos a un acaecer que se encuentra en marcha en él. En efecto, lo viviente tiene un modo peculiar de constituirse sucesivamente como lo mismo, de permanecer y de deslindarse con ello del mundo circundante, para poseer en medio de éste una cierta autoestancia. Ese acaecer temporal, en el cual el viviente es en tanto ente, es su vida. Esta es un acaecer que mantiene al cuerpo en la presencia, en tanto desplaza del viviente lo ya consumido por él y lo reconstituye de una manera determinada a partir de los “medios de vida” que yacen en el mundo circundante. Si bien ese modo de presenciarse es diverso del cuerpo viviente, ambos no pueden separarse uno del otro. La vida posibilita en cada caso un cuerpo determinado, mientras que éste, a su vez, posibilita la vida misma a través de sus órganos. Si pudiéramos hablar en este caso de “producción”, podríamos decir que la vida y el cuerpo “se producen” uno al otro. Por ello no es posible considerar a la vida como un accidente, una propiedad o una “función” del cuerpo.

A partir de aquí podemos considerar, en qué sentido la patencia está enraizada en lo viviente. Lo que pasa a ser, o mejor, lo que ha pasado en cada caso ya a ser patencia, es un determinado tipo de vida. En ese sentido, la patencia es posibilitada por la vida y sólo a través de ella, esto es, mediatamente, por lo corporal. De tal modo puede la patencia tener sus raíces en el cuerpo viviente, sin ser algo corporal. La patencia en tanto fenómeno de ser es diferente tanto de la vida como *modo de ser*, como del *ente* corporal.

Todo esto significa que tanto la patencia como la vida son fenómenos de ser, que se distinguen de un ente, del cuerpo. Esa *diferencia* ha sido entrevista desde hace largo tiempo por la tradición filosófica y fue pensada expresamente en una determinada dirección por H. De tal modo, la meditación precedente nos conduce a través de la patencia del hombre y luego de la conexión y diferencia entre patencia y cuerpo a una dimensión de cuestiones, que no puede ser recorrida aquí hasta el fin. Queda al lector la tarea de preguntarse si y en qué modo los pasos que hemos dado marchan por el camino de H. o se apartan de él.

Si quisiéramos penetrar en esa dimensión, tendríamos que asumir la tarea de abrirnos paso desde el comienzo a través de una “gigantomaquia en torno al ser”. ¿Pero es que tiene sentido hablar de “ser”? ¿Tiene esa palabra y tienen otras expresiones análogas en los idiomas indoeuropeos una significación, es decir, hacen ellas patente un significado que pueda mostrarse de algún modo, o es que los que usamos esa palabra en filosofía somos engañados por el lenguaje?

Epílogo

Las consideraciones anteriores podrían ser resumidas a través de las seis tesis siguientes:

1. La conciencia del hombre está abierta directamente a su mundo circundante y esa patencia es posible gracias a que ella se funda en presentaciones que dejan ver ese mundo a través de sí, en tanto éstas en cuanto tales permanecen ocultas.
2. Esas presentaciones están enraizadas en la vida y, a través de ella, en el cuerpo humano.
3. Ser-cosa, vida y patencia son modos de ser diferentes e irreductibles unos a otros, si bien los anteriores son condición de posibilidad de los siguientes.
4. La patencia es además diversa de la vida y del cuerpo viviente, porque estos permanecen ocultos en ella en cuanto fundamento de su posibilidad.
5. Patencia, vida y cuerpo se co-pertenecen entre sí, en tanto aquélla y éstos se posibilitan recíprocamente, pero en sentidos diversos.
6. La diferencia sujeto-objeto debe ser repensada a partir de la determinación del ser humano avistada en las tesis anteriores.

* * *

Como mi tesis sobre la conciencia, vida y cuerpo humano procede de la filosofía moderna y se mueve dentro de ella, cuento de antemano con que ella será recibida e interpretada en el horizonte de la distinción sujeto-objeto y que, en consecuencia, podrá ser malentendida tanto en el sentido de un materialismo, como de un espiritualismo. Por ello y con el propósito, tanto de aclarar esos posibles malentendidos, como de abrir con ello otra vía de acceso a la comprensión de mi tesis, creo necesario hacer las siguientes aclaraciones adicionales.

Afirmo que la conciencia está enraizada en la vida de nuestro cuerpo y surge de ella; las presentaciones que hacen posible que las cosas se nos muestren, tienen una base corporal, son acontecimientos vitales en nuestro cerebro. No faltará quien crea por ello que mi tesis es una forma de materialismo. A la inversa, como afirmo a la vez que la conciencia misma no es un fenómeno vital ni corpóreo, otros creerán que mi tesis es una especie de espiritualismo dualista. O lo que es peor, tal vez un tercero afirme que yo ni siquiera me doy cuenta de una cosa o de la otra.

Ya el hecho de que la ponencia contenga afirmaciones que puedan ser malentendidas tanto en el sentido del materialismo como del espiritualismo indica que ella no corresponde a ninguno de los dos. Afirmar, en efecto, que la conciencia se funda en la vida corporal va contra el espiritualismo, y admitir que nuestra percepción tiene acceso a cosas en sí mismas contradice al espiritualismo idealista. Por otra parte, la tesis de que la conciencia es, sin embargo, un modo de ser diverso de la vida y del cuerpo viviente, niega al materialismo.

Ese camino diverso de las posiciones mencionadas es posible, porque mi ponencia trata de ir más allá de la contraposición entre materialismo y espiritualismo, al fundarla en bases más hondas. Esas bases son las siguientes: a) la diferencia entre modos de ser y tipos de entes diversos. La Edad Moderna se aferra a la distinción entre dos tipos de entes y pasa generalmente por alto sus diversos modos de ser. Mi ponencia presupone la diferencia entre ser y ente. b) Los cuerpos vivientes o no-vivientes (meramente materiales) son entes; sus modos de ser son la vida y la materialidad, en general: la realidad. La conciencia no es ninguno de esos entes, sino un modo de ser, que es por cierto también diverso de la realidad.

Mi ponencia anuncia con indicaciones concretas en qué consiste la diferencia entre la conciencia como presencia “irreal” [ad-presencia] y la realidad en general. Sobre la base de esa diferencia muestra ella, en un segundo paso, cómo se constituye para la conciencia su diferencia respecto del cuerpo propio y, a pesar de ello, la conexión entre ambos. Con ello se aclara por qué pudo el pensamiento moderno desgarrar esa unidad

en espíritu y cuerpo, y exacerbar luego esa separación al absolutizar uno u otro de sus extremos en las posiciones espiritualistas, idealistas y materialistas.

Mi ponencia tiene una doble relación con la distinción ontológica entre ser y ente: por un lado ella se funda en esa diferencia, la presupone, pero no la convierte en tema de análisis, y más bien termina por plantearla como problema. Por otro lado, al fundarse en esa diferencia, el texto da implícitamente algunas noticias acerca de ella.

Mi ponencia procede de la situación de la filosofía en la Edad Moderna y por cierto de la fenomenología, sobre todo de Heidegger, cuya concepción de la conciencia como un estar-fuera-de-sí es el punto de partida de mis disquisiciones. Pero mi relación con esa procedencia es crítica y por lo tanto mis lectores no pueden contentarse con retrotraer mi ponencia a alguno de esos dos autores.