

intenta despejar por el problema de la teodicea el acceso a la inmortalidad individual, ampliando las posibilidades de pensar y amplificando también nuestra idea de tiempo (la segunda dimensión temporal es inmaterial ante las líneas mundanas situadas en el área del mundo) y revelando el motivo verdadero de los procesos en contra del cristianismo que se extendieron por los últimos siglos y deduciendo también el *etoi* gobernado por el espíritu. Es verdad que con Aloys Wenzl los límites entre ciencia y filosofía están desdibujados, lo que especialmente en el planteamiento del problema muerte e inmortalidad puede resultar precario.

Muerte y Perfección, así tituló Hans-Eduard Hengstenberg su libro editado en 1954, a la segunda publicación del cual dio el título *El Cuerpo y las últimas cosas*, un título que según nuestra opinión es menos preciso (Ratisbona F. Pustet, 1955). La muerte como la gran ordenadora y gran consumadora es también un pensamiento fundamental en Sciacca y Basave. Hengstenberg habla explícitamente de "un poder ordenador que presenta el acto de morir para todos los actos espirituales del hombre adquiridos en la vida temporal y así para el 'ser espiritual del hombre' y califica a la muerte como el último y más alto acto en el cual el hombre devuelve todo el ser en la mano del creador y hace cumplir en la persona la unidad de espíritu y cuerpo siempre y continuamente". En consecuencia, la muerte es un llegar a sí mismo, a la totalidad: la muerte es orden conclusivo.

Cierto es que todas esas inteligencias se pierden inevitablemente en cuanto se intenta deshacer la ontología en teoría de conocimiento o tal vez en psicología. Eso es valedero especialmente respecto al concepto fundamental del acto. De la definición del acto de Hengstenberg como "aquella realidad espiritual, que corresponde al convincente de (evidente) de una substancia", se aclara el sector espiritual muy penetrante desde el cual filosofan Sciacca y Hengstenberg.

Así se puede tomar con derecho a Hengstenberg cuyo librito *Ser y Originalidad* (Pustet, 1958) será aún mucho más orientador que su gran *Antropología Filosófica* (Stuttgart, Kohlhammer 1958) para un renacimiento de la ontología en el gran dominio del habla alemana como uno de los más grandes intérpretes de la muerte como gran institutadora del orden.

LA FILOSOFÍA PRESENCIAL. YO, AUTOCONCIENCIA Y TEMPORALIDAD¹

DR. PEDRO GABA

DEL "ELLO" AL "YO" PASANDO POR EL "SE"

EN LA CONCIENCIA DE SÍ, halla el hombre su "sí mismo" y quizás, ahondando en autenticidad y soledad, su "sí propio". Las cosas, los seres naturales buscan ser otros (por eso evolucionan) porque no se sienten "otros" entre ellos, porque no tienen sí mismos. El hombre huyendo de lo natural, y de "lo otro" que es todo lo que no es espíritu, se adentra en busca de sí. Y allí se encuentra no con "lo otro" sino con su "sí mismo", y con *el otro*. Pero ese primer otro, tan íntimo, no es el "otro yo" que vamos a hallar luego en lo social, sino el "yo otro". Lo que ocurre es que aún no estamos autorizados a llamarle "yo" de cada uno. Es que el yo es siempre empírico y éste a que se alude es *existencialmente, presencialmente, a priori*. Y el "otro yo" es exterior al hombre individual, es el Yo social. Veamos si podemos dar alguna claridad sobre ello.

Freud puso el Ello más allá de la conciencia, en el mundo de la instintividad y de lo traspuesto y olvidado. Pero es que el "se" de lo social y público es inconsciente, porque significa el arrumbadero escorial de todos los detritos y todo lo trascordado, y porque es un sujeto gramaticalmente impersonal que *no sujeta* ni actúa como centro. En lo colectivo y público, los hombres se evaden, se olvidan de sus "sí propio" y se pierden al no tener conciencia de sí. "Existencia banal" de hombre quiere decir existencia desarraigada y flotante de hombres sin raíces en sí. Ese "se" público es impersonal y no tercera persona, porque no hay una persona, en ese "se" no están muchas, todas, la colectividad conjunta, sino que está *nadie*, un fantasma desujetante que

¹ Fragmento de mi libro inédito LA MIRADA HUMANA, escrito con la ayuda de una Beca de la Fundación March en 1961.

nada fija ni centra. Sólo una cualidad puede adjudicarsele: que ese "se" vale para designar todo hombre de la multitud, o cualquier hombre de ella con tal de no determinarle mucho, pues todos los hombres, vistos a su luz, son "lo mismo", esto es, *ello mismo*, a la vez, "id" e "idem". En suma el "Ello". El Ello es un "El" indeterminado y remoto, muy vago de contorno. Pero es que, aun el caso del "se" (dativo o acusativo) de la reflexividad gramatical aplicada a sujetos personales ("Luis se sienta", "Luis se comió la fruta" o "Juan se mira al espejo"), el "se" (ladeado y marginal en el dativo, central en el acusativo) es siempre *tercera persona*; es un El, de más o menos acusada presencia. Y El es la primera forma que toma el Ello al manifestarse más concretamente en el mundo de lo colectivo. Socialmente, "El" es la primera persona que aparece, en el horizonte como "el otro". Ya lo dejé dicho en mi libro "Filosofía de la presencia humana" (páginas 614 y siguientes)... "Ello" más que lo impersonal, es lo a-personal.

El, es la primera persona que nos aparece en el graderío de "los otros". El niño empieza aludiendo a sí mismo en tercera persona gramatical, como El o Ella, como si se sintiera venir de lejanías. Y se encuentra primero con la madre, que es en Freud el Ello, pues representa lo ancestral y la Tierra, la Madre Tierra; y luego con las cosas que, por presentárseles "animadas", como *personales*, las experimenta y concibe como "ellas". Kant en su "Antropología", descubre este orden en el niño; "Lo Otro", el "Ello", "El Otro" y "El" dice que "el fenómeno resulta bastante difícil al antropólogo". Kant pretende explicarlo así: "El niño antes *se sentía* a sí mismo; ahora, *se piensa* a sí mismo". Victor Frankl en "El hombre condicionado" sospecha si el Ello de los freudianos no será un Yo dominado por el tiempo. Se apoya en Berze (no sé quién es) que ya dijo: "El Ello es propiamente el antiguo Yo". También Goethe denominó al Inconsciente el Reino de las Madres, que es el mundo del Ello.

Puede decirse, pues, que el Ello es un Yo desacerado hasta el olvido, vago, gaseoso, transpuesto a lo inconsciente y precisamente a lo subconsciente. Es un Yo que, al disolverse en lo colectivo humano, se pierde y se torna Ello. El Ello es una recaída en lo natural, algo que habiendo sido humano se degrada y deshumaniza hasta quedar en casi Naturaleza. Por no convertirse del todo en Naturaleza, aparece el "se" de lo colectivo o social "un Yo mestizo de Ello que no es enteramente un Nosotros ni un Ello. Pero tampoco es un Yo colectivo" (en mi libro citado pág. 618). Y también se dice allí y todavía suscribo: "El 'se' tiene la gran ambigüedad de todo lo social. Con el 'se' salimos *al otro*, a lo social, como con el 'Ello' salimos a 'lo otro', pues 'el Ello' es de orden natural y no social". Y en la página siguiente decía yo también: "El Ello es la primera determinación en desalejamiento de 'lo otro', como El, lo es de 'el otro'. El Ello resuena en los

sótanos de nuestra existencia en una tentativa de pasar a ser El, buscando acceso a lo personal y existencial".

Pero el "se" dativo y acusativo en reflexión gramatical de persona no está en el mundo exterior de lo colectivo, sino en el interior de cada individuo personal, y lo hallamos en la conciencia, hacia el centro de la persona, más o menos marginado, según sea dativo o acusativo. El otro "se", el "Ello" colectivo, además de colectivo, está también en el subconsciente personal, de cada individuo humano, y no nos dijo Freud cómo era eso así. Pero nos lo dijo Jung encontrando en la base de toda conciencia personal, un Transfondo homogéneo colectivo, allí donde se fraguan las imágenes primordiales. Los arquetipos primarios de que se nutre la existencia de todo hombre. Es también como la madre nutricia, como la Gran Madre Tierra, sólo que en el orden del Espíritu, que es el Gran Padre en la Comunidad de los hombres, Modelo y Arquetipo. El Logos es el —para nosotros— Inconsciente Universal de donde tomamos sentido y espiritualidad haciéndonos conciencia. El Ello no es el Logos o Espíritu, sino el fondo residual, detritual, que van depositando las personas humanas en su paso por la Historia, pero que ofrece como material ya vivido y todavía aprovechable y operante, las imágenes convenientes, comunitarias, para que el Logos personal recobre en ellas el sentido humano y las siga haciendo circular. El Ello es el acervo común de las imágenes primordiales y el Inconsciente colectivo. El Ello es no-espiritual y no-presencia, pero a través del Ello (y gracias a la presencialidad del espíritu) el hombre presencia y mira, como mira y presencia a través de lo colectivo humano. Para ello hay que sumergirse en el sueño y transponer la conciencia personal o darse a la evocación poética. Gracias al sueño, y gracias a las evocaciones del arte, el Ello se reviene en la conciencia del hombre. No es, pues, inconsciente del todo, como no lo es tampoco el "se" impersonal y colectivo que lo representa.

YO-UNO, YO-OTRO Y EL MÍ

Pero si de la consideración del Ello en lo colectivo, pasamos a lo personal, asomándonos a nuestra conciencia, notaremos que, si allí, por desalejamiento del Ello, a través del "se" y del "uno cualquiera", se pasa a El, al Tú y al Yo, ahora a la inversa, desde la autoconciencia y el Yo, y el yo-otro, como primer Tú interior, pasaremos al Otro-yo social, al Tú, a El y al Ello de lo colectivo, que es también, como hemos dicho, el transfondo de lo personal. Y así, ahondando en nosotros mismos encontramos a los demás, y dando la vuelta por los demás, en lo social, nos hallamos a nosotros mismos, porque

hallamos el mismo fondo de comunidad primera. El Ello personal es el mismo que da transfondo a lo colectivo. Y el Yo personal moja sus raíces más profundas en un Ello, a la vez personal y colectivo. Por el Yo, mira y tiende a lo social, pero arrancando de un Yo-otro, primario e íntimo y personal que da savias al Yo social u Otro-yo. Este último, el yo social u Otro-yo es empírico y psicológico; el primero, el Yo-otro, es metafísico-existencial. Freud descubre bajo o dentro del yo personal, un "otro", también "yo", pero un otro inconsciente, por represión. Le llamó el "otro-yo" confundiendo con el social y externo. Pero el que llamo "yo-otro", no es precisamente el "otro-Yo". Y tampoco es reprimido, pasivo, ni inconsciente, sino que dialécticamente hace a la conciencia personal ser consciente de sí y es el más activo porque es el que se orienta a la actividad social, hacia el "Otro-Yo".

Y esto no es "percepción interna", porque la llamada así, ni es "interna" sino objetivamente y por tanto externa al que objetuiza, ni es percepción, porque no halla objetivaciones que captar. La autoconciencia no es "percepción" de lo que existencialmente somos y vivimos, sino su experiencia inmediata, ni siquiera intracorporal, porque en ella la corporalidad no se advierte. La autoconciencia es más que aperccepción. En ésta, al *catar* cosas, nos *per-catamos*. Pero en la autoconciencia tomamos *noticias* inmediatas de nosotros mismos, sin tomar *notas* de cosas. En la autoconciencia no hay "notas" sino "noticia" fatal. Y no por ello deja de ser intencional, pues la intencionalidad recae sobre ella misma, sin ser objeto. Una es la conciencia en la aperccepción; otra, la percepción de algo en la conciencia; y otra es la autoconciencia, la conciencia de sí, sin algo, y apareciendo ella misma, no como "algo" sino como "alguien". Es la conciencia inmediata de la persona, la cual, por ser obtenida por reflexión, por doblamiento sobre sí, da unidad dual. Valga esta imagen: Cuando una línea o superficie se curva y dobla, no es dos sino una, pero unidad doblada o dual. Así la autoconciencia inmediata y reflexiva da unidad dual a la conciencia de sí. En esa unidad dual *me encuentro*, no me hallo *en contra*, como parece indicar la palabra, sino que *me miro a mí como otro* y me hallo o encuentro, como hallazgo. Y puedo dialogar conmigo, hallándome entonces como Tú, un primer Tú que no es otro Yo distinto o diverso, sino el Yo-otro, en interlocución con el Yo-uno.

Pero aclaremos bien: No es que haya dos Yos; no hay más que uno, el de la unidad personal. Y esa unidad es un solo Yo, y el mismo Yo es el Yo-uno y el Yo-otro, pues "uno" y "otro" ahí son calificaciones del mismo Yo. También una hoja de papel doblada puede ser prendida en un solo clip o carrete y sin dejar de ser una, puede ser aludida en una y otra vertiente. Así el Yo es grapa o broche de la dualidad de la auto-conciencia personal en reflexión doblada sobre sí. Si distingo al Yo como "uno" y como "otro",

es para denotar una dirección, una orientación actitudinal, pero ni ese "uno", añadido al Yo, es algo cuantitativo o numérico, ni es la totalidad del sí, ni es el "uno" terciopersonal con que aludimos al Yo, la primera persona, cuando decimos: "Uno cree...". No. Es "uno" por diferencia o diversidad al "otro", del Si personal. Cuando hablamos de dos objetos, distinguimos *uno* y *otro*, sin que haya preferencia o privilegio para el designado como "uno". Sin embargo, hay un matiz diferencial: que el "uno" es primero en el orden del nombrar. En el Yo-uno y el Yo-otro, además de esa diferencia de orden en la alusión, hay esta otra: que Yo-uno mira hacia dentro de sí, hacia el centro, mientras el Yo-otro, mira hacia fuera, hacia los demás, hacia donde se erige el Otro-yo. Pero en expresiones como "Uno cree que..." o "Ya se ha dicho...", tanto el "uno" como el "se" son terceras personas, tras las cuales se oculta o post-pone la primera, Yo, por cortesía, es decir, por gesto ya social, en el que se refleja lo colectivo, el mundo de los Otros-yos.

En mi autoconciencia, prescindido todo "algo" en ella, distingo muy bien, en primaria e inmediata experiencia, no solamente la conciencia excluida y lejana de todo "lo otro", sino en ella misma, en reflexión de la unidad personal, un "uno" un "otro", dentro de mí mismo y propio Yo. Fuera de mí, pero afectando a mi conciencia, en la aperccepción, me "doy cuenta" de la presencia de otros hombres que interfieren con la mía y que participan de una co-presencia, a la que la mía personal también pertenece. Son "otros yos" ajenos capaces de mirarme y sujetarme en los suyos respectivos y colectivamente como un solo sujeto. Pero lo que yo decía ahora es que dentro de *mí*, y sin salir de *mí*, hay otro que es el "otro sí" de cada hombre al mirarse en su autoconciencia; que hay un "uno" (el Yo-uno) orientado hacia el "sí propio"; hacia el centro radical del sí personal, y un "otro" (el Yo-otro) que es más bien el "sí" de la ipsitud, pero con mismidad, con *idem*-tidad; por tanto, referido u orientado hacia los "otros", y también hacia "lo otro", hacia el sector real de las cosas. Se trata de un yo "para sí" y un yo "para otros", que no son distintos y que, en mí, autoconciencia, yo los hallo en *mí* como unidad personal, aunque en dos aspectos o doble faz, o mejor, en doble actitud. Me percató de que hay en mí un "para mí" y un "para otros" y que aquel "para mí" es último, radical, inaccesible, pero comunicable de modo indirecto, por medio de mí "para otros" o "yo otro". Y me percató de que en el centro de la autoconciencia personal se conjugan en un solo "alguien" o "Quién", el "para mí" (como forma del "para sí" en general) y el "para otros". Pero por el acto de reflexión, esa conjugación la miro y veo como un Yo sujeto, que *sujeta* a los dos en unidad profunda.

Ya en mi libro antes citado (y lamento tener que citarme otra vez) y en las páginas 575-576 decía que la etimología del vocablo "Yo", alude en todos los idiomas a algo que enlaza, sujeta y unifica, y también es ejecutivo, centro

de acción personal. Hay sujetos pasivos, sujetos que reciben la acción de otros, pero no hay posibilidad de Yo pasivo. Todo Yo es activo y en esto tuvo razón Fichte. Pero si no enteramente pasivo, cabe aludir al yo de un modo deponente o semiactivo no sólo como "me" sino también como "mi". Note el lector que antes, pocas líneas arriba, me he desdoblado del Yo al Mí, y por eso subrayé este vocablo. También dije en aquel libro que hay un Yo en forma de Me o Mí que indica cierta pasividad, pero precisamente frente al Yo-otro desdoblado conceptualmente para eso, para quedar de sujeto *casi pasivo*, como un Yo tendido, marginal, un poco menos central y activo, un poco más ladeado y como paciente, respecto de la acción existencial de la persona. "El yo, para hacerse sujeto pasivo, se desdobra y, en forma directa o indirecta, se hace reflexivo y se vuelve esa forma misteriosa del Yo que es el Mí. Cuando consideramos el Yo y el Mí, notamos que aquél es más activo que éste, y que el Mí es más pasivo. Pero es forma del mismo Yo. De ahí las formas deponentes y medias en que el verbo se hace, en parte, activo y en parte, dando ese carácter al sujeto o recibiendo de él. No solamente si digo 'Yo me miro', hay gramaticalmente un Yo y un Me desdoblados, en que uno es sujeto activo y el otro parece pasivo, sino que realmente, existencialmente, me estoy mirando a un espejo, y el Yo que mira es activo con respecto al Yo o Me mirados. El uno es Yo. El otro es Mí. Y ambos se hallan en la acción verbal en el mismo sentido, con la misma dirección" (pág. 382). Es que el Yo-otro se nos aparece con el nombre de Mí, bizqueando ya entre el "sí propio" y el "sí mismo", pues la *mismificación* es afán *idem-tificativo*, una cierta inclinación a los otros, indicando así como el Yo no es inmanente, ni termina en él mismo, sino que se abre a los otros yos. Y así la persona íntima se proyecta hacia el individuo social, resultando ya, en la relación con los otros, la totalidad del Yo amplia y propiamente dicho: la totalidad de individuo y persona, que integra el "Yo uno", el "yo-otro", ambos dentro de sí, y el "otro-yo" que soy para los demás. Este es el Yo empírico, activo, ejecutivo, proyectante a que se refieren casi todos los filósofos.

Antes de continuar con el Yo, detengámonos un poquito más (inevitablemente) en el Mí. No hay tautología entre Yo y Mí, ni siquiera la hay, como luego diré, en el "Yo soy yo", pero menos entre Yo y Mí, pues por éste último, aludimos más pasivamente al Yo que es de índole activa y proyectante, pero ya se ve, no todo acción como creía Fichte. El Mí no mira como el Yo, ni actúa enérgicamente como ese Yo. "Mirame a la mirada y no a mí" dice un personaje en *La Esfinge* de Unamuno, porque el Mí no mira, y en nuestra mirada ejecutante, activa, lanzada hacia adelante va más el Yo que el Mí. Mirarme a la mirada, más que verme a Mí, es verme y mirarme el Yo, el cual, sólo por ser pasivamente mirado, deja de ser Yo para ser Mí. Por eso el Yo es poseedor y propietario, pero no el Mí que actúa más bien

como casi poseído. Las formas personales de la gramática española Me, Te, Se, tienden a tomar formas posesivas en Mí, Tí, Su, pero la gramática misma distingue aquellas formas llamándolas personales de estas que llama posesivas, y además dejando de ser pronominales. No dijo mal Ortega cuando dijo, ha mucho: "Lo mío es anterior a Yo" (C.H-387); y no dijo mal porque aludía a la aparición histórico-biográfica del Yo en el niño. Pero desde el punto de vista en que aquí se está tratando, no hay "mío" que no sea posterior a Yo (o "tuyo" respecto a Tú, o "suyo" respecto a El), pues sólo el Yo es capaz de poseer y sujetar en sí, cualidades, propiedades, posesiones y usufructos. El verbo "haber" o "tener" exige siempre un sujeto que sea precisamente un Yo. Y este Yo se proyecta sobre lo poseído y sobre lo apropiado. Pero todo esto alude al Yo proyectado en lo social, al "otro Yo" que cada cual es, como individuo frente a los demás. Mas el Yo metafísico, el de la autoconciencia, no tiene propiedades ni posesiones. Ni siquiera tiene cualidades, pues la condición o cualidad del ser yo Uno o "Yo-otro", ya dije que era un modo de designar para distinguir. Ni siquiera el Yo de la autoconciencia es bueno o malo, pues aún no ha empezado la acción en lo social, frente a los otros, y todavía, por tanto, no se ha definido en sus cualidades éticas, aunque el Yo, por ser toda persona íntima ética, tienda a manifestarse socialmente como conducta ética. El yo empírico-social es el que posee y tiene cualidades y propiedades. Pero el Yo no puede ser poseído.

Y por cierto, que, de diverso modo, puede el Yo ser poseedor. No poseo mi cara, como poseo mi abrigo o mi familia o mi lenguaje o mi modo de ser. Mi abrigo es mío y lo puedo usar, vender, modificar etc. . . Mi cara es mía, pero no puedo enajenarla, aunque sí quizás modificarla en algo, pero no en lo fundamental de ella que es la expresión. Mi lenguaje lo puedo modificar hasta cierto punto, pero no es mío, aunque puedo habérmelo apropiado. Cuando me *apropio* de algo no lo hago mío, lo hago *mí mismo*, y mejor, *mi propio*, como ocurre con mi fe o con el lenguaje que adopté a los diez años y que ahora forma parte de mí mismo. Pero mi familia, como mi nación, no son mías en ninguna de esas acepciones, más bien al contrario, *soy yo quien* pertenece a la familia o a la nación. El Yo no puede ser poseído, pero puede en la acción social, integrarse en *pertenencia* a una comunidad, manteniendo siempre su singularidad y su intimidad personal, inaccesible. Apropiarse de algo es hacerlo un poco Yo, pero el Yo nadie que me sea ajeno puede apropiárselo. En cambio el Yo posee y se apropia, y gracias a ello se sostiene vertical y único. Y para ello se vale del Me o Mí en sus formas más variadas de posesión y de cualidades. Yo soy yo gracias a *mi* sentimiento, a *mi* modo de ser, a *mi* lenguaje, a *mi* familia, a *mi* nación, a *mi* raza y *mi* estirpe. Y poseyendo a Mí, posee cuanto éste posee. El Yo no es una cosa y no puede ser poseído ni apropiado. Pero si no puedo poseer y mandar en mi Yo, sí puedo

poseer-me, mandar en Mí. Y de un modo genuino. Y por todo esto, no acepto aquello de Ortega de que, al decir "mi vida" sea el Yo el que posea a mi vida, después de decir también: "Yo soy mi vida". Peseo mi vida, pero no mi Yo; luego el Yo, mi yo, no es mi vida. La vida mía es tan ajena al Yo como otra vida cualquiera, más ajena por más próxima. Luego volveremos sobre el Yo en Ortega, y el Yo en general.

EL ENCUENTRO Y EL RE-ENCUENTRO CONSIGO MISMO

La primera acepción etimológica de "en-cuentro" es ir o estar *en contra*, y así ocurre con el choque de las cosas físicas, las cuales chocan y *se encuentran* tanto más, cuanto más *en contra* y de opuesto signo sean sus trayectorias vectoriales. Pero en todo caso, en las cosas, el encuentro es ocasional y no buscado (ni siquiera es buscado cuando chocan porque se atraen), y en ellas, hay encuentro, pero no *se encuentran* reflexiva ni recíprocamente, sino que ese "se" del encontrarse es pasivo, y así, hay encuentro *sin encontrarse* ni *buscar-se*, al revés que en los hombres que se buscan y se encuentran recíprocamente.

Pero ¿y las cosas con el hombre? Ante el hombre, las cosas *son encontradas*, en pasiva, y no pocas veces *puestas en contra* del hombre mismo. Pero no porque ellas se le pongan en contra y le resistan (como tantas veces se ha dicho) no; las cosas *aspiran* (es un decir) no a encontrarse a sí mismas (pues no tienen "sí mismo") ni recíprocamente (pues no hay reciprocidad entre ellas), sino que, ante el hombre, aspiran a ser halladas, descubiertas, o destacadas de entre la espesa coseidad, a ser presentadas. Antes de ser cosas, eran entes y aspiraban a ser vestidas de ser, presentadas y presenciadas por el hombre, y como entes desnudos se ofrecen en el "hay" universal. La primera obra universal se da en el "hay", no en el ser, el cual supone ya la presentación y la acción presencial del hombre sobre los entes para hacerlos cosas, seres-qué. Las cosas son lo *ob-vio*; las personas son lo *pre-vio*. Ya hablé de esto en otras partes. Ahora basta con esto:

No hay oposición ni resistencia de las cosas al hombre. Ellas se ofrecen y dan como son, sin ocultaciones ni resistencias. Si a veces nos salen físicamente al paso (una montaña, una piedra, un animal dañino) es precisamente ofreciéndose al trato y a la intelección del hombre para su evitación y remoción. Son inteligibles porque nos instan y excitan a ser inteligidas. Pero ellas se dan y ofrecen como son. Y el hombre busca cosas por el universo porque las necesita metafísicamente para ser quien es. La resistencia que hallamos en las cosas no procede de ellas que se ofrecen siempre, sino de nuestra

propia intelección, de nuestra actuación, de nuestras propias sombras existenciales o de la obstinación y las sombras y obstáculos puestos en nuestro propio camino de búsqueda, por nuestros errores, nuestras pasiones y las obnubilaciones creadas por esos errores. Quizás el progresar del hombre a lo largo de sí, personalmente, y a lo largo de la Historia, quepa entenderlo como un avance en disminución de obstáculos, penumbras y resistencias para su inteligencia. Al fin, el primer obstáculo y la primera sombra proceden de su propio cuerpo al que necesita ir levizando y superando en sus resistencias. Pero el cuerpo del hombre no es una cosa que se encuentre ahí, fuera, objetivando, sino su mismo ser en el mundo natural, y también ese cuerpo suyo *aspira* a ser superado y ennoblecido, también se ofrece como es y se da en servicio al hombre.

Las dificultades brotan de mi cuerpo, de mi situación encarnada; es mi cuerpo el que pesa y se resiste al desplazamiento, el que halla resistencias de superficies al tacto, de las cosas lejanas y demasiado cercanas a la visión, de la resistencia del aire al andar, etc. Pero nada de esto resiste a mi espíritu y mi inteligencia que salva la gravedad, las lejanías, las resistencias físicas. También las cosas en su ser parecen resistir a mi inteligencia, pero es ella la que se confunde y traba y dificulta en su discurso, en su metafísico andar, y gracias a ello yo progreso y voy sabiendo, pero con la ayuda de los hombres. Si no hubiera dificultades el conocer y el saber humanos serían instantáneos y universales, como la mirada de Dios. Pero no es así. La inteligencia del hombre hay que ir la ayudando a ser y desarrollarse en sus posibilidades, a la vez que ir creándole, entre todos los hombres, posibilidades nuevas. Por eso, para saber y conocer y fundar la cultura sobre la Naturaleza, necesitamos la cooperación y la referencia de los otros: el libro, la noticia, la manufactura, el símbolo, la narración, el habla, el lenguaje. La aparente resistencia de las cosas es pobreza y defecto mío, resistencia mía, pues lo que parece que me resiste soy yo quien, con mi pobreza, lo ofusca y dificulta.

Tampoco hay resistencia de los otros hombres ante mí; tampoco los tengo ordinariamente *en contra*. Los hombres se buscan entre sí en metafísicos y trascendentales rastreos. Se transrecuerdan como de una última y primera comunidad en que todos los hombres participan. Los hombres también *se dan*, expresándose. Siempre se expresan como son, pues hasta cuando se ocultan y disfrazan y mienten están diciendo de algún modo que son mentirosos, máscaras y ocultadores. No hay dificultad ninguna para que un hombre y otro se presencien; más aún, es inevitable su presencia mutua y su cooperación presencial, su copresencia. *Juntos*, los hombres hacen la Historia, hacen la Cultura, y la civilización (que ahora no sé si es o no lo mismo) y *juntos*, es decir, después del encuentro o reencuentro (pues ya se sabían y barruntaban) se aman o se odian, pelean y se asocian... Las dificultades, las re-

sistencias y mutuas hostilidades de los hombres entre sí, surgen, no de sus presencias *personales*, sino de sus *individualidades*, de presentarse unos a otros en sus cuerpos y atuendos físicos respectivos. Cada uno, como logos encarnado, halla en sí resistencias y dificultades que aumentan al presenciar a los otros también vestidos de corporalidad, de modo que más que verlos, los *entrevé*; y como cada uno, al expresarse, halla dificultades, los hombres se entrevén, como manifiestos y como ocultos, en suma se hallan, pero *revelándose*, en ambigüedades y penumbras. No hay encuentro entre los hombres, sino *re-encuentros*; cada uno se encuentra a sí y al otro; se ven otra vez, después de haberse olvidado de los orígenes, y al *re-encontrarse*, hay un afán de *confronte*, de reajuste como molecular. Al primer contacto social de dos hombres, puede verse que se espían, se observan, casi se registran, buscando *confrontes* y reajustes mutuos. Y en cierto modo hay *mutua invención*, esto es, hallazgo o descubrimiento a medias. Y brota el diálogo y la dialéctica social que es como prolongación y proyección de la dialéctica existencial, en la profundidad de cada persona individual. El reencuentro social de los hombres entre sí, es afán de interpretación recíproca porque es un mutuo preguntar, una llamada *inter-rogación* en busca de posibilidades de restauración de la comunidad, si no perdida, al menos traspuesta y olvidada.

El verdadero encuentro del hombre es, primariamente, originariamente, el encuentro consigo mismo, y ese encuentro, como toma de contacto consigo, como auto-conciencia, hace posible el reencuentro con los otros. Se buscaban los hombres antes de conocerse, pero una última comunidad les llevaba a la búsqueda y al reencuentro. Ceteramente dice Levin que en el encuentro de un hombre con otro, en el paleolítico, en sus emigraciones y correrías, el hallazgo de un hombre desconocido, que sin embargo reconocía como hombre debió ser "una excitante mezcla de alarma y de delicia" "Teoría y realidad del otro" (II-42). No la alarma experimentada ante el animal que se mostraba peligroso, ni la delicia ante la presa buscada con hambre, ni tampoco el encanto misterioso, la alegría y la *pre-delicia*, experimentada ante la mujer (en la atracción sexual está el principio *biológico* de lo social), sino la delicia, el júbilo secreto e indecible, de un ser en quien reconocía comunidad presencial, coparticipación en un transfondo; y alarma por entreverle oscuramente manifestado a través de un cuerpo como el suyo, con posibilidades de hostilidades y resistencias, de formas ambiguas de acción hacia él. "Delicia y alarma" porque ese "otro" *primero*, se le revelaba y él solamente la entreveía.

Hemos visto a qué profundidad se encuentra el hombre consigo, y cómo ese encuentro marca ya la unidad dual del hombre, como un "para sí". Pero también hemos visto que, en esa profundidad se insinúa ya lo que hay en él "para otros", y por lo tanto, se prevé y anticipa el encuentro posible con ellos. Antes que mi cuerpo, experimento mi autoconciencia y en ella, se da mi primer encuentro conmigo, y "antes", quiere decir ahí más radicalmente. Luego, hay encuentro con mi cuerpo; y con los otros hombres, con y entre las cosas del mundo. Son diversos encuentros, pero esa enumeración y el orden con que acabo de enunciarlos, no indica prioridad relativa en el orden de aparición. Lo que indica es prevalencia, jerarquía existencial, rango metafísico y axiológico en la autenticidad y el saber en profundidad del hombre sobre sí. Que no repare en mí mismo, como Yo y como autoconciencia, hasta que el encuentro con otros me hace reflexionar, doblarme sobre mí, y tomar notas y noticias de mi propio Yo, no quiere decir que mi Yo sea *derivado* del Yo ajeno, ni mi presencia y mi autoconciencia hayan brotado porque hay en el mundo otras conciencias y presencias; ni quiere decir tampoco que mi Yo no sea previo —para mi conciencia— a todo "otro" sólo, porque antes de verme como yo, haya necesitado ver socialmente a otros. Es como si dijéramos que para mi conciencia de hombre, el espejo en que me miro es anterior a mí. Eso de que *primero* presencio a otros, y *luego* me presencio a mí, se dice y manifiesta así, porque se está pensando en temporalidad social y hablando de un Yo también social, pero no se está pensando en el Yo metafísico primordial que brota en la conciencia de ser hombre. Esta conciencia y este Yo primordial, son anteriores metafísicamente a todo otro Yo y por tanto, también al Tú. Antes que un Tú, hallo mi Yo-otro.

Lo mismo, o cosa análoga, ocurre con el encuentro con *mi* corporalidad. No puedo ser metafísicamente posterior al encuentro de otros cuerpos humanos, porque sólo *desde* mi cuerpo puedo encontrarme con los de otros hombres y con otras presencias corporalizadas. Que yo haya tardado en darme cuenta de *mi propio* cuerpo, y que pueda juzgarle y mirarle y considerarle —desde fuera de mí— como *otro cuerpo*, o como un *cuerpo cualquiera*, no quiere decir que mi cuerpo no me sea más primario e inmediatamente dado que todo cuerpo humano. Precisamente por mío y por propio y por inmediato, necesito desacercarlo, objetivarlo como algo extraño para verlo. Después de haber visto y mirado y tecado otros cuerpos humanos toco, miro y veo el mío (en el espejo, en el cine) de un modo lejano y objetivo. Es evidente que yo siento mi cuerpo de un modo evidente e inmediato, tan *in-mediat*o y *e-vidente*, que para darme cuenta total y objetiva de él, preciso salir —al menos men-

talmente—, y verme en totalidad y configuración desde fuera: verme en el espejo o en el cine o en la televisión u oírme en mi voz resonada en mi cráneo, o reflejada en el magnetófono o reproducida en la radio; y tocarme con mis manos otras zonas de mi piel, y oler mis olores, conservados en mi vestido o en las ropas de mi lecho. Y si huelo mi aliento o mis meteorismos por ser míos, no me desplacen como si fueran de otro, y no puedo hacer que me parezcan de otros. No puedo verme directa e inmediatamente mi cara ni mi espalda o mis orejas; sólo puedo verme, y no bien, por falta de objetividad, mis manos y mis piernas o mi vientre. Este cuerpo es tan *mío* y *para mí*, que no me parece un *cuerpo*, ni siquiera *éste*, sino sólo *mi cuerpo* algo inefable como algo integrante de mi Yo, y precisamente de mi yo metafísico. Porque lo más difícil de entender es que este cuerpo que soy yo, aun siendo masa física al tacto y a la vista, y aun percibiéndolo yo de modo cenestésico, intraorgánico, o sensorial, lo *experimento metafísicamente*. Hasta cuando padezco dolor y malestar, la totalidad de mi cuerpo es tan *mía* que su experiencia o vivencia es de orden existencial. Hay una imposibilidad de objetivar físicamente mi cuerpo. El cuerpo de los demás lo percibo como protuberancia o bulto en el espacio físico, algo que se mueve y que está como *detrás* de una presencia y un espíritu corporalizado en esa protuberancia. Presencio su presencia, y luego, tras de ese presenciar, percibo su cuerpo, no ya como cuerpo bruto, sino como cuerpo humano, como cuerpo desde el cual aquella presencia personal *pre-vista* por mí, actúa. Y aun percibiéndolo en la distancia o en la penumbra, un bulto o protuberancia, aunque le vea como posible cuerpo vivo (no sé si humano) le veré, como arquitectura no de cualquier cuerpo físico, sino como organismo. Y si lo veo como hombre, tras de su presencia percibo un cuerpo vivo que se autoconduce y expresa.

MI CUERPO Y YO: CUERPO Y CARNE

Y sin embargo mi cuerpo me sitúa en el espacio y me da un impreterible e insuperable "aquí". No puedo saltar de él y actuar desde otro cuerpo. Ni puedo objetivarlo ni puedo actuar sin él. Con él me sitúo físicamente en el mundo, y a través de él, obro y opero. Pero me sirve no de "instrumento" sino de "medio", pues el "medio" tiene continuidad con el agente; el "instrumento", no, es separable de él. El cuerpo al hombre no le es *instrumento* sino *medio*; y no órgano ni suma de órganos, sino organismo. Y el organismo humano lo es, no solamente por la concentricidad y la correlación funcional que hace cooperar a todos los miembros y los órganos (y no son la misma cosa, "miembros" y "órganos"), a una finalidad común, sino que el orga-

nismo humano lo es porque está transido, transfundido y trasmidado por algo transc corporal. El organismo del animal es organismo vital o biológico. El organismo humano es biográfico, está perfundido y perfumado de lo espiritual, que es lo que le confiere la condición de "humano". Basta recordar que yo puedo enmendar y corregir mi organismo, y que, de hecho todo hombre educa, corrige y enmienda el suyo, de varios modos; y hay quien pone el suyo, con la corrección, "como nuevo". La cosmética, la higiene, la cirugía, la ortopedia, la dietética, la terapéutica misma, no hacen sino trabajar por corregir y modificar al organismo, a veces, hasta en sus entrañas y raíces.

Alguien manda en mi cuerpo, que no es él, sino Yo, pues aún siendo otros hombres los que me lo corrigen, se entiende que es con mi aquiescencia o mi mandato. Mi cuerpo se integra en mi Yo. Yo no podría serlo, ni tomar autoconciencia presencial, ni presenciar a los demás, ni presenciar y presentar cosas en el mundo, sin mi cuerpo. Pero yo soy mucho más que mi cuerpo. Incluso alcanzo a *estar* de modo espiritual, donde mi cuerpo no está ni me ha llevado: por el recuerdo, por la fantasía, por el pensamiento, por el proyecto, por la espera. Pero gracias a mi cuerpo me es posible recordar, proyectar, mirar, ver, etc. . . Por él me hallo situado en un mundo y trato cosas. Pero por todo eso, mi cuerpo no es un "organismo vivo cualquiera", como puede serlo —y lo es— el del animal. Este organismo humano está asumido por *alguien* que es más que vida animal; pero todo mi yo se trasume de él y me es inseparable y aún indiscernible o distinguible. No me es —como decía— un instrumento extraño como unos catalejos o un aparato ortopédico, pues estos instrumentos no ven ni tocan ni perciben, ni conmigo ni sin mí. Pero mi cuerpo ve, y yo, con él, miro. De los catalejos puedo desprenderme y seguir mirando y viendo. Pero de mi cuerpo, no. Y es que mi cuerpo me pertenece, tiene relación pertenencial con este Yo que soy con él y gracias a él. La relación genitiva con mi cuerpo no es de posesión —como un objeto extraño—, ni de propiedad en cuanto cualidad *mía*, pero me es propio en cuanto es sustantivamente Yo, y es de mi pertenencia, en cuanto es integrado y asumido por mí. Mi Yo no puede actuar sin mi cuerpo (no sin *un* cuerpo, sino sin "el *mío*", que es *mío* pertenencialmente, y por serlo, deja de ser *uno* cualquiera), pero mi cuerpo no sólo no puede actuar humanamente sin mi Yo, sino que, sin él, ni siquiera sería cuerpo humano sino sólo carne. Ortega distingue "cuerpo" y "carne" y, con él, Zubiri; no recuerdo si con algún matiz diferencial, pues no tengo a mano los textos. Ortega parece rehuir la sola denominación de "cuerpo" que es común al mineral, al astro y al electrón. Y halla que la "carne" se distingue de todo ello. Pero también hay carne en el animal, y con ella sola, no diferenciamos a la del cuerpo humano. Y si con el vocablo "carne" se quería distinguir la del "cuerpo" del hombre, hubiera bastado usar otro nombre técnico, o mucho mejor, el de "cuerpo

humano", y no el de "carne", que es vago y genérico, tanto como el de "cuerpo". Sin duda la noción de "carne" excluye la de cuerpos geométricos, minerales, vegetales, gaseosos y sidéreos. Pero tampoco alude diferenciadamente al ser vivo, puesto que los vegetales son vivos y no se habla de "carne" en el vegetal. Carne, pues, sólo es aplicable al cuerpo animal. Pero el cuerpo animal se compone de algo más que de "carne" (sangre, hueso, humores, linfa etc.). No todo el cuerpo animal es, pues, "carne". Y hay, además, animales (como los insectos o el pescado) que más bien se contraponen a la noción de "carne"; por ejemplo, en la abstinencia cuaresmal. Y, en fin, cuando en el uso ordinario del idioma hablamos de "carne" solemos atribuir su concepto, al de animal, sí, pero al animal ya muerto y descuartizado. Sabido es cómo la noción de cadáver se ha vinculado a la de carne muerta, dada a los gusanos: *ca(ro)*, *da(ta)*, *ver(mibus)*.

Mientras "cuerpo" implica la noción de organización, de estructura, de jerarquía en las partes, la "carne" no tiene órganos ni partes articuladas ni jerarquía. El cuerpo del animal, en general, implica la "carne", pero la carne por sí, no indica organización; y tal concepto de "carne", ¿qué valor puede tener fuera de los mataderos y del gremio de hostelería?, ¿acaso hay carne fuera de toda corporalidad? No. Pero es la estructura corporal la que ennoblesce a la carne, que es sólo parte del cuerpo, y parte indiferenciada como concepto, pues ella, en sí no comporta la idea de estructura ni de organización, como la noción de materia nada dice de ella si no se estructura físicamente de algún modo. Ni hay en la Naturaleza materia prima, ni hay "carne" sin corporizar. Y lo que conforma la individualidad, no es la carne, sino la estructura de ella, la organización, el cuerpo. Se puede teorizar y especular sobre la materia prima y sobre la carne, pero, en el mundo físico, en el biológico y en el humano, no hallamos más que cuerpos. Fuerzas físico-químicas edifican y labran cuerpos inertes. Fuerzas físico-químicas dirigidas por otras biológicas edifican y labran cuerpos vivos, animales o vegetales. También en el hombre hay corporalidad, la cual no es meramente un cuerpo vivo, labrado por la biología, más bien es dirigido en su organización por algo que no es físico ni biológico, sino espiritual. Y la edificación corporal resulta la más compleja, delicada y noble. ¿Y hemos de definir al hombre por la "carne" y no por la organización corporal? Si se amputa un brazo, una pierna, un trozo de carne muscular, no resultan dos "cuerpos" ni dos "carnes", sino un cuerpo, aquel fragmento en que aún dura la vida y continúa como unidad vital, y un trozo de carne muerta, la del miembro o pedazo fragmentado. Lo que vive en el ser vivo es el cuerpo, no la carne. La carne, como tal es masa; el cuerpo es organización, arquitectura y jerarquía de partes. ¿Que la noción de "carne" supone implícitamente la de vida, en cambio la de cuerpo no? Pues dígame "cuerpo vegetal", "cuerpo animal", cuerpo

humano", y nadie los confundirá con esos cuerpos que son los poliedros, las rocas o los astros. Ortega no sólo ve en la "carne", vida, sino algo más: expresión, pues para él, siguiendo a Klages y a Scheler, todo lo cósmico se expresa, y sobre todo, lo vivo. Y así dice: "Carne es constitutiva y esencialmente cuerpo físico cargado de electricidad psíquica; de carácter, en suma" (O.C.V.-547), pues "sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero *dentro*" (O.C.II-571). Y en otra parte: "Cuando un cuerpo es señal de una intimidad, que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad, se llama "expresión". La carne, además de pesar y moverse, expresa, es *expresión* (*El hombre y la Gente*, 118). Bien. Pero cuando una mujer nos gusta por su "carne" y lo sabe ella, se disgusta, porque sabe que no buscamos ni su intimidad ni su expresión. No agradece los elogios a su carne, pero sí agradece los elogios a su cuerpo; ella rastrea que el cuerpo es más noble que la carne. Ya veremos luego cómo la mujer, no es "cuerpo para sí", como dice Sartre, sino "cuerpo para otro", y no hay desconsideración ni irreverencia para ella. Y concretando ya sobre el hombre, Ortega precisa: "La Carne nos presenta de un golpe y a la vez, un cuerpo y un alma en indisoluble unidad". Pero no es la carne la que nos presenta esa unidad, sino el cuerpo que no es un cuerpo cualquiera sino un cuerpo humano. . . ¿Se nos presentaría también con esa unidad de cuerpo y alma toda la carne de un cuerpo en trozos reunidos en montón? Lo que decide no es la masa de carne sino la estructura y la edificación corporal. Pero Ortega sigue: "No vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo sino siempre como carne; es decir, como una forma especial cargada de alusiones a una intimidad" (O.C.II, 573-574). No comprendo qué quiere decir Ortega en ese último texto. No se ve cómo podrá expresarse la carne y ser decisiva para la interpretación del hombre, si esa carne no es estructura y organización corporal. La carne expresa, si expresa, a condición de estar corporalizada. Pero él a continuación del texto últimamente citado no se arredra ante las últimas consecuencias y dice: "en el cuerpo del hombre, el verbo se hace carne" (Ibid. 574).

Si en los textos paulinos y evangélicos se habla de la "carne" es por hablar de un modo intensivo y plástico, como hablamos aún hoy de la contraposición de materia y alma en el hombre, a sabiendas de que no es la materia como tal, la que se contrapone al alma sino la materia organizada y corporal. La expresión "El Verbo se hizo carne" es una expresión intensiva y literaria, metafórica y no científica. Es la misma acepción en que ha quedado la palabra "Encarnación", tan usada por la filosofía de hoy. Y puede seguir diciéndose, a condición de no trabucarse filosóficamente, tomando metáforas por precisiones científicas o filosóficas. ¿Qué médico o que biólogo habla hoy científicamente de carne para tomarla como más expresiva y precisa que la noción

de cuerpo? En lenguaje filosófico y cargado de sentido de lo que va dicho antes, yo enunciaría así: "En la carne del hombre, el Verbo se ha hecho cuerpo".

ESQUEMA DEL YO Y EL CUERPO DE OTRO

A la autoconciencia del Yo, el cuerpo aporta lo que llaman el "esquema corporal", la vivencia indiferenciada de ese esquema, que no es sino el complejo de auto-cepciones (lo que llaman "propio-ceptivo") de diverso signo: el postural, el de altura, el de la marcha, el de la expresión, el del habla etc... etc... Es como una vaga y confusa conciencia corporal, sobre la que destacan movimientos, afecciones, sensaciones, estímulos, que sobremontan el umbral para formar parte del "contenido" de la conciencia. La llamada vivencia de "el esquema corporal" es descartada. Es más que "esquema". El esquema corporal es resonancia tenue y leda de la corporalidad en el Yo. El esquema corporal es la conciencia irreflexiva del Yo, la que me insta a intencionalidades no buscadas en la reflexión. El Yo hace que el cuerpo sepa de sí mismo, le presta la conciencia reflexiva que el cuerpo por sí, no tendría. Hallo mi cuerpo, lo encuentro incluso en mi Yo, y precisamente en mi Yo empírico, el cual no por empírico y existencial, deja de ser metafísico, puesto que trasciende mi corporalidad. Que como antes dije, no se trata de un cuerpo sino de *mi* cuerpo, con un "mi" pertenencial y no posesivo. Scheler, aprovechando que en alemán, frente a "Körper" (que es cuerpo vivo y objetivado) se dice "Leib", en la acepción de cuerpo propio que se vive, ha formado "Leib-ich", el propio Yo corporal, nomenclatura que alguna vez acepta Sartre. Pero ya he dicho que, para mí, no hay "propio" cuerpo sino cuerpo pertenencial.

El Yo es ejecutivo porque es un complejo de *hechos y actos*; son "hechos" los del cuerpo sin autorización expresa del Yo, y son "actos" las determinaciones del Yo *con, sin o contra* las inclinaciones corporales oriundas de lo biológico natural. Mis vísceras funcionan *con hechos*, en los cuales no influyo directamente con mis decisiones voluntarias y conscientes, aunque puedo influir en esas vísceras y sus *hechos* por modos indirectos. Mi voluntad, mi pensamiento, mi fantasía, son *actos*. Pero todo, *hechos y actos* integran mi Yo. Aunque soy más que mi cuerpo, *con él y gracias a él estoy siendo* quien soy. Y ese "siendo" indica acción. No movimiento sino acción, aunque cuente con movimientos corporales. El Yo no es algo quieto ni dinámico, acabado ni sin acabar; es un "siendo" existencial en función de la persona que le presta su acción gerundiva. Por eso el Yo es ejecutivo y aun empírico, hasta cuando

actúa metafísicamente. El Yo ejecuta a la persona metafísica, la cual es acción, pero no ejecución; el agente ejecutivo de la persona es el Yo. Y el *órgano* de ejecución del Yo es el cuerpo, es decir, el *organismo*, la totalidad orgánica de *su* cuerpo. Yo no soy mi cuerpo sino que soy quien soy *en y a través* de mi cuerpo: *con él y a través* de él, me ejecuto y cumplo como quien soy, y ese "quien" no me lo da mi cuerpo, pero coopera a que lo sea, catándose él de la "quienidad" de la persona, gracias al Yo en que se integra, un Yo necesariamente empírico, pues el propio "Yo presencial" lo es, por ser *experimentado* de algún modo en la autoconciencia.

Que sea mi cuerpo un organismo, *el mío*, aquel *en que y con que* mi Yo organiza su individualidad (no porque individualice el cuerpo, sino porque mi cuerpo lo individualizo Yo) no quiere decir que mi cuerpo me obedezca siempre de modo ciego y automático. Su obediencia no es pasiva, de instrumento ciego y sordo, sino cooperación activa de unidad organística, que, sincérgicamente, contribuye a la realización de fines que le son trascendentes y que él no ha propuesto. Con sus funciones no inventadas por él, ni por él corregidas o modificadas, coopera a la unidad superior en que se integra y sirve. Y Yo, con mi cuerpo, he de contar para no dar órdenes imposibles de cumplir. Por ejem.: No puedo ordenarle que vuele. Mi voluntad, mi pensamiento, todos mis mandatos sobre mi cuerpo, deben contar con él y con sus posibilidades, aunque esas posibilidades puedan ser aumentadas por mi Yo. Lo que digo es que en todo caso, hay que contar con las posibilidades que ya mi cuerpo tiene. Ni puedo saltar sobre él ni puedo experimentar sensaciones y percepciones o expresiones que otros experimentan o realizan desde los suyos.

Si no cuento con las posibilidades y límites de mi cuerpo, con sus aptitudes y capacidades, mi cuerpo y yo pueden diverger y aún colidir, perturbándose y aún desquiciándose la yoidad, la cual, en efecto, es un quicio, sobre el cual se centra, vertebralmente, como sobre un eje, la primera unidad dual de cada hombre, la de cuerpo-espíritu (dualidad que no se debe confundir con la profunda que hemos visto dibujarse de Yo-uno y Yo-otro en la unidad del Yo presencial). Puedo tener hambre y *no querer* satisfacerla, y mantener la disparidad o divergencia horas y días, pero con un límite, pues el ayuno excesivo puede anularme la conciencia e impedirme seguir *queriendo o no queriendo*. Es que el Yo tiene que contar con su cuerpo. Sueños, alucinaciones, parestesias, pueden significar divergencias, no de alma y cuerpo como suele decirse, sino entre la corporalidad y el Yo, los cuales divergen precisamente sobre el fondo de su unidad común y compartida. Las ambivalencias afectivas no son divergencias de cuerpo y alma, sino dobles afectaciones del Yo, que no se unifica bien en su unidad profunda, unas veces influido por tendencias, inclinaciones e impulsos oriundos de lo corporal, y otras, por rupturas

internas al Yo que no obra unitariamente y anda zarandeado entre indecisiones, debilidades y perplejidades. El Yo, para ser ejecutivo, ha de ser enérgico y unitario, y en esos casos el Yo fluctúa y se bifurca. Es un Yo que no incardina ni da unidad de acción; es un Yo *des-sujetante*, incapaz de obrar, de consuno, con su cuerpo y las posibilidades y aptitudes de ese cuerpo, o bien incapaz de sujetar la acción a un sentido central que es el que se origina en la persona profunda y él transmite y administra. El llamado "autismo" en alguno-nos esquizofrénicos, no es propiamente "autismo" porque con la rotura del Yo falta el "autós" a que referirlo. Lo que hay es "des-yoización", pues un Yo roto no es un Yo. Tampoco debe hablarse —desde este punto de vista existencial y metafísico— de "despersonalización", pues sin persona metafísica, sin presencia personal, no hay hombre, pero puede haberlo (aunque deficitario y enfermo) sin un Yo que actúe como sujeto y juicio. Y es entonces cuando el cuerpo queda destimonado de sentido existencial, lejos de la persona metafísica, sin que entre ambos, actúe el Yo ejecutivo que transmite el sentido de la acción y la presencia personal. Un cuerpo mal dirigido o mal administrado en sus posibilidades, lo mismo que un Yo débil, tan poco enérgico que hasta no unifica bien, da desquiciamiento. Y los psicópatas no son sino estos individuos vistos desde el ámbito social y que los demás no saben interpretar bien en su conducta.

El cuerpo del Otro es posterior a la presencia de ese Otro para mí, pero su cuerpo es, ante todo, *para él*, de un modo que yo no puedo experimentar ni ver y que sólo alcanzo a imaginar por vagas analogías. Me es evidente su unidad individual, en su *presentación* corporal, en su relieve físico-espacial. Pero primero capto su presencia personal, luego su contorno o esquema (que ahora, objetuizado, si es "esquema") corporal objetivo, luego su bulto, y, por fin, reparo en su cuerpo como organismo correspondiente y pertenencial a esa presencia personal suya. En su condición de persona y presencia, se me aparece en comunidad; como cuerpo y esquema corporal, es algo distinto y lejano. Como persona en comunidad presencial con la mía, es de algún modo un "para mí"; como individuo físico-social su cuerpo es "para sí", para él. Pero a toda su individualidad le hallo una expresión que no es la que experimento en mí, pero que se parece a ella. No puedo salir de mi cuerpo ni de mi expresión, pero veo, percibo, otros cuerpos *igualmente humanos*, e interpreto expresiones *igualmente personales*. No puedo decir que sea el cuerpo del Otro un mero objeto para mí, porque ni lo he elegido entre cosas como *objeto*, ni es totalmente *una cosa*, ya que lo percibo como persona que me presencia y acaso me ve y mira. Si me fuera sólo "objeto", no me sería "el Otro" sino "lo Otro": Pero si me es "el Otro", no me lo es al descubrir su bulto como un "qué" sino como lo que está fuera de toda objetividad, como un "quién"; entonces me es "alguien" y no "algo", pero estas nociones de

"quienidad" y de "alguienidad", las obtengo, no de su objetividad ni de su bulto, sino que las hallo en mí y de su comunidad presencial conmigo. Antes de serme Otro-yo, antes de serme objeto, me es "alguien" y me es "Quien", por la presencia con que se adelanta a su objetividad de bulto o relieve corporal. El Otro es transcendido por su presencia personal. Yo no sé quién es, pero si su presencia me llega por delante no como heraldo, no como iluminación que antecede al foco, sino como expresión de comunidad, antes del encuentro con él, es que está este reencuentro en la comunión del espíritu; y lo sepa bien o no lo sepa, *pre-siento*, alguien y no *algo*, *quién* y no *qué*. El *re-encuentro presencial y personal* es previo al encuentro individual. Su presencia personal, es, en esta acepción transcendental, *para mí*; pero su cuerpo y su individuación es *para sí*, *para él*. Puede ocurrir y ocurre de hecho muy a menudo, que al ver un hombre que avanza hacia mí, oscuramente rebozado de distancias, yo, barullentemente ofuscado en mis propias confusiones y ligerezas, no reparo en lo que tiene de presencial eso que avanza, y sin esperar a clarificar mi conciencia de la presencial personal que me está llegando, lo instituyo y nombro como cosa u objeto físico. Pueden fallar mis sentidos y tomar a un hombre por una vaca, una roca o un árbol. Pero soy Yo quien se equivoca, no mi sentido personal que reconoce lo presencial aunque no reconozca al individuo humano que lo proyecta. El cuerpo humano ajeno se me da no como cosa inerte, sino como alguien expresivo y presencial.

EL CUERPO DE VARÓN Y DE MUJER

Mi cuerpo es pertenencialmente, no posesivamente, mío; es un "para mí". El cuerpo de los otros es *para sí*, para cada Yo que lo sujeta y enjuicia. Pero mi cuerpo, que es "para mí", resulta, en el ámbito de lo social, también "para otros". Los otros encuentran mi cuerpo de un modo radicalmente distinto de como yo me lo encuentro. Ellos lo encuentran no como objeto —salvo las ofuscaciones ya antedichas—, pero tampoco como sujeto, a no ser que hablemos de un "sujeto objetuizado". Pero tampoco es así, pues ellos hallan en mí un "quién" que les comuniza presencialmente, y por tanto una persona que ha de canalizar y ejecutar su sentido existencial en un Yo, en Otro-yo distinto como cada uno de ellos, y a la vez lo mismo idéntico, con cada cual de ellos. Me ven en primer término como persona presencial, aún no sujeto y ya no objeto. Mi cuerpo queda para luego y a un lado, como "cuerpo humano para otros". Es, quizás, eso que Sartre llama dramáticamente "alienación" y que nada tiene que ver con la alienación de Hegel, aunque sí, quizás, con la de Marx, pero, en éste, la alienación es económico-

social y en Sartre es psicológica. Pero aquí surgen nuevas complejidades del sentimiento existencial de la corporalidad humana, que Sartre no ha tratado, me parece. Se trata de algo que puede ser enunciado sencillamente así: Hay quien enajena, "aliena", su cuerpo, quien lo dona u otorga, y en esa donación, sin embargo, se recupera, se unifica y encuentra su Yo existencial; dándose, se encuentra, y experimentando su cuerpo, no como "para sí" sino como "para otro", se recupera y centra. No mantengamos un segundo más la situación de "suspense" para el lector que no lo haya pensado por sí solo, más de una vez: Ese ser humano que experimenta su cuerpo como "para otro" es la mujer, de modo tanto más patente y paladino, cuanto más feminal sea su condición humana. Si hay un profundo sentido de servicio corporal, que gloria al donador que sirve, no es en el esclavo, que siempre lo fue con última repugnancia de serlo, sino en la prostituta, que halla últimas alegrías en servir con su cuerpo al gozo de los demás. Ruego al lector que recuerde la novela "Volvoreta" de W. Fernández Florez. Aclaro, sin detallar para seguir a lo que voy, que la prostitución por afán de servicio corporal, no es la única ni la más frecuente forma de prostitución.

Viendo cómo la mujer se acicala, pule y adoba su propio cuerpo, podría creerse, con escaso rigor psicológico y filosófico, que su cuerpo es mimado y cultivado para ella, para su recreo y goce. Sólo en la aberración narcisista de muchas Salomé, de hoy y de siempre, ocurre eso: que el cuerpo feminal es cultivado para ella misma; es el mito de Narciso. Pero en la mujer normalmente femenina, no es el cuerpo *para ella*, sino ella *para su cuerpo*. Y su cuerpo, así cultivado y embellecido, es para otro; ¿para quién? Para el varón elegido por amor, para que engendre en él; para el hijo, que ha de alimentarse de él; para el medio social en que vive, para embellecerlo y darle delicadeza, gracias y cortesía o respeto social, una lejanía que se establece socialmente para mirar el cuerpo y la belleza de la mujer, pero a distancia. Todos los frenos (y también todos los desenfrenos) de la vida social humana se originan en la conducta de la mujer. No se trata de que socialmente, todo hombre (y por tanto, también el varón) haya de enajenar su cuerpo para ciertas funciones de tipo social (yo no muevo mi cuerpo en el desplazamiento cuando me conduce el "Metro" o el taxi, ni soy dueño de mi cuerpo, sino que de algún modo lo *enajeno*, cuando me doy al pintor, al fotógrafo, al cine, a la Televisión, o me dejo manipular por el médico que me explora, etc., etc.) sino de una enajenación corporal más profunda hasta lo metafísico, que es lo que hay que saber ver en la mujer.

En las formas más decisivas y ricas de la vida feminal, en el recato, en el pudor, en la discreción (tan contadas y exaltadas por los escritores clásicos) en el sentimiento de la honra (nótese que es el femenino de "honor, hon-(o)ra") lo que resalta es un afán de frenar e inhibir algo que es como una

dormida y secreta impulsión de donación y entrega espiritual y corporal. La bien llamada "fragilidad" de la mujer, es esa quiebra, quebrantamiento o fallo de frenos o inhibiciones. La coquetería y el adorno corporal e indumentario son modos de "llamar la atención", precisamente del varón y no de las otras mujeres. Lo que va como subpensado secretamente y dirigido a las otras mujeres es la cultura intelectual, la posición social y el lujo de la mujer. Ella se enlamece para las otras, pero se adorna y embellece para el varón, y no precisamente para el anciano, sino para el posible candidato a la paternidad en ella. El recato, el pudor, la vergüenza fisiológica (que ruboriza) así como la discreción, son manifestaciones de un temor a ceder a hondas impulsiones del propio cuerpo, así preparado y embellecido. Es lo privativo del individuo feminal humano que (por sentirse precisamente poco enérgico en su individualidad, y muy débil para *sujetar* su "para sí" en un Yo que dé unidad de sentido y energía para la acción), nota que su cuerpo tiende a fluvializarse, a irse dormido, lento y gozoso hacia otro Yo que lo llama, sorbe y absorbe: el Yo varonil que la enamora. Por eso, el más universal motivo de enamoramiento, lo que más profundamente enamora a la mujer, es la "gran personalidad" (real o aparente) el gran Yo señorial, del varón. Es que el cuerpo de la mujer está concebido y fundado "para otro" y no "para sí". Ya la concentricidad física a que tiende la morfología corporal de la mujer, toda ella redondeces, rincones, recodos, hoyuelos y verticilos, da una tendencia a la individuación física, buscando el redondeo, la clausura y el encapullamiento floreal. Simbólica y expresivamente es así, porque la mujer se sabe siendo, existiendo *para otro*, y para resistir a esa metafísica proclividad, se cierra física y metafísicamente sobre sí. Lo mismo que se da así en su cuerpo (*cerrado*, "sellado", dice la Escritura) se da en su palabra, en su elocución, en su pensamiento. Todo en ella tiende al hermetismo, a la circularidad, a la perfumación interna, para tesaurizarse y darse en generosa perfumación a otro, por el amor. La gran virtud universal de la mujer es el recato (de "recaptarse" o "recabdarse", ponerse a recaudo, esto es recogerse) o sea, la inhibición de los impulsos de donación corporal, manteniendo a los demás a distancia, en nombre del respeto social. Otra virtud profundamente feminal, es la "discreción". En matemáticas como en ciencia física, lo "discreto" es precisamente lo no continuo, lo separado y distinguido, lo individual en su apartamiento. También la "discreción" como virtud social de la mujer certifica su apartamiento, su "distinción" y su "recato", con su actitud respetable y respetuosa, sus escasas y medidas palabras, y sus muchos oportunos silencios. La discreción feminal se compone: de un silencio expresivo y evasivo, de prudencia moral, de mesura en la palabra, en el gesto y en la actitud, y sobre todo, de pudor y de recato, de recogimiento en sí misma para perfumarse y lograr riquezas interiores, íntimas, para perfumar a los demás,

y mantenerles a respetuosa distancia, sin insinuar su disposición a la entrega corporal. De ahí el tesoro humano que se supone en la intimidad de la mujer. Represada, inhibida, más se siente "ser para otro". Y la entrega de su cuerpo o (como se dice con eufemia simbólica y expresiva), la "donación de su mano", por amor, es el triunfo y la gloria de la mujer. Pero esto no significa "abnegación" sino al revés, yoización, pero en otro Yo, en el que se enajena existencialmente por el amor. La mujer tiene su Yo fuera de sí. Y esto debe entenderse como principio general del sexo. En la medida en que un hombre atiende y sirve y mimica a su cuerpo se acentúa de rasgos femeniles. Y al revés: la despreocupación por el propio embellecimiento corporal, nos indica que ese cuerpo sirve al Yo y no está destinado a otro. El autopulimiento y adobo corporal, a veces hasta el narcisismo, en la adolescencia humana, no indica sino que es ésa, una edad todavía de sexualidad no totalmente diferenciada. Narciso era un adolescente.

EL YO EN GENERAL

Hemos hablado de mi Yo, con el cuerpo y sin el cuerpo o Yo presencial. Hagamos ahora del Yo en general, del Yo abstraído de los hombres, lejos ya de la persona que en cada individuo le da savia y sentido. Parece cosa no fácil saltar del Yo que estoy siendo, de modo inobjetable, al Yo en general que es todo él objetividad. Frente al Yo, hay El-Otro y Lo Otro. . . Frente al Yo, no basta hablar del no-Yo como se hizo en los tiempos del idealismo y aun hacen algunos psiquiatras y psicólogos de hoy, pues dentro del no-Yo, hay "el Otro" y hay "lo Otro", y aunque *el Otro* resulta ser un Otro-Yo, aun siendo un Otro, es también un Yo, y no mero no-yo. Por otra parte, hay formas y manifestaciones nebulosas y crepusculares en que no se sabe si el Yo es mío, mi Yo, o es el de Otro-Yo que me sustituye (como ocurre en la historia, algunas formas del sueño onírico, es decir no meramente fisiológico, en la sugestión hipnótica, en el sonambulismo) o si se trata de una "disolución" del Yo en el Cosmos (experiencia de yoguis), en la Naturaleza (experiencias de algunos poetas), o en Dios (experiencias de algunos místicos religiosos.) Recordemos que Gabriel Marcel comenzó a meditar sobre la filosofía del Yo y el Tú, cuando participaba en sesiones metapsíquicas, en las cuales él mismo actuó de "medium". De aquellas que dice: "Yo tenía conciencia de ser el instrumento, no la fuente; en ningún sentido podía decir que era Yo quien respondía. ¿Quién era pues?" Ninguno de estos problemas tiene por qué ser planteado aquí. Vamos sólo a determinar cómo puedo, pasar del Yo mío al Yo general, en punto de vista enteramente filosófico.

Yo, mi Yo, no es un concepto ni una noción o noticia, sino una evidencia plenísima, tan próxima, inmediata y llena de sentido para mí, que no sé cómo pueda saltar a una ribera mía para verlo y objetivarlo y dar una noción general del Yo como la tengo de tantas otras cosas. Pero, por de pronto, Yo, mi Yo no es una cosa; tampoco una persona; nada que se enuncie como "tercera persona", pues Yo ni siquiera es primera persona, sino plenamente, casi exuperantemente, Yo. Lo ha dicho Löwith: "El verdadero nombre propio de una persona es exclusivamente el pronombre personal de primera persona". Sin embargo, no es una persona, porque Yo es la *propia* persona que se le hace Yo. Y justamente para saltar hacia fuera, hacia los otros Yos, aludimos a nuestro Yo, en español, diciendo: "Uno cree que . . .", en cuya frase el "uno" no es la tercera persona que se podía creer según el enunciado de su indeterminación, sino que es precisa e indudablemente Yo. Ya hemos visto que en ese "uno" se dan, en unidad el Yo-uno, vuelto hacia dentro, hacia las raíces presenciales, y el Yo-otro, inclinado a lo social, hacia fuera, hacia el Otro-yo. Pero en todo caso Yo no es el Yo, ni cabe en un concepto general que repugna a la persona viva que actúa y presencia en él.

Cuando se habla del concepto "persona metafísica" se prescinde la singularidad unísima de cada persona, se abstrae lo más peculiar de cada persona, su singularidad para dar un concepto general de ella. Lo mismo ocurre con *el Yo*, con el concepto general de Yo. Ni la persona vivísima, singular y trascendente, ni el Yo actuante, irrenunciable y evidente pueden quedar cubiertos e inscritos, en un concepto general. Pero la persona metafísica actúa y se ejecuta mediante el Yo, y el Yo mediante su cuerpo. Y la pregunta vuelve: ¿Cómo puedo Yo concebir y teorizar sobre *el Yo*? Si mi Yo entra en el concepto, mi Yo queda objetivado y aun objetuizado, pero ¿por quién? Y si, no entra, ¿qué yo general es ese que no comprende ni abarca mi Yo? Quiero apurar todas las dificultades que surgen. Se dice: Todo lo vivido y existido por mí, todo lo esperado, recordado y proyectado, entra en mi Yo. Hasta se ha llegado a decir que, si no admite definición es porque no aguanta predicados ni cualidades ni atributos, o que su "constitutivo formal", no se deja influir por lo exterior. Yo no es más ni menos que Yo, y ninguna otra cosa se le puede atribuir. No es objeto pero tampoco sujeto, sino Yo puro, sin determinaciones, pues al subjetuizarlo, al nombrarle sujeto, de algún modo quedaría objetivado y separado de mí, ya que quedaría situado en la correlación lógica "sujeto-objeto", y por tanto "objetivamente determinado".

Esto, y algo más, se ha dicho del Yo, bueno, de mi Yo, algo o alguien inefable, evidente y florentísimo. Fichte, siempre tieso y enérgico, dice que el Yo carece de predicados porque lo que podría predicarse de él, es precisamente él, con su acción y su energía, quien lo determina y pone. Y Ortega, que le sigue en los comienzos del filosofar, acaba por separarse para decirnos que el

Yo es, sí acción, pero ejecutante o ejecutiva; que es dinámico y tensional como (Fichte), pero ello, en Ortega, se justifica porque mi Yo es mi vida. "Una vida humana no es una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tienen una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y chocar con el contorno (subrayo yo) a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: YO" ("Goya" pág. 71). Pero el caso es que en otra parte nos dice que ese Yo a que aludimos ordinariamente no es el Yo como realidad primaria: "Yo no es el hombre en oposición a las cosas; yo no es este sujeto en oposición al sujeto tú o él, yo, en fin, no es ese mí mismo *me ipsum*, que creo conocer cuando practico el apotegma délfico "Conócete a ti mismo" (O.c.VI.253). ¿Qué es el Yo para Ortega? En sus primeros libros creía que el Yo era para los mediterráneos una "cosa", mientras para los germanos era "acción". Pero, a lo largo de su obra su concepción del Yo (unas veces social y otras metafísico, y no siempre distinguidos en el concepto) va ahondándose, y, a veces, oscureciéndose. El Yo es, desde luego, no un "querer o desear ser tal", sino un "necesitar ser tal", lo cual para mí no es claro. Pero él sigue y apunta hondo: "Nuestro yo no consiste nunca en cosas que *queremos ser*, por tanto, en proyectos de acción, que están sostenidos a pulso por actos concretos de nuestra voluntad. El Yo actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia". Y también: el Yo "ni es una cosa material ni una cosa espiritual; no es cosa ninguna sino una tarea, un proyecto de existencia"; o, como dice en otra parte, "un drama". El Yo manda en la voluntad. "Manda sin apelación y no se funda en razones ni se digna justificarse" ("Goya" 72-73). Se ve que aún siendo el Yo para Ortega, acción, como para Fichte, y acción enérgica y casi imperial, Ortega apunta a otras cuestiones, como luego veremos al volver sobre el Yo en Ortega.

Ni Fichte ni Ortega distinguen el Yo que hace y ejecuta y la persona que presencia y origina. El Yo es acción pero ejecutiva, no originante; la persona es acción originante, pero no ejecutiva. El "Yo-uno" es personal y originario; el "Yo-otro" es activo y ejecutivo, dirigido hacia fuera. Pero el Yo es siempre empírico, más un fruto que un principio metafísico. El Yo cuenta con el cuerpo; y la persona con el Yo. Si abstraemos la persona metafísica, nos quedará la acción presencial pura, un Yo presencial como el que obtenemos si separamos mentalmente al "Yo-uno" y al "Yo-otro" y nos ahincamos en el primero. Y aún ese "Yo presencial" es empírico porque es experimentado en la autoconciencia. Pero ni el Yo cubre totalmente a la persona, ni el cuerpo cubre y representa al Yo. Este Yo no queda restringido ni insularmente limitado por su cuerpo, sino que va más allá de sus fronteras, aunque arrastrando sus re-

sonancias e influencias, como la persona va más allá del yo, aunque actuando a través de éste y tomándose de sus actos y su historia, pues la persona es acción; el yo, se constituye con actor. Puede estar mi persona (en ideas, en obras de arte o de pensamiento) en donde no actúa mi Yo. Y sin duda puede estar mi Yo donde no está mi cuerpo: por el recuerdo, por el amor.

Pero, según ya vimos, hay un Yo profundo, presencial, y un Yo social, ejecutivo, que actúa en relación y función de los demás hombres, los cuales son también presenciales y también ejecutivos y sociales. Mi Yo presencial, constituido en autoconciencia personal y presencial, no se deja calificar por nada. Es el Yo puro de Fichte y de Husserl, el cual manda en la voluntad y no necesita justificarse. Es el Yo profundo más allá de la inteligencia y la voluntad que hemos visto aludido en Ortega. Pero el Yo socialmente concebido, en sus actos funcionales y relacionales con los demás, admite atributos. Puedo decir y digo, y con ello me aclaro mi conciencia; "Yo soy necio": "Yo soy injusto" etc., etc. Y además me siento sujeto, capaz de percibir cosas y de *apercibirme* en la toma de conciencia de ellas, y de sujetarlas, someterlas a respectividad conmigo, y objetivarlas y ponerlas en un orden que no está en ellas sino en mí, y que es también una orden. Ya el hecho de presenciar el ente crudo, lo hizo "ser"; pero no fui Yo quien lo fundó sino mi irradiación presencial o la de los demás. Y me lo transfiero a mí por la acción copresencial, en la cual está sujeto, *sujeto* mi Yo. Pero ni la presencia ni la persona actúan como sujetos. Es el Yo presencial quien sujeta la autoconciencia y ejecuta desde ella, llevando la acción presencial hacia los otros hombres. Y los actos del Yo nacen de él como sujeto de la acción personal. Y no actúa como fuente de acción, que es la persona, sino como actuante, como ejecutante y realizador, como sujeto. Y como tal sujeto, pone objetos entresacados de las cosas, objetuiza.

El carácter de activo le viene al Yo de la acción presencial de la persona que le inspira y sostiene metafísicamente. El Yo actúa, es acto y ejecuta. El Yo, más que autor genuino de sus actos, es resultado y fruto de ellos. Se ejecuta y realiza actuando. Sólo parece fuente y principio de acción, en el ámbito social, frente a los yos. Pero esto mismo nos dice que el Yo no se origina como rebote en el frente de un otro al que llamamos Tú, sino que es originariamente quien es, por la acción presencial de la persona que hay en el Yo y que le presta la vocación existencial para ser quien debe ser. Es el trasfondo ético que ya vio Fichte y que también resuena en Ortega oscuramente. Que yo socialmente no me encuentro como Yo, ni tomo total conciencia de mí, sino cuando ya me enfrento con otros hombres, no quiere decir que mi yo brote como reacción y aun consecuencia de la presencia de otros en el mundo, dicho sea para aclarar ciertos equívocos filosóficos que, por ahí, por los libros

de hoy, circulan, con apresto de novedad y verdad. El Yo no aparece como reflejo del Tú, pero tampoco es algo original y primordial, sino empírico y ejecutivo que se va haciendo en sus mismos actos, pero que ejecuta según la inspiración de la persona, de modo que el mando del Yo sólo empieza a partir de su ponencia e inserción en el mundo de los otros. El Yo no sólo es *ejecutante*, sino que a lo largo de los actos resulta *ejecutado*. Resulta que el Yo es activo, pero también pasivo. Este Yo social es verdaderamente empírico, toda experimentación, muy escasamente "puro" ni "inteligible", ni "trascendental", salvo lo presencial y auténtico que de la personante originante, pone el Yo en el mundo, y salvo la comunidad copresencial de que se nutre en la raíz.

Y así se comprende que yo, mi Yo, tan evidente, inmediato e inalienable, pueda sin embargo objetuizar y subjetuizarse, y hablar de todo Yo en un concepto general en el cual queda comprendido y comprometido el mío. Es que el Yo presencial, el de la autoconciencia, no juega, al llegar a lo social, con los otros. Nadie, al enunciar el Yo general, se considera comprendido en él; no podría. No es que no haya comunicación entre el Yo general y el presencial. Es que en aquel Yo del concepto, sólo viaja la presencia personal del Yo que enuncia el concepto. No podemos meter nuestro Yo en el Yo general, pero ponemos, metemos, nuestra presencia personal en él y entre todos hacemos que ese Yo general sea algo también presencial y personal. Al decir "Los hombres son malos o son tontos, o son bondadosos" queremos o no, nos excluimos. Pero también al revés: Para que haya un yo social, general, conceptuable, en encuentro y diálogo con otros Yos, es preciso que actúe la persona presencial que hay en él. Si no obraran personas en los Yos sociales, sus encuentros serían puramente físicos, de cuerpos y no de Yos, serían choques sin acción a distancia. Pero justamente el encuentro de los Yos, como toda acción social o colectiva de hombres es acción a distancia, una gravitación en que juegan fuerzas humanas; simpatía, respeto, amor, odio, etc. Los Yos sociales lo son porque comportan intenciones personales, sentido existencial, radiaciones presenciales. Y al proyectarse, al semi-objetivarse el Yo de cada persona, se sujetuiza, se toma a sí como sujeto frente a los otros, y no solamente frente a los objetos. Y así, cada Yo en lo social, resulta acción abstracta y acto concreto, no sólo acción y acto y ejecución, sino también concepto. Cada Yo se *concede* a sí mismo actuando, y en la acción se cata a sí mismo como *concepto*, como Yo conceptual, idéntico a los otros Yos. Y así puedo dar yo un concepto objetivo de todo Yo que encuentro o puedo encontrar, y así justifico mi yoidad, pues sin otros yos, el mío no podría actuar como Yo ni dar vía ejecutiva a la persona presencial que me inspira y da sus savias metafísicas. Seguiría experimentándome en mi autoconciencia

como "Yo-uno" y como "Yo-otro" y seguiría, desde mi "Yo otro", postulando otros Yos, para no quedarme frustrado en mi sociabilidad.

EL YO, LA LIBERTAD Y LA PERSONA

En la actuación social me veo y represento, porque soy allí sujeto, limitado sujeto, cohibido por los otros. En aquel yo primordial de la autoconciencia, cuando la conciencia se dobla sobre sí, alcanzo una originalidad, una libertad, que nunca podré alcanzar socialmente frente a los otros, en el encuentro con otros Yos que me limitan y restan de acción. Pero a cambio obtengo una cooperación, un re-encuentro copresencial que me enriquece de sentido y estimula más quien ya soy. En mi autoconciencia *estoy siendo* plenamente Yo, pero sin cosas y sin otros Yos. La soledad es inaplicable y por lo tanto estéril. Para no serlo, mi "Yo-otro" busca salir hacia los otros Yos cediendo metafísica libertad para alcanzar la *otra* libertad, la que hemos de hacer entre todos, pues la libertad sin los otros no tiene sentido; me siento apto y capaz y vocado a ser libre, a constituirme en libertad. Nunca soy para el otro, el mismo Yo que soy para mí. Pero todos hemos de esforzarnos en llevar ese Yo que cada uno es para sí, en obsequio y colaboración de los otros. Y así surge el hombre auténtico en lo social. Y con hombres auténticos salta la nueva libertad, la colectiva. Mas si nos proponemos lo contrario, hacer que los demás no sean quienes deben ser, que sus Yos no alcancen libertad frente a nosotros, tampoco nosotros seremos libres. Mi autoconciencia me da mi Yo; mi heteroconciencia del Yo ajeno, me da la libertad nueva, la nueva oportunidad de ser quien debo ser, precisamente con los otros. En los otros Yos también *me encuentro yo*, y esto en acepción metafísica: Mi Yo me lo encuentro *con* y *entre* los Yos ajenos. No puedo renunciar a mi yo presencial y último, ni puedo saltar sobre mi Yo ni posponerme a mí, ni desconocerme radicalmente salvo cuando dejo de ser Yo por pérdida de la autoconciencia (sueño fisiológico, -no onírico- comoción, ataque, catalepsia, etc.) pero puedo tomar un Yo ajeno para que complete y sirva al mío.

Y esa salida hacia el Yo ajeno, ya lo hemos visto insinuarse en lo profundo de cada Yo presencial. La expresión "Yo soy Yo" no es tautológica, siquiera porque puede interpretarse, uno de esos Yos, como presencial, y el otro, como social y referido a otros Yos. Pero también porque puede ser entendido como si dijera "Yo soy un yo" como tantos otros. Hegel decía que la frase enuncia una id-entidad (como "la silla es silla", o con ella alude a una *idem*-tidad "Yo soy como otro"). Pero la primera acepción no tiene sentido; no porque mi yo presencial no sea mi yo, sino porque el Yo es acción gerundiva, y no

puede llegar el segundo a identificarse con el primero. Es la aparición de lo temporal que desidentifica. Nunca el Yo segundo del enunciado cubre justamente al primero: no son dos Yos presenciales distintos, sino la unidad dual que ya vimos; y el pensamiento, al enunciar, introduce la temporalidad y distingue. Pero el pensamiento es temporalidad porque el Yo también lo es. Y éste es temporal por la persona que le inspira. No hay Yo estático, quieto ni puntual ni solidificado. El Yo, así presencial como social, trama sus actos de temporalidad. Y todo otro que me ve en distintos momentos temporales, me encuentra Yo, pero también me encuentra Otro, un "Yo-otro" dentro del Yo que él me encuentra. Yo también sé que no soy ese Otro al que veo fuera como un Otro Yo, y le experimento como comunidad en presencia, como ajeno, no como extraño. Yo sé que no soy él, y él sabe que no es Yo, pero los dos nos sentimos integrados en el concepto Yo y hallamos certificada nuestra comunidad. Es decir, nos *id-entificamos* —en la individualidad— para *idem-tificamos* a distancia, en lo común colectivo, sin confundirnos.

La temporalidad existencial no es originaria del Yo, sino de la persona; de esa temporalidad se cata el "Yo-otro" presencial para proyectarlo al tiempo social, y atribuirlo al "Otro-Yo". Un yo sin temporalidad no sería acción ni acto, ni, por tanto, Yo. El Yoga al suprimir los estados de conciencia, suprime el tiempo y por tanto el Yo. Tramándose de temporalidad el Yo *dura, madura, perdura*, y, metafóricamente, se *endurece*, se consolida y afirma, pues sus actos en la medida en que son auténticos, reinfluyen sobre él conformándolo. El Yo es historia personal. Es *presente* porque está hecho de *presencia* pero se teje de futuro y de pasado porque el Yo se forja de sus propios actos. Pero ahí, he de interrumpirme para dejar hablar a Ortega:

LA TEMPORALIDAD DEL YO Y LA TEORÍA DE ORTEGA

"El Yo es siempre presente" —dice en "Goya" (pág. 75).— No hay en todo el vocabulario palabra que enuncie con mayor energía la actualidad. La misma palabra "presente", la palabra "ahora", la palabra "hoy" (que, dicho sea al margen, por mi parte, no son igualmente *presentes*) necesitan, para rendir eficazmente su significado, suponer un "yo" que las pronuncia o escribe. Nuestro yo de hace un instante, ese que fuimos, ni es ya, ni es yo. Es una mera cosa (otras veces nos ha dicho que el Yo no es cosa) que ha pasado a nuestro yo de ahora, y cuyo efecto sobre nuestro único y auténtico yo, que es el presente, resuena en éste como un eco próximo. Pero la cuestión gravísima es ahí soslayada: ¿Cómo al Yo de ahora, al Yo del presente, *le ha pasado* ser aquel Yo que, ahora, según dice Ortega, no es ya ni es Yo? ¿Y cómo

no siendo ya el que era, sigue actuando en el Yo de ahora? ¿Y cómo, sin dejar de ser presente personal y desde el "ahora" colectivo, desde el "hoy"? ¿Cómo el futuro brota como yema vegetal en el presente del yo, y cómo el presente y el futuro anhelado, proyectado y planeado se vuelven pasado, el cual pasado "no es ya ni es Yo" pero sigue resonando en ese Yo "como un eco próximo"?

Sigamos escuchando a Ortega: "En este eco de lo que fuimos hace un instante, resuena, a su vez, el eco de otro instante anterior, y así, sucesivamente, involucrando eco en eco, llegamos con *continuidad* de reminiscencia, desde ahora hasta los límites indecisos de la primera infancia. Esta continuidad (a pesar de estar hecha de *ecos*, margino yo) de un pasado con nuestro Yo (ese "un", ¿quiere decir *cualquier pasado de otro*, o mi pasado?), que es siempre el de ahora hace de aquel *nuestro* pasado algo inseparable de nosotros que nos pertenece más entrañablemente que cosa otra ninguna, que inexorablemente arrastramos y del que nuestro yo *actual aparece siempre emergiendo* (subrayado mío). Pero el hecho de que sea *nuestro* pasado (creo que estos 'nuestros' quieren decir 'mío' y no algo de otros apropiado por mí), la cosa del universo más próxima a nuestro yo, no debe inducirnos a confundirlo con éste" (pág. 75). No debemos, pues, confundir ni identificar nuestro Yo con nuestro pasado, el cual nos llega como sucesivos "ecos próximos".

Ese texto orteguiano para mí es confuso y muestra una vez más esos traspiés que siempre dio su pensamiento al hablar de la temporalidad y a que ya he aludido en este mismo libro y en otros míos. Que el Yo "emerja del pasado" siendo éste una sucesión de "ecos próximos" al Yo, y siendo por tanto ese Yo quien produce los ecos que luego le llegan, es confuso. Pero además, decir que el Yo nace (o "emerge") del pasado, podrá valer para el historiador que alude al pretérito, al pasado colectivo y que *no me ha pasado a mí* (aunque puedo apropiármelo, hacerlo mío, y por eso he distinguido antes, entre paréntesis marginales, lo de "nuestro" pasado y lo de "mi" pasado), pero no vale para interpretar mi Yo, ni mi presente, ya que es el pasado el que nace (o "emerge") del presente, y no mi presente el que nace de mi pasado sino que nace de un pasado no mío, pues, según ha dicho ahí el propio Ortega, el Yo es *siempre* "presente" y "actual".

Y algo parecido ocurre con la relación del Yo y su futuro. También viene a decir Ortega que el presente es antes que el futuro, lo cual parece cierto, pero es confuso y no verdadero. Después de hablar de que el Yo es "posibilidad necesaria" y a la vez, "insegura" (con lo cual da a entender que el presente del Yo es futuro posible y no seguro, "emergiendo" el futuro del Yo y no el Yo del futuro), dice: "Este, pues, (el Yo), lo primero que hace, antes de darse cuenta del presente en que está, es estirarse hacia el futuro, se *futuriza* y desde allí se vuelve al presente". No comprendo cómo, a pesar de

metáfora tan plástica, el Yo se alarga o estira al futuro para volverse luego a su presente. Y añade en la página 80: "El yo de un hombre es su vocación, y la vocación es tensión futurizante, pre-tensión, hacia horizontes nuevos". Y en fin, resume en la página 92: "Hemos visto que el Yo del hombre, *está siempre en el futuro* (nos había dicho que era *siempre presente*) y *desde allí* afronta, vive el presente". Quiere salir Ortega de su propia confusión y la aumenta. Pues lo grave en esa frase es el "desde allí", desde el futuro, pues no entiendo cómo siendo el Yo presente, y hallándose siempre presente, está también "siempre en el futuro" y "afronta" "desde él", desde el futuro, el propio presente.

Aclaro mi posición: *Hay* futuro antes de *ser* presente, y llamo la atención de la diferencia del "hay" y el "ser" que van subrayados. Es cierto que futurizamos (proyectamos, esperamos, anhelamos, planeamos, etc.) desde el presente personal. No es que el futuro funde al presente, sino que, desde el presente, futurizamos, fundamos el futuro; y eso es lo que dice Ortega. Bien. Pero lo que ahora nos es presente, ¿no *fue* antes futuro? (Notemos que el futuro para sernos presente ha de pasar como futuro, ha de hacerse pasado, ese "fue" que he subrayado. El presente "fue" futuro desde el presente). No hubo un futuro que *luego* nos es presente. El "hay" del futuro se hace el "es" del presente. Pero la confusión no está ahí sino en esto: El presente desde el cual el Yo futuriza, no es el presente que él ha de *ser*, *luego*, el futuro cuando se realice. El presente del Yo es un futuro que ha dejado de serlo, por haber *pasado* de futuro a presente, de modo que en esta versión de la cuestión, el futuro, *mi* futuro, *antecede* a *mi* presente. Desde mi presente lo proyecto o planeo pero no se me *hace*, no me *es*, presente hasta que deja de *serme* futuro. Pero además hay un futuro mío (casi todo mi futuro real y verdadero) que nunca he previsto, ni proyectado, ni planeado, ni futurizado, sino que me *sobre- viene* (más que *por-venir*, es *sobre-venir*) sin saberlo yo, y que se me hace presente. Es lo que he llamado, en otros libros míos, el "futurante", el futuro no futurizado por mí. Y aun puedo hablar de un futuro mío no futurizado por mí, pero sí por otros que lo prevén y proyectan y planean para mí (por ejemplo, mis padres), y es, en efecto, un futuro que me será quizás presente algún día; es el "para-futuro". Por último, *hay* un futuro colectivo que ha de afectarme y que yo no planeo ni proyecto, pero lo hace el gobierno de mi nación, o los sabios, por mí y para mí; y ese futuro también ha de serme presente, en unión del presente de otros; es decir ha de serme, no un "presente" personal, sino un "ahora", presente colectivo. Pero *hay* también un futuro colectivo que ni planeo yo, ni ha de serme presente nunca, porque cuando llegue, ya no viviré. Es lo que he llamado, por su parecido al "pretérito" (que es pasado que no me pasó, que me "pasó de lejos") el "futúrito", futuro que no ha de ser presente para

mí, que ha de pasarme lejos, pero que por ser futuro para otros, me afecta copresencialmente, como futuro *para* la Humanidad y la Historia, y por tanto, *para* mí.

Pero la temporalidad del Yo es más intersticial para él de lo que puede parecer. El Yo es presente, y todo presente está trenzado de pasado y de futuro; pero pasado y futuro *míos*, tuyos, suyos. Soy presente futurizado y recordado, que recoge mi pasado y *pre-para* mi futuro. Lo que he olvidado también está en mí y puedo evocarlo. Si recordar es otro modo de presentar, de tener presente algo, de *representarlo*, olvidar es un modo de recordar, de tener en presente segundo un modo de tener almacenado y retener en el pasado, para poder presentarlo y representarlo por la evocación. El olvido no extingue, sino que conserva y reserva; la reserva que puede ser llamada al servicio activo. . . Soy futuro y pasado porque Yo soy presente; pero soy presente, porque soy *presencia*, y por *ser* presencia, por *estar siendo* presencia, soy un Yo, el cual ganado, influido por la acción de la persona que soy, se trama de actos, se reviene de impulsiones de comunidad presencial, y, buscando a *otros*, y buscando cosas, *se proyecta* en el mundo y proyecta futuraciones. Y como la persona es generador de tiempo existencial, de temporalidad humana, el Yo, mi Yo, también temporaliza, ejecuta lo temporal.

Yo me encuentro al nacer con un pasado antes de mí, con un pasado que no me ha pasado y que, sin embargo, me informa y me influye y de algún modo es *mío*. Pero aquí vuelve a salirnos al paso, y hay que retomarlo, que el "me" del Yo no indica posesión ni propiedad; que no acusa un "mío". Cuando yo digo "Me ha pasado tal o cual cosa", no digo que *lo pasado* sea *mío*, sino que ello ha ocurrido en "me" o a "MI". Y al quedar en mí, como pasado, hay relación genitiva de pertenencia y no de posesión ni de propiedad; mucho menos aquello que la Gramática dice de "materia referida a nombre". *Mi* pasado *me* pertenece. Pero el pasado anterior a mí, el que antecede a mi nacimiento, *no me pertenece*; soy yo quien *pertenece* a él, no por inclusión e inserción, sino por participación en la comunidad de mis antepasados, mi estirpe, mi raza, mi nación, la Humanidad, la Historia, a todos los cuales pertenezco, en un modo no poco misterioso. Pero a partir de mi florescencia personal, de mi *nacimiento existencial*, esto es, de mi autoconciencia, o toma de conciencia de mi Yo, *pertenezco* a una persona, a una presencia personal, y a una temporalidad también personal, pero, a cambio, *me pertenece* mi cuerpo, y son *míos*, mis cualidades, *mi* abrigo, *mi* villa. Y en esa temporalidad personal, a que pertenezco, y en aquellas entidades en que me encontré al nacer, en el pretérito, a los que también pertenezco, fundo mi pasado y *mi* futuro. *Me* soy presente; y mi pasado y mi futuro son míos, en acepción no posesiva sino pertenencial. Es que forman parte integrante de mi Yo. El Yo es la densidad del presente existencial, con un peso especi-

fico que nos hace gravitar y da gravitación y peso a lo que nos pertenece. Nos pasa el pasado propio, no el pretérito. Gravitamos hacia el futuro propio, no al futuro, ni al futuro, no nos pesa el pasado, ajeno, sino que, por su mayor densidad y sobre todo, por ser pasado, de los padres, de los ante-pasados, de quienes nos han traído al presente, nos hace gravitar hacia él. No gravitamos hacia el futuro ajeno, pero si es futuro de personas a quienes dimos el ser, o las que pertenecemos existencialmente (nación, raza, o nuestros hijos y nietos) su futuro nos hace tomarlo como propio y gravitar hacia él. Todo lo que me pasa, pasa a mi Yo, y se me hace mío y queda adscrito de modo pertenencial; me queda como mi pasado. Al pretérito, al pasado ajeno, sólo si me es muy ajeno, muy próximo, pertenezco, en tanto que mi pasado me pertenece. En el libro contrapongo "ajeno" y "extraño". Me es ajeno quien tiene comunidad presencial conmigo; por eso me es próximo. Lo natural (mortal, animal) me es extraño, lo otro. Sólo lo humano me es ajeno, el otro. Aunque rectifico a Terencio, éste quiso decir lo mismo.

TEMPORALIDAD, VIDA, CIENCIA, CONCIENCIA Y YO

Porque somos espirituales, experimentamos el espíritu y elaboramos su concepto; porque somos divinos, experimentamos a Dios y tratamos de constituir su concepto; porque somos presencia, podemos hablar del concepto de presencia. Del mismo modo, porque somos temporalidad hemos podido forjar el concepto de tiempo, y este concepto aplicarlo a las cosas del Universo. Y somos temporalidad, porque el espíritu en el hombre, al ingresar en lo humano, al hacerse humano, hace o funda temporalidad hilando de lo eterno: el espíritu, intemporal, se hace temporal. Funda el tiempo, pero no lo sufre ni soporta, a diferencia de la Naturaleza, que es pasiva para la temporalidad y no la tiene por sí ni la funda. Cuando decimos "el tiempo que hace", o bien, "amanece", "llueve", etc., etc., usamos formas impersonales de verbo, precisamente porque la Naturaleza no hace ese tiempo, y porque ese tiempo no pertenece a la temporalidad humana, sino que es tiempo meteorológico, falsa temporalidad, mero movimiento, variación o perturbación física. La Naturaleza no es tiempo sino espacialidad en todas sus formas, masa, dimensión, distancia, movimiento (no velocidad que va herida de la temporalidad del hombre, sino mero traslado, cambio o variación). El tiempo es secreción humana, flujo procedente de los manantiales del Espíritu, y que sirve al hombre para medir, calcular, precisar, comparar, distinguir en las cosas del Universo natural. El único instrumento de medida es la "unidad de tiempo", pues aunque midamos con una masa material tomada como

patrón de medida, hemos de aplicar ese patrón en intervalos que suponen unidades de tiempo.

Existencialmente vivimos lo temporal. Pero ese "existencialmente" quiere decir que lo vivimos como lo eterno del espíritu inserto en lo corporal, en contacto con lo natural. Brota el tiempo humano cuando lo espiritual se cruza con lo natural en nuestra encarnación. Lo eterno del espíritu, al hacerse existencia de hombre, quiebra y fragmenta en temporalidad, en tiempos existenciales que luego han de servir para unidades de medida. Y mide su propia corporalidad como objeto natural, como masa, movimiento, cambio y función, en ritmos, pulsaciones, modificaciones y recambios. El espíritu encarnado se hace "mens", es la "mens" la que "mensura". El Espíritu, antes de encarnar en hombre, no puede ser considerado como algo quieto; es acción pura e incansable, aunque no movimiento, como Ser. Y encarnado en hombre es un "siendo", acción combinada en movimientos, en ritmos y en funciones. La temporalidad es la acción misma del "siendo" existencial. Y nuestra presencia, al presenciar, a la vez existe y mide, pone lo temporal en las cosas del universo natural. Al presenciar, por de pronto, enlaza cosas, une, reúne, toma conciencia de las cosas y de sí, y da testimonio de sí y de las cosas. Al presenciar, temporaliza, porque presencia y presenta, pero también pre-ve, pro-yecta y recuerda. Suprimid el hombre con su presencia y suprimiréis la temporalidad en el universo, pero no suprimiréis la espacialidad, pues el espacio estaba y seguirá estando ahí, con la presencia y sin ella, aunque, sin duda, estaría ahí sin ontología (aunque con su onticidad) y sin respectividad, pues sólo hay respectividad cuando hay un "respectare", un mirar algo que le queda referido. Sin ese mirar o presenciar, no hay nada *respectivo*. Al ser lo espacial presenciado por el hombre, toma respectividad y se ontologiza. Y el hombre saca de sí, de sus senos más misteriosos, la temporalidad, y mide y compara y calcula.

Aristóteles, Newton, Galileo, el mismo Leibnitz concebían el tiempo como objetivo, como algo que está ahí, fuera del hombre, como un "continuo unidimensional uniforme", pero "independiente de lo real"; algo así como otra realidad, algo real sí, pero otro que lo real, lo cual no sé qué querría decir. La ciencia físico-matemática posterior a Kant ha tendido a concebir el tiempo como categoría mental a priori, pero luego la Relatividad, a partir de Minkowsky y Einstein, ha querido que sea otra dimensión de lo real su "cuarta dimensión". Pero el tiempo no es dimensión de lo real, ni cuarta ni enésima, pues siendo un medio de presenciar y medir el hombre, y no hallándose entre las cosas, no es ni siquiera "di-mensión" como lo es la longitud, la latitud o el grosor. Ninguna dimensión mide a las otras: la longitud no mide a la latitud y a la profundidad, ni éstas a ninguna de las otras; ni siquiera cada una está en función de las demás, y la longitud es inde-

pendiente e invariante respecto a la profundidad y la latitud, como ésta respecto de las otras. Pero en cambio —según la Relatividad— cada una de las tres dimensiones de las estructuras materiales son variables del tiempo con que son medidas permaneciendo el tiempo, sin embargo, como variable independiente de ellas. ¿Cómo, pues, va a ser una dimensión más? Las dimensiones están en las cosas y el tiempo está fuera de ellas hasta que el hombre se lo adjudica y entreverá en las cosas. El tiempo va con la presencia, con la "mens" del hombre que mide. No es que la temporalidad ni el tiempo *estén* en la presencia humana, ni en la existencia, sino que al existir, al funcionar el hombre como existencia, produce tiempo y lo quema como el motor, los gases de su combustión. No es el tiempo una categoría o una facultad a priori, como siguen imaginando no pocos físicos de hoy, sino que, al trajinar, el existir como "siendo", produce temporalidad, para la cual toma a las cosas y sus variaciones como hitos referenciales, como toma el viajero las variaciones del paisaje. El tiempo que el hombre pone en lo real no es real ni es ontológico, hasta que lo toma el hombre ya objetivado entre las cosas. Y tan bien lo objetivamos, que el mismo tiempo que pusimos entre ellas lo retiramos en el recuerdo y lo seguimos mirando como si fuera un objeto más. Y como tal, lo observamos y medimos, lo especializamos. Paseando nuestra presencia y nuestra mirada por entre las cosas del mundo, y poniendo comparaciones y medidas con la temporalidad que en él inyectamos, notamos las variaciones y los cambios. No se mide el tiempo por los cambios —como han dicho físicos de mucha nota y filósofos de nota y de noticia—, sino los cambios y las variaciones por el tiempo. Las cosas se mueven, pero sólo el hombre, incluso sin movimiento, mide ese movimiento de las cosas. Ellas, sin el tiempo que las mide, *están* en diversos lugares, por cada instante de tiempo, como dijo, más profundamente que parece, Zenón de Elea. Son ellas mismas con diversos aspectos, estados y apariencias fenoménicas. Pero sin el tiempo con que el hombre las observa y mide, no las reconoceríamos en lugares distintos, ni como cosas distintas ni como las mismas. Es el tiempo el que las *des-id-entifica* para *idem-tificarlas* con distancias entre ellas. Pero ellas no arrastran temporalidad que tome notas de sus variaciones. Por eso hubo que recurrir a la noción de substancia. Se dijo que era la *misma cosa* la que se movía variando, y se *su(b)-puso* algo que permanecía incólume bajo toda variación: la *sub-stancia* o *hypo-khémionon*. Pero para saber que permanece, también hay que inyectar temporalidad, fracciones de tiempos. La sustancia es tan temporal como la variación. Para saber que dos cosas distintas son iguales, hay que recurrir a la "mens", a la presencia existencial del hombre. El ser clásicamente concebido como lo que permanece, se temporaliza en "siendo". Un ser inafectado por el tiempo no es nada para el hombre. Lo que no está siendo ¿cómo se puede decir que es?

Y hay movimientos que el hombre no percibe y la "mens", sin embargo, mide. Con variaciones muy rápidas, los cuerpos nos parecen en reposo; tal ocurre con el batir de las alas de un insecto o el giro veloz de las aspas de una hélice. Y si es lento el variar, como en las manillas de un reloj, tampoco percibimos la variación (y conste que el reloj no marca tiempos sino espacios). En el movimiento de desplazamiento, si la distancia es mucha, el sistema nos parece en reposo; tal ocurre con un móvil en la lejanía o un astro entre otros astros, cuyo movimiento relativo sólo alcanzamos de un modo indirecto y calculado. Y al revés: cualquier objeto en reposo, nos resulta todo movimiento, si lo analizamos finamente. No es pues sólo cosa de percibir o no. Sabemos de movimientos (por ejemplo los de ciertos astros lejanos), en virtud de muchos cálculos, sin que la percepción sensorial, los note. Y por otra parte los movimientos que percibimos no siempre son tales como los percibimos: así, el movimiento del Sol respecto de la Tierra, mientras los de la Tierra no son directamente percibidos. Y es que para percibir un movimiento o variación, tiene el hombre que meter la cuña de su temporalidad, interponerse en los acontecimientos. Si no se puede alcanzar la pureza de la observación física sin la intromisión del observador, es porque toda observación exige temporalidad y presencia humana. Sólo hay variación si el hombre pone y entromete el tiempo, pues la variación no es más que una serie de porciones sin relación entre sí, pero que el hombre relaciona y ata con su presencia y su memoria. La totalidad de variaciones en la unidad de tiempo es la velocidad y la variación de las totalidades, es lo que se llama aceleración o retardamiento.

Meter el tiempo es un modo de distinguir, de desidentificar y aun de individualizar. Sobre la individualización que pueda dar la materia a los seres materiales está la individualización que da el tiempo. En el mismo individuo se da el *otro* con sólo percibirlo o pensarlo en distinto instante de tiempo. En el individuo humano, más que la materia, es el tiempo el que identifica, con los rasgos y detalles que él mismo inventa. Pero es la persona la que genera e identifica los instantes de la temporeidad. La personidad, por medio de la temporalidad, contribuye a identificar individuos. Las categorías de edad, vejez, juventud, ayer, mañana, antigüedad, etc., aparecen en el individuo porque las origina la persona en acción espiritual y presencial. La individuación de los seres naturales, las de la especie si es ser vivo, y el contomo material recortado, si no lo es. En ambos casos interviene la temporalidad que sólo el hombre pone. La multiplicidad en el espacio indica diferencias y acusa distinciones individuales, pero hace falta tiempo para enumerar o contar esas diferencias o enumeraciones. La multiplicidad en el tiempo da sucesividad, pero hace falta algún intervalo como espacialidad, pues el espíritu para temporalizar, necesita *espacialidades* en que apoyarse.

La multiplicidad espacial en la unidad de tiempo es la simultaneidad. La unidad o simultaneidad en el espacio con unidad de tiempo, da el individuo. La unidad de acción, en sucesión de instantes de tiempo, da la persona.

No hay persona en el ser vivo por el mero hecho de ser vivo. El espíritu personifica (como lo hace en las criaturas o personas de arte) sin necesidad de valerse de la *vida biológica*, y conste que no hay redundancia, pues hay vida (la de las personas de arte, la del espíritu en su autoconciencia) que no es biológica. Pero el espíritu sólo alcanza a individualizar encarnándose en lo que vive. Esto hizo pensar que la individualización era cosa de orden material cuando lo que es más brutalmente material (rocas, viento, agua) no individualiza ni se configura por sí solo; precisa de algo que lo limite y configure. La vida, a través de las especies, individualiza, pero no personifica, no da unidades de conciencia. El hombre es individuo y es persona, pero mientras la individuación se ve desde fuera, la persona sólo se percibe desde dentro de cada hombre, y su apunte o conato de individualidad se llama Yo. Este Yo emite radiaciones presenciales que permiten que los demás lo capten como persona, y como otro Yo. Pero ni el Yo ni la conciencia ni la persona se dan en los seres meramente vivos y que, nada más, viven. Vivir, nada más que vivir, no garantiza la presencia de la persona y del Yo.

Los seres meramente vivos no son autores de su vivir sino que se dejan mandar por la vida. En sus hechos, impulsos, hábitos, instintos, *obedecen*, ejecutan, no mandan sobre la vida. También el hombre tiene, en su fisiología, impulsos, movimientos que él ejecuta pero no manda; tal ocurre con las secreciones de sus glándulas, las contracciones y movimientos de sus vísceras y los reflejos de sus nervios. Ni los manda ni los obedece. Pero ¿a quién nos estamos refiriendo? Al Yo personal que está un poco fuera de su individualidad personal. Entre el hombre hay un Yo, y toda la fisiología y gran parte de su psicología queda al margen, a un lado del Yo, interaccionándose con él, pero sin mandarle aunque también sin obedecerle del todo sus mandatos. Lo que hacen sus vísceras, su sangre, no siempre lo hace el Yo, aunque lo hecho y ejecutado quede afectando al Yo y ejerciendo influjos en su ámbito. Pero el Yo es mucho más que la anatomía, la fisiología y aun la psicología de cada uno. La vida que vivo, *mi vida*, es mía y por serlo está por bajo de mi Yo. El Yo no es esa vida que se añade cuando se habla de la anatomía, la fisiología y la psicología individual; tampoco el Yo es vida de especie o de colección, sino lo contrario, parece querer fundar su propia especie o su misma colectividad. Si algo se puede decir de cada Yo, es que no tiene especie ni pertenece a ninguna. Yo no es mi vida, sino mucho más que mi vida. Por de pronto no la obedece y se propone, en cambio, mandarla, aunque tampoco lo logre, por entero, siempre. Pero puedo *querer comer*, tenga o no tenga hambre —y mejor si no la tengo— y puedo parar

mi corazón en el suicidio o dominar mis reflejos mediante un ejercicio adecuado, como los contemplativos hindúes.

Yo soy más y otra entidad que mi vida. ¿Qué o quién es este Yo que soy? ¿En qué forma lo soy si, aunque lo soy viviendo, no es ese vivir el que constituye sustantivamente mi Yo? . . . Lo primero que se suele pensar, o al menos decir, es que ese vivir se hace Yo cuando se hace saber de sí, cuando se convierte en conciencia. Pero aquí, ¿se dice que el Yo es conciencia, saber de sí, o que la conciencia es un Yo doblado, un saber del Yo? Se nota que los términos "conciencia" y "Yo" andan un poco entrelazados y confundidos. Y ello resta claridad, sobre todo si se da a entender que la conciencia y el Yo son solamente vida refleja, doblada sobre sí. Pero sí, como he dicho, la vida nunca alcanza a ser Yo, tampoco llega a ser conciencia por muchas dobladuras y potenciaciones que se le dé en su individuación, por lo mismo que el individuo a fuerza de refinar su individualidad, nunca llega a persona. Ni la conciencia se identifica como un copo de vida cualquiera, ni el Yo es, sin más, una conciencia, entendida ésta como apercepción y fuente de intencionalidad deliberada. Sin Yo ni conciencia, hay vida en el ser vivo. Sin conciencia hay Yo que actúa en el mundo del subconciente y en el sobreconciente. Lo que no hay es conciencia sin Yo. Y sin Yo, pero con conciencia plena de sí, hay Espíritu, si bien no hay *espíritu* sin encarnar; y con la encarnación aparece la conciencia y con la conciencia o sin la conciencia, el Yo. El espíritu está más allá del Yo y de la conciencia, pero al encarnarse, como decía, se hace conciencia y también se constituye en Yo, con conciencia o sin ella. La vida está más acá de la conciencia, del Yo y del Espíritu. Hasta en el hombre hay muchos momentos de vida sin conciencia y sin Yo, aunque no totalmente sin espíritu encarnado en él y para constituirlo. Lo mismo en la conmoción cerebral que en el sueño (hipnótico, no onírico) el espíritu vigila y actúa, aunque no haya conciencia ni Yo conciente, pero el Yo de algún modo persiste actuando y actual. Al decir "soy Yo quien duermo", no digo que vivo y duermo *sin Yo*, sino que el Yo mismo decae en su vigilia, pero vigila y no se extingue. Al dormir, pienso, actúo, imagino, fantaseo, sentimentalizo; tengo el Yo más o menos anárquico de mi conciencia, pero no tengo conciencia de mi Yo, o la tengo vaga y diluida, cuando no tergiversada. Hay Yo, pero no hay conciencia aparte. Tampoco la hay en la sobreconciencia, en el rapto inspirador del místico, del poeta, del artista; ni la hay en el hombre enfurecido que se *altera* y se *enajena*. No hay, en esos casos, conciencia nítida de sí, pero ¿quién es el que habla, piensa, actúa y se enajena? No es la mera vida ni es la conciencia, pues ya decimos que no la hay. Es el Yo, algo, alguien, que es y actúa más allá de mi vida y de toda vida a diferencia del alma que es espíritu individualizado en hombre. Y este Yo no es sino una radiación presencial de

Espíritu, que, al hacerse espíritu humano, al encarnarse en hombre, toma conciencia de sí, pero que, sin esa conciencia de sí, no deja de ser espíritu y aun Yo, pues se hace Yo por bajo y por encima de la conciencia.

Ni el Yo es meramente vida, ni la vida por sí sola se constituye en Yo. Tampoco Yo es siempre igual a conciencia. Este se presenta como una reflexión de la vida sobre sí, pero la vida sólo puede doblarse y recaer sobre sí, gracias al espíritu que la informa. Y la conciencia es capaz de unificar porque *alguien* la sujeta, unifica y preside. El Yo no siempre es consciente. No neguemos al Yo porque se nos trasponga a la conciencia. No hay conciencia sin un Yo que unifique y sujete, pero el Yo puede ser inconsciente o presentar diversas formas y contenidos de conciencia. Y esto es posible porque el espíritu es como un Yo presencial universal. La vida en el hombre se hace conciencia y se hace Yo porque viene trasumida de presencia del Espíritu. Cuando —en el niño por ejemplo— todavía no es conciencia de sí ya es un Yo presencial, una participación en lo humano y por tanto en lo divino de toda presencia y cuando aun no es un Yo singular y consciente ya es algún resplandor de luz increada y presencial que le llega del espíritu. Así el niño en quien todavía no hay conciencia, hay un Yo en amanecer, resplandor impersonal todavía del espíritu como presencia. Poco a poco se constituye en Yo y en conciencia de sí. No ha entrado apenas en la temporalidad humana y ya se notan en el niño resplandores de lo eterno. Viene al mundo con trascendencia del Espíritu. De ahí la reminiscencia, la melancolía metafísica que trae todo hombre al mundo. Y así es posible que desde su singularidad insulada en lo corporal pueda experimentar la universalidad y la eternidad, sin saber cómo. Y así es posible también la transmisión cultural de unos a otros hombres, y el reconocimiento o *anagnórisis* de ellos entre sí gracias a la contraseña secreta de la presencia del espíritu.

Esa contraseña o consigna que identifica, que da a conocer a unos hombres con otros es el Yo. Al pensar y sentirse Yo cada hombre se siente distinto de los demás, se siente *otro* que los demás, pero también se siente comunitario, en comunión o en comunidad de lo espiritual y presencial que trasciende a toda individualidad humana. El individuo no es individuo por inmersión en una individualidad genérica o universal, sino al revés, por retraerse cada uno, distinguiéndose y aun diferenciándose de los demás individuos. Pero la persona es persona por traer su singularidad de un fondo de comunidad en la presencia espiritual. Por ser el hombre individuo, a la vez que persona, tiene conciencia de sí y constituye un Yo. La persona le da la comunidad básica en el espíritu; la individuación le da la conciencia distinta de ser *otro*. Al decir "yo", nos experimentamos distintos y nos sentimos comunizados por la raíz; nos sentimos a la vez Yo y otro. Este "otro" no es "otro Yo" sino el mismo Yo nuestro, pero siendo a la vez *otro*: es nuestro "Yo

otro". Y así, la otroriedad primera del hombre le hace distinguir, le permite distinguirse a sí mismo de todo *otro*, y sentirse *otro*, no sólo respecto de ellos, sino incluso dentro de sí. Es respecto de los demás, más *otro*, no cuanto más lejos y distinto (que ello indicaría su individualidad) sino cuanto más desalejado y próximo a ellos, pues lo que entonces pierde en individualidad distinta lo gana en personabilidad común. Su otroriedad respecto de las cosas, respecto de lo extraño, aumenta con la lejanía. La otroriedad de lo ajeno, con los demás hombres, aumenta con la proximidad. Cuanto más nos aproximamos a los demás, más *otros* nos son, y esa otroriedad quiere decir comunión. Un hombre socialmente muy lejano o desconocido y remoto, nos parece un *extraño*, porque lo sentimos sin proximidad. Nunca tenemos la conciencia de ser otro Yo, ni nos sentimos nunca el Yo de otra conciencia ajena, pero tenemos la conciencia de ser Yo y a la vez ser otro, solo que no solamente *Otro-yo*, sino también para nosotros mismos, ser "Yo-Otro". Y todo esto es debido a la presencia. Para la presencia no hay otroriedad como no hay espacio; ni tampoco tiempo físico. La presencia distingue a los seres naturales de los que no lo son. Sólo el hombre por ser extra o sobre-natural, es presencia. La presencia no considera a la presencia de otro hombre como "otra", aunque lo considere como *otro* individuo.

Para la presencia no hay espacio ni tiempo físico. Al presenciar todo está en actualidad, en plenitud, y todo está en presente. La mirada física se vale de lo espacial, por medio de los ojos, y los objetos son más distintos y detallados al presentar más o menos luz y más o menos tamaño. Pero, para el presenciar del espíritu no hay tamaños ni graduaciones de luz, no hay espacio ni tiempos físicos, pues lo que se presencia está siendo en presente no con más o menos ser, no con más o menos tamaño por el espacio, ni más o menos presente por la acción del tiempo que está pasando. Una vez más: en el presenciar como acto existencial, como disparo mental, no hay tiempo ni espacio físicos u objetivos. Pero para aclarar así: en el presenciar se da lo temporal e incluso lo funda, pues *da a luz el presente*, pero es tiempo existencial, presencial, no objetivo ni físico. El amor con que una persona presencia a otra, ¿conoce tiempo ni espacios físicos?; con la ausencia ¿no sigue siendo el amado presente? El libro en que habla el autor al lector, ¿en qué tiempo ni en qué espacio le habla? Lo mismo puede decirse de la expresión del artista en la obra de arte. En un disco fonográfico habla una persona que ya murió hace años; ¿cuál es el espacio y el tiempo en que habla ese disco al cual estamos escuchando en presente y sin lugar concreto para el que habla? ¿No sigue actuando su presencia humana aún después de muerto? Sin embargo, el libro, la obra de arte y el disco son presenciados por mí con un tiempo mío existencial, no objetivo.

Es que la *pre-ciencia* está más allá del tiempo, del espacio y del ser. Por

eso es *pre-encia* y actúa desde un "pre", no ubicable ni temporal. Antes que comunidad en el ser, los hombres —como personas— somos comunidad, somos personas en la presencia, en la co-presencia. Nuestra vera ontología es pre-ontología, porque actuamos desde un "pre" que nos basa y fundamenta. De la co-presencia, nos llega un resplandor y un ímpetu comunes que nos hacen reconocernos los hombres unos a otros, y mentalizar ese fondo común como ser, encontrándolo por todas partes. Pero las cosas no son hasta que el hombre las ilumina en su onticidad; sólo el hombre está en el ser, o mejor en el pre-ser de la presencia. También Heidegger ha afirmado que el ser hay que buscarlo en el hombre, y, por iluminación suya, en las cosas. Es muy antigua y certera doctrina agustiniana. Las cosas al ser presentadas por el hombre, quedan ontologizadas porque quedan vestidas de ser. Sólo el hombre *es* y alcanza a ser, pero no ser en infinitivo sino en gerundio, ser en gestión o administración que es lo que quiere decir "gerundio". No viene desde el ser sino que va a él, tratando de alcanzar cada hombre el suyo, el que viene previsto en su vocación, buscando o barruntando desde el "pre" originario, desde la pre-encia. No trae tiempo ni espacio. El espacio lo encuentra ahí, en las cosas (no hay espacio vacío); el tiempo lo pone la presencia misma con el "siendo". Como dice Agustín: "El tiempo es hecho con las cosas, no las cosas en el tiempo". Las cosas fueron hechas sin temporalidad de ellas. Luego vino el hombre y se la puso. Y la temporalidad la sacó el hombre de su propio siendo. Viene de la eternidad y proyecta lo que es: temporalidad, por eso, según Platón "El tiempo es la imagen móvil de la eternidad". Yo me experimento ser Yo, en presente, ahora, en este instante. Y luego, días o meses después, me siento ser yo, y precisamente ser yo mismo, el mismo Yo de antes. El hecho debiera sorprendernos. Resulta que el mismo Yo lo noto permanecer en mí y cambiar. Me siento permanentemente el mismo Yo. Pero también en cada instante y continuamente me siento *otro*. En las filosofías más clásicas se resolvió el problema diciendo que permanece algo que es sustancial, y varía algo que es accidental, fenoménica, y sujeto a tiempo, pues la sustancia está más allá de lo temporal. El tiempo pasa, pero no por la sustancia ni por lo que permanece de las cosas, sino que pasa sólo por lo cortical, aparential y accidental. Pero aparte que hay sustancias que parecen haber perecido (especies extintas, seres que desaparecieron del mundo del hombre) resulta que ahí se habla del tiempo como otra sustancia independiente de la que permanece en las cosas, y como tal sustancia ésta también *permanece*. Bueno, permanece y sin embargo varía hasta no parecernos dos tiempos distintos; parece que varía sustancialmente. Pero aquellas filosofías clásicas lo que decían que es lo que permanece de las cosas es su sustancia, lo que sub-está, o está debajo de las variaciones. Pero el tiempo ¿qué sustancia va a resguardar de las variaciones que produce él mismo? Diciendo

que el tiempo es algo que pasa sobre las cosas, algo aligero y andarín, decimos algo no cierto, y que vale sólo en el concepto. Y todo concepto es como falsa sustancia externa a las cosas, pues aunque éstas caduquen, el concepto permanece.

Pero al aplicar el tiempo al Yo parece que decimos que el Yo y el tiempo son dos sustancias extrañas entre sí que se frotan y unas veces se conjugan y otras no, pues los seres vivos parece que se impregnan de tiempo en sus tejidos y envejecen, transidos de temporalidad, mientras los seres no vivos no envejecen nunca, y no vamos a decir por eso que son eternos o intemporales. En cuanto al Yo, hay en él y por él, memoria, recuerdo, evocación, melancolía, pero ¿diremos que pasa el tiempo por él, siendo el Yo el que parece segregar el tiempo? ... el Yo es Yo porque está siendo y temporalizando; está siendo el mismo y a la vez se siente estar siendo otro. Y parece que esta otroidad no nace del Yo porque este Yo *pase* y deje de serlo, sino porque, a la vez que permanece, cambia, afectándose, dejándose influir del tiempo, de modo que está siendo Yo, el Yo permanente, y está siendo a la vez, *otro*; y no otro yo como un Yo *distinto* del anterior, sino el mismo Yo, pero Otro, porque "el mismo" quiere decir "idem", esto es, un Yo y otro Yo que, comparados, resultan iguales, *el mismo Yo con su otroidad*. Y así, puedo decir que Yo soy "el mismo" Yo, es decir, Yo, sí, pero *otro igual o el mismo* que Yo. Y como ese Yo brota del "siendo" existencial, en el cual *me siento el mismo* y me siento otro, en vez de decir que el tiempo me hace permanecer y cambiar, puedo decir que es mi Yo (siendo Yo y siendo Otro) el que origina el *sucedendo* de lo temporal, pues *siendo Yo, me estoy siendo*, haciéndome temporalizar, y sucediéndome a mí mismo, ya que soy Yo y Otro, o lo que es igual: soy Yo-otro, pero no otro-Yo distinto del que soy, sino el mismo Yo pero Otro. Y así, *siéndome*, sucediéndome, origino mi propia temporalidad que, luego, lanzada, proyectada sobre las cosas, las baña de un tiempo ya objetivo, con el que mido los acontecimientos y los fenómenos, y el *concepto de tiempo* que no es tiempo abstraído sino concepto de lo temporal congelado y sin temporalidad. Y esa temporalidad que es el Yo y el Yo proyecta sobre el mundo —pero que no lo origina el Yo sino el siendo— se abre por la apercepción en conciencia de cosas y en autoconciencia. Y más allá de mi Yo siendo una como Yoidad más amplia en que mi Yo se baña y por la cual presencia. No siento mi yo como algo aislado y singular, *más que socialmente*, es decir, frente a otros individuos a los que concibo como Yoes, pero, existencial y metafísicamente, mi Yo lo siento sumergido en comunidad, en un magma cálido y vitalísimo de yoidad, una yoidad general que sólo es aplicable a personas, no a cosas. Y sé que ésas son personas por su resplandor presencial y su aptitud y su vocación para presenciarme a mí. Me siento Yo, no como un islote, que es el Yo social de lo

individual, sino como sumergido en una atmósfera, en una esencia de presencialidad en una co-presencia, dentro de la cual presencio y soy presenciado con actitud y poderes iguales a los míos. No es que sea Yo con otros Yos a los que me llevo desde fuera, sino que ellos y Yo nos presenciamos mutuamente porque estamos sumergidos en una misma yoidad copresencial, la cual no es un concepto abstracto como la equinidad del caballo o la felinidad del león, sino que es una realidad ultrafísica experimentada por todo Yo.

Pero no se crea que esa yoidad copresencial universal de lo humano, es Dios, sino la virtud o ímpetu presencial que de Dios viene, pero Dios no es ningún Yo aunque es la pre-presencia de toda persona. Esta yoidad es la co-presencia humana porque desde ella, dentro de ella, todas las personas pueden presenciar y presencian. Y con una co-presencia que está más allá de la realidad social e individual, más allá de cotaneidad y contemporaneidad, pues nos presenciamos unos a otros, en el pasado, en el futuro, y más allá del pasado y del futuro personal de cada uno. Por la copresencia el Yo experimenta más de sí, trascendiendo su propio Yo, como si mirara desde la yoidad humana, desde más allá de lo temporal, desde lo eterno. Se hace así inteligible que el Yo tenga más de una conciencia, y que persista el Yo más allá de toda conciencia suya, y se haga conciencia de lo inconsciente de este modo; lo que me es inconsciente sé que me es inconsciente, y tomo por tanto conciencia de lo que me lo es. El mundo de mis sueños me es inconsciente, pero tomo conciencia de que me lo es. También el poeta toma conciencia de lo que no sabe, que sabe, y sin embargo dice y expresa. Se ve que para llegar a ser quien soy, se abrieron rutas y posibilidades que me han constituido en conciencia de mí y de las cosas que conmigo se relacionan. Y así ha brotado mi Yo. Y ese Yo ha brotado en la temporalidad, pues esas vías o rutas se abrieron porque Alguien me sembró en eternidad y me abrí florealmente como conciencia y Yo presencial en el tiempo. Y a lo largo de la temporalidad humana quedarán sembradas mis semillas y las rutas de mi Yo en mis hijos o en los que hayan de recoger mi mensaje, que nunca se perderá, pues los otros hombres recogen mi presencia en su Yo y la multiplican con su presencia y su propia semilla.

El autor agradece el patrocinio de la American Philosophical Society, para realizar parte de las investigaciones sobre el presente artículo.

LA SIGNIFICACIÓN DEL FRAGMENTO DE ARTE MEDICA * DE LOCKE

Dr. PATRICK ROMANELL
Universidad de Oklahoma
Norman, Oklahoma, E.U.A.

JOHN LOCKE (1632-1704) HA SIDO TRADICIONALMENTE llamado en filosofía como "empirista", sin embargo, esta etiqueta no vale estrictamente en cuanto al "Padre del Empirismo Británico". Atendiendo a que si bien Locke es completamente un empirista en lo que se refiere a las fuentes de todo conocimiento humano, no es un empirista acabado en lo que toca a las pruebas de su validez. De hecho, Locke es intuicionista en lo tocante a la prueba de su propia existencia y un racionalista en lo que concierne a probar la existencia de Dios, las verdades de las matemáticas y de la ética. En otras palabras, y ciertamente irónico, Locke es un no-empirista en cuanto a la lógica de aquellas cosas que más cuentan en la vida, a saber las no-físicas.

Desde luego, es cierto que él aplica la prueba empírica de la experiencia y de la observación a las cuestiones de hecho, pero si así lo verifica, es solamente porque cree que no tenemos nada mejor para orientarnos cuando se trata de establecer la verdad de tales cuestiones. Brevemente, es posible decir que el hecho de que Locke sea un empirista, de acuerdo con la lógica de la ciencia natural, esto no lo hace automáticamente un empirista en la lógica de cualquier otra cosa.

Desgraciadamente, no poca confusión ha habido en discusiones acerca de la teoría del conocimiento de Locke, y con tristeza es necesario admitir que

* El fragmento del manuscrito de LOCKE, *De Arte Medica*, 1669, está conservado entre la documentación Shaftesbury en la Oficina del Archivo Público de Londres (P.R.O. 30/24/47/ No. 2, fols. 38-47). De las tres impresiones existentes del M.S., por conveniencia estamos usando la versión modernizada de H. R. FOX BOURNE, *The Life of John Locke*, vol. I (Londres, Henry S. King & Co., 1876), pp. 222-227. A menos que se especifique, todas las citas están tomadas de esta edición.