

Fenomenología de la percepción Merleau-Ponty

Pero **la fenomenología** es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su “facticidad”. Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo, además una filosofía para la cual el mundo siempre “está ahí”, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía ser una “ciencia exacta”, pero también, una **recensión del espacio, el tiempo, el mundo “vividos”**. **Es un ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma.**

(p 7)

[Cfr. *relación con los EE. Un partir de la experiencia y recobrar ese ‘contacto ingenuo’ con el mundo: **Aplicación de sentidos.**] **Definición de Fenomenología***

El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste. (pp 9-10)

[El *planteamiento de Ignacio ¿no tendría que ver con todo esto? Cfr. **Aplicación de sentidos y la misma indiferencia, ¿no tendría este trasfondo?***

La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, no para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La **percepción** no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, **es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen.** (p 10)

[Cfr. ***Aplicación de sentidos.***] **La percepción como trasfondo de todos nuestros actos.**

La verdad no “habita” únicamente al hombre “interior”; mejor aún, no hay hombre interior, **el hombre está en el mundo**, es en el mundo que se conoce. Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino **un sujeto brindado al mundo.** (pp 10-11)

[En *realidad esto vendría a ser la **Contemplación para alcanzar amor: el que realmente podamos llegar a ser sujetos brindados al mundo, a la realidad, y no encerrarnos en nuestro “espacio interior”.***]

Es por ser de cabo a rabo relación con el mundo que la única manera que tenemos de advertirlo es suspender este movimiento, negarle nuestra complicidad (contemplantarlo ohne mitzumachen, dice Husserl a menudo), o ponerlo fuera de juego... La mejor fórmula de la reducción es, sin duda, la que diera Eugen Fink, el adjunto de Husserl, cuando hablaba de un “asombro” ante el mundo. ...Husserl reprocha a la filosofía kantiana el ser una filosofía “mundana” porque utiliza nuestra relación con el mundo, motor de la deducción trascendental, y hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de **asombrarse y concebir al sujeto como trascendencia... para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo.** (p 13)

[Relación de esto con la **Contemplación** (¿y quizás con la **indiferencia**?). Desde la fe, en vez de “surgir inmotivado” diríamos surgir “gratuito”.]

La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa... Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (porque, como dice Husserl, sich sinströmen), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento... la reflexión radical es la consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final... La reducción fenomenológica es (la fórmula) de una filosofía existencial. (pp 13-14)

[Cfr. relación de todo esto con la **contemplación** en Ignacio. Es curioso que “el sacar algún provecho” parece entroncarlo Ignacio con la **contemplación** a través del ‘**reflectir**’ que no parece identificarse con lo que entenderíamos por reflexión: ‘**discurrir en particular con el entendimiento**’ EE 50]

Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes... En el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno el cual se organizan los actos de denominación y expresión. (p 15)

[Cfr. **contemplación**.]

Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que este es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho, antes de toda tematización, para nosotros... La reducción eidética es... la resolución consistente en hacer aparecer el mundo tal como es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la consciencia. (p 15)

[Cfr. **contemplación**.]

El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable... El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real. (p 16)

[Cfr. **contemplación** y su posible relación con la **indiferencia**.]

... la percepción interior es imposible sin la percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos se anticipa a la consciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como consciencia... De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto – de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablará la **Crítica de la razón pura**- y la intencionalidad operante (fungierende Intentionalität), la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieran ser la traducción en un lenguaje exacto. (p 17)

[Cfr. **contemplación**.]

En un acontecimiento considerado de cerca, en el momento de ser vivido, todo parece moverse al azar: la ambición de fulano, aquel encuentro favorable, una circunstancia local, parecen haber sido decisivas. Pero los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación humana, un acontecimiento de contornos definidos y del que se puede hablar. ¿Hay

que entender la historia a partir de la ideología, o a partir de la política, o a partir de la religión, o a partir de la economía? ¿Habrá que entender una doctrina por su contenido manifiesto o por la psicología del autor y los acontecimientos de su vida? **Es preciso comprender de todas las maneras a la vez; todo tiene un sentido, bajo todas las relaciones encontramos siempre la misma estructura de ser. Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explica en cada perspectiva. Es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos ni de su “cabeza” ni de sus “pies”, sino de su cuerpo.** (p 18)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor. Quizás el ‘enteramente reconociendo’ tendría que ver con toda esta visión, pero desde la fe, desde una nueva sensibilidad.*]

Hay, como dice Husserl, una “génesis del sentido” (Sinngensis), que nos enseña sola, en último análisis, lo que la doctrina “quiera decir”. (p 19)

[*Este sentido dinámico es fundamental para Ignacio. Cfr. “el proceso de los pecados” EE 56.*]

... no hay accidentes puros ni en la existencia ni en la coexistencia, porque tanto una como otra asimilan los azares para convertirlos en razón. Finalmente así como la historia es indivisible en el presente, también lo es en la sucesión... **Por estar en el mundo estamos condenados al sentido;** y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia. (p 19)

[*¿Podría ser este el sentido de la ‘voluntad de Dios’ en los EE, pero como es natural vivenciado desde la fe?*]

El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el lenguaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias...(p 19)

[*Ignacio siempre remite a la experiencia.*]

El mundo y la razón no constituyen un problema; digamos, si se quiere, que **son misteriosos, pero este misterio los define;** en modo alguno cabría disipar este misterio con alguna “solución”, está más acá de las soluciones. **La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo,** y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta “profundidad” como un tratado de filosofía. **Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifique ejerciéndose.** (p 20)

[*Cfr. todo el sentido y la dinámica de los EE.*]

Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque **la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón.** Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, no es ni casualidad ni impostura. La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valery o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de consciencia, con la misma voluntad de captar el sentido

del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno. (pp 20-22)

[‘... y con la tarea de los *EE*’, podríamos nosotros agregar, siempre partiendo desde la vivencia de fe.]

La sensación pura será la vivencia de un “choque” indiferenciado, instantáneo, puntual. No es necesario mostrar por estar los autores de acuerdo, que esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia, y que las percepciones de hecho más simples que conocemos, en animales como el mono y la gallina, tienen por objeto, no unos términos absolutos, sino unas relaciones. (p 25)

[*Cfr. Aplicación de sentidos.*]

La percepción la hacemos con lo percibido. Y como lo percibido no es evidentemente accesible más que a través de la percepción, acabamos sin comprender ni el uno ni la otra. Estamos cogidos en el mundo y no conseguimos desligarnos del mismo para pasar a la consciencia del mundo. De hacerlo, veríamos que la cualidad nunca es inmediatamente experimentada y que toda consciencia es consciencia del algo. (p 27)

[*Cfr. Aplicación de sentidos: el ‘pasar de los cinco sentidos’.*]

(*Cfr. hipótesis de una conexión constante entre el estímulo y la percepción elemental que se contradice con los datos de la consciencia*) (p 29)

[*Cfr. interacción entre los sentidos y los otros tres elementos que aparecen en el primer modo de orar.*]

(Por lo tanto)... se acepta que “los procesos sensoriales son inaccesibles a unas influencias centrales”. En tal caso, lo “sensible” no puede definirse ya como efecto inmediato de un estímulo exterior. (p 30)

[*Cfr. Primer modo de orar.*]

Un análisis más exacto descubre que estas dos clases de funciones (psíquicas: la “elemental” y la “superior”) se entrecruzan. Lo elemental ya no es aquello que, mediante adición, constituirá el todo, como tampoco es una simple ocasión para el todo de constituirse. El acontecimiento elemental está ya revestido de un sentido, y la función superior sólo realizará un modo de existencia más integrado o una adaptación más válida, utilizando y sublimando las operaciones subordinadas. (p 31)

[*Cfr. primer modo de orar.*]

Antes de toda aportación de la memoria, lo que se ve en aquel momento debe organizarse de forma que me ofrezca un cuadro en donde yo pueda reconocer mis experiencias anteriores. De este modo el recurso a los recuerdos presupone aquello que, supuestamente, explica: la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido en el caos sensible. (pp 41-42)

[*Problema de la memoria.*]

Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de complementarlas: es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación alguna de los recuerdos. Recordar no es poner de nuevo bajo la mirada de la consciencia un cuadro del pasado subsistente en sí, es penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar progresivamente sus perspectivas encapsuladas hasta que las experiencias que aquel resume sean cual vividas nuevamente en su situación temporal. Percibir es recordar. (p 44)

[*Cfr. problema de la memoria y de la percepción.*]

Los átomos del físico siempre parecerán más reales que la figura histórica y cualitativa de este mundo, los procesos físico-químicos más reales que las formas orgánicas..., mientras se querrá construir la figura de este mundo, la vida, la percepción, el espíritu, en vez de reconocer, como fuente próxima e instancia última de nuestros conocimientos al respecto, la experiencia que de ellos tenemos. (p 45)

[*Cfr. el remitirnos a nuestra experiencia de Ignacio y el método de Jesús de las parábolas.*]
Fe y sentido: remitir a la experiencia.

„, para el empirismo los objetos “culturales” y los rostros deben su fisionomía, su poder mágico, a unas transferencias y a unas proyecciones de recuerdos; el mundo humano sólo tiene sentido por accidente. Nada hay en el aspecto sensible de un paisaje, de un objeto o de un cuerpo, que lo predestine a tener un aire “alegre” o “triste”, “vivaracho” o “apagado”, “elegante” o “grosero”. Al definir una vez más lo que percibimos por las propiedades físicas o químicas de los estímulos que pueden afectar a nuestros aparatos sensoriales, el empirismo excluye de la percepción aquella ira o aquel dolor que, sin embargo yo puedo leer en un rostro, aquella religión cuya esencia no dejo de captar en la vacilación o la reticencia, aquella ciudad cuya estructura, no obstante, conozco en la actitud de sus habitantes o en el estilo de un monumento. No puede haber un espíritu objetivo... (pp 45-46)

[*Cfr. contemplación.*]

La percepción, así empobrecida (por el empirismo), se convierte en una pura operación de conocimiento, una grabación progresiva de unas cualidades y de su desarrollo más habitual, y el sujeto perceptor se encuentra frente al mundo como el sabio frente a sus experiencias. Si, por el contrario, admitimos que todas estas “proyecciones”, todas estas “asociaciones”, todas estas “transferencias”, se fundan en algún carácter intrínseco del objeto, el “mundo humano” deja de ser una metáfora para volver a ser lo que en efecto es, el medio y como la patria de nuestros pensamientos. El sujeto preceptor deja de ser un sujeto pensante “acósmico” y la acción, el sentimiento, la voluntad, siguen por explorar como unas maneras originales de plantear un objeto, porque “un objeto se revela atractivo o repelente, antes de revelarse negro o azul, circular o cuadrado”. (p 46)

[*En este sentido habría que explicar esa sensibilización que los EE buscan: el descubrir ese “carácter intrínseco” de la realidad. ‘No el mucho saber harta y satisface el alma...’ EE 2. Cfr. contemplación para alcanzar amor.*] **Alcance del sentido: no es algo que proyecto sino que descubro.**

Tendremos, pues, que redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico... Si abandonamos el postulado empirista de la prioridad de los contenidos, estamos en libertad para reconocer el modo de existencia singular del objeto que está detrás de nosotros. No es que el niño histérico que se vuelve “para ver si el mundo está aún detrás suyo” esté falto de imágenes, lo que ocurre es que el mundo percibido perdió para él la estructura original que hace que los aspectos ocultos sean para el hombre normal, tan ciertos como los aspectos visibles. (p 47)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor.*] **El sentido**

(**Empirismo e intelectualismo**) Uno y otro toman por objeto de análisis el mundo objetivo que no es primero ni según el tiempo ni según su sentido: uno y otro son incapaces de expresar la manera particular como constituye su objeto la consciencia perceptiva. Los dos mantienen sus distancias respecto de la percepción en lugar de adherirse a la misma. (p 48)

[*Cfr. contemplación.*]

Lo que le faltaba al empirismo era la conexión interna del objeto y del acto que este pone en marcha. Lo que le falta al intelectualismo es la contingencia de las ocasiones del pensar. En el primer caso la consciencia es demasiado pobre, en el segundo, demasiado rica, para que fenómeno alguno pueda solicitarla. El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber aquello que buscamos, pues de otro modo no lo buscaríamos. Ambos concuerdan en que ni el uno ni el otro captan la consciencia en acto de aprehender, no toman en cuenta esta ignorancia circunscrita, esta intención aún “vacía”, pero ya determinada, que es la atención... Pese a las intenciones del intelectualismo, ambas doctrinas tienen pues en común esta idea de que la atención no crea nada, como sea que tanto un mundo de impresiones en sí como un universo de pensamiento determinante se sustraen, por igual, a la acción del espíritu. (p 50)

[*Cfr. contemplación que vendría a ser este sentido de la atención entre el intelectualismo y el empirismo. ‘Como si presente me hallase...’ EE 114*]

La primera operación de la atención es, pues, la de crearse un campo, perceptivo o mental, que uno pueda “dominar” (*Ueberschauen*), en el que unos movimientos del órgano explorador, las evoluciones del pensamiento, sean posibles sin que la consciencia pierda sucesivamente sus adquisiciones y se pierda a sí misma en las transformaciones por ella provocadas. (p 51)

[*¿Tendría esto algo que ver con la composición de lugar?*]

Prestar atención, no es únicamente clarificar más unos datos preexistentes, es realizar en los mismos una nueva articulación a base de tomarlos por *figuras*. Estos datos no están preformados más que como *horizontes*. Constituyen en verdad nuevas regiones del mundo total... Así la atención no es ni una asociación de imágenes, ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ella es maestro de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado. [...] Este paso de lo indeterminado a lo determinado, esta prosecución, a cada instante, de su propia historia en la unidad de un sentido nuevo, es el mismísimo pensamiento. “La obra del espíritu solamente existe en acto”. (p 52)

[*¿No podría enmarcarse este sentido de la atención en toda la dinámica de el primer modo de orar?*]

Hay que poner la consciencia en presencia de su vida irrefleja en las cosas y despertarla a su propia historia que estaba olvidando, ahí el verdadero papel de la reflexión filosófica, y así es como se llega a una teoría cierta de la atención. [*Cfr. contemplación.*]

Como tengo dos ojos, tendría que ver el objeto doble, y si no percibo más que uno es porque, con el auxilio de las dos imágenes, construyo la idea de un objeto único a distancia. La percepción deviene una “interpretación” de los signos que la sensibilidad va proporcionando en conformidad con los estímulos corporales, una “hipótesis que el espíritu hace para “explicarse sus impresiones”. (p 55)

[*Cfr. dinámica del primer modo de orar.*]

La experiencia ordinaria establece una diferencia muy clara entre el sentir y el juicio. Según ella, el juicio es una toma de posición, se ordena a conocer algo que sea válido para mí en todos los momentos de mi vida y para los demás espíritus existentes o posibles: sentir por lo contrario, es remitirse a la apariencia sin querer poseerla y saber su verdad. (p 56)

[*¿Posible relación del juicio con el dinamismo de la **elección**? ¿Y del sentir con la **contemplación**?]*

... juzgar no es percibir. Pero la alternativa de la sensación y del juicio obliga a decir que el cambio de la figura, al no depender de un cambio de “elementos sensibles” que, como los estímulos, se mantengan constantes, sólo puede depender de un cambio de interpretación y que “la concepción del espíritu modifica la percepción misma”, “la apariencia toma forma y sentido en la dirección imperativa” (**commendement**). Pues bien, si vemos aquello que juzgamos, ¿cómo distinguir la verdadera percepción de la falsa? ¿Cómo se dirá, después de esto, que el alucinado o el loco “creen ver lo que en absoluto ven”? Si se responde que el hombre sano solamente juzga a partir de unos signos suficientes y sobre una materia plena, será porque hay una diferencia entre el juicio motivado de la percepción verdadera y el juicio hueco de la percepción falsa; y como la diferencia no estriba en la forma, **percibir en el sentido pleno de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio**. Así pues el fenómeno de la percepción verdadera ofrece una significación inherente en los signos, de los cuales el juicio no es más que expresión facultativa. (p 56)

[*Importancia por tanto de la **aplicación de sentidos**.] **Sentido inmanente en lo sensible***

Aquí hay, más allá de las relaciones objetivas, una sintaxis perceptiva que se articula según sus propias leyes: la ruptura de las relaciones antiguas y el establecimiento de unas relaciones nuevas, el juicio, no expresan sino el resultado de esta operación profunda el que son una constatación final... Ahora bien, aquí los datos del problema no son anteriores a su solución, y **la percepción es precisamente este acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula –no solamente descubre el sentido que **estos tienen** sino que **hace, además, que tengan un sentido****. (p 58)

[*Cfr. importancia de la **aplicación de sentidos**.] **Descubrir el sentido que tienen los datos y hacer que tengan sentido***

La pura sensación, definida por la acción de los estímulos sobre nuestro cuerpo, es el “efecto último” del conocimiento, en particular el conocimiento científico, y es gracias a una ilusión, por otro lado natural, que la colocamos al principio y la creemos anterior al conocimiento. (p 59)

[*Esto supone una prioridad de la **contemplación**.]*

La toma de consciencia intelectual no llega hasta este espesor viviente de la percepción porque lo que busca son las condiciones que la posibilitan o sin las cuales no existiría, en vez de revelar la operación que la actualiza o por la que se constituye. En la percepción efectiva, y tomada en estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y su significación ni siquiera idealmente son separables. Un objeto es un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican una a otra según una lógica real que la ciencia tiene por función explicitar y cuyo análisis está muy lejos de haber acabado. (p 60)

[*Sentido de la **contemplación** = “el espesor viviente de la percepción” = ¿la presencia? Es curioso que la **aplicación de sentidos** viene después de la **contemplación**.]*

Al arrojar me en el mundo de las cosas, la actitud natural me da la seguridad de captar una “realidad” más allá de las apariencias, la “verdad” más allá de la ilusión. (p 61)

[*Cfr. **contemplación**. ‘Cuanto más se aparta la criatura racional de las cosas materiales, su entendimiento se hace más estable en lo que aprehende verdadero o falso, y a tales personas interviene muchas veces... tomar cosas dubias y aun falsas por verísimas’ **Carta a Fco de***

Borja, nº 41 ‘*Quien poco determina, poco entiende y menos ayuda*’ **Carta a Teresas Rejadell, nº 6**]

Pues bien, **sí hay un acto humano que de una vez atraviesa todas las dudas posibles para instalarse en plena verdad: este acto es la percepción**, en el sentido amplio de conocimiento de existencias. (p 62)

[*Cfr. contemplación.*]

Quizá no hayamos comprendido aún la verdadera función del juicio en la percepción. El análisis del pedazo de cera diría, no que tras la naturaleza se halla oculta la razón, sino que la razón está arraigada en la naturaleza; la “inspección del espíritu” no sería el concepto que baja a la naturaleza, sino la naturaleza que se eleva hasta el concepto. **La percepción es un juicio, mas un juicio que ignora sus razones**; esto equivale a decir que el objeto percibido se da como totalidad como unidad antes de que hayamos captado su ley inteligible... (p 63)

[*Cfr. contemplación. ¿Zubiri?*]

El “juicio natural” no es otra cosa que el fenómeno de la pasividad. (p 64)

[*Cfr. contemplación.*]

... cuando contemplo un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar ante mí sus riquezas, deja entonces de ser una alusión a un tipo general, y advierto que cada percepción, y no únicamente la del espectáculo que por primera vez descubro, recomienza por su cuenta el nacimiento de la inteligencia y tiene algo de invención genial: para que yo pueda reconocer al árbol como árbol, es necesario que, debajo de esta significación adquirida, la ordenación momentánea del espectáculo sensible vuelva, como al primer día del mundo vegetal, a esbozar la idea individual de este árbol. (p 65)

[*Cfr. contemplación.*]

La experiencia del presente es la de un ser fundado de una vez por todas y al que nada podría impedir el haber sido. En la certeza del presente hay una intención que supera su presencia, que lo plantea de antemano como un “antiguo presente” indudable en la serie de las rememoraciones, y la percepción como conocimiento del presente es el fenómeno central que posibilita la unidad del Yo, y con ella la idea de la objetividad y de la verdad. (p 66)

[*Cfr. problema del tiempo y EE 114: “como si presente me hallase” (¿)*]

Así, el sentir no pertenece al orden de lo constituido, el Yo no lo encuentra desplegado delante de él, escapa a su mirada, está como recogido detrás de él, donde forma como un espesor o una opacidad que hacen el error posible, delimita una zona de subjetividad o de soledad, nos representa lo que es “anteriormente” al espíritu, evoca su nacimiento y reclama un análisis más profundo que clarifique la “genealogía de la lógica”. El espíritu tiene consciencia de sí como “fundado” en esta Naturaleza... (p 67, nota 41)

[*Cfr. aplicación de sentidos.*]

La percepción no concluye la magnitud del árbol y la del hombre o la magnitud del hombre y la del árbol, ni una ni otra propias del sentido de estos dos objetos, sino que lo hace todo a la vez: la magnitud del árbol, la del hombre, y su significación del árbol y del hombre, de modo que cada elemento se ajusta a todos los demás y compone con ellos un paisaje en donde todos “coexisten”. Entramos así en el análisis de lo que posibilita la magnitud, y, más generalmente, las relaciones o las propiedades el orden predicativo, y en esta subjetividad “anterior a toda geometría” que, no obstante, Alain declaraba incognoscible. (p 68, nota)

[*¿Composición de lugar?*]

... la originalidad de la experiencia perceptiva. Esta idea debe ser recuperada y generalizada: existe una significación de lo percibido que carece de equivalente en el universo del entendimiento, un medio perceptivo que no es aún el mundo objetivo, un ser perceptivo que no es aún el ser determinado. (p 68)

[*Cfr. contemplación.*]

... hay que poner en tela de juicio el pensamiento objetivo de la lógica y la filosofía clásicas, dejar en suspenso las categorías del mundo, poner en duda, en el sentido cartesiano, las supuestas evidencias del realismo y proceder a una verdadera “reducción fenomenológica”. ...la percepción del propio cuerpo y la percepción del exterior nos ofrecen, [...], el ejemplo no-tética, eso es, de una consciencia que no posee la plena determinación de sus objetos, la de una lógica vivida, que no da razón de sí misma, y la de una significación inmanente que no es clara para sí, y que solamente se conoce por la experiencia de ciertos signos naturales. (pp 70-71)

[*Cfr. contemplación.*]

La visión está habitada por un sentido que le da una función en el espectáculo del mundo, lo mismo que en nuestra existencia. El quale puro solamente nos sería dado si el mundo fuese un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo del que tomaría conocimiento del que tomaría conocimiento una mente imparcial. El sentir, al contrario, reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero, en su significación para nosotros, para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implica siempre una referencia a nuestro cuerpo. El problema estriba en comprender estas relaciones singulares que se tejen en las partes del paisaje entre sí o entre este y yo como sujeto encarnado, y por las que un objeto percibido puede concentrar en sí toda una escena o devenir la imago de todo un segmento de vida. **El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida...** (p 73)

[*Cfr. relación entre la **composición de lugar**, **contemplación** y **aplicación de sentidos**.*]

Con el problema del sentir redescubrimos el de la asociación y la pasividad, que han dejado de ser problema porque las filosofías clásicas se colocaban por debajo o por encima de ellas, y les daban todo o no les daban nada: ora se entendía la asociación como una simple coexistencia de hecho, ora se la derivaba de una construcción intelectual: ora se importaba la pasividad de las cosas al espíritu, ora el análisis reflexivo encontraba en ella una actividad de entendimiento... (pp 73-74)

[*Cfr. problema de la pasividad y su relación con la **contemplación** y la **aplicación de sentidos**.*]

La experiencia común halla una conveniencia y una relación de sentido entre el gesto, la sonrisa, el acento de un hombre que habla. Pero esta relación de expresión recíproca, que pone de manifiesto el cuerpo humano como manifestación al exterior de una cierta manera de ser-el-mundo, tenía que resolverse, para una fisiología mecanicista, en una serie de relaciones causales. (p 76)

[*Cfr. sentido de la **contemplación**: captar estos valores que surgen de una “situación” (Cfr. “estar situado”)*]

Todo el contenido concreto de los “psiquismos” que resultaba, según las leyes de la psicofisiología y de la psicología, de un determinismo del universo, se encontraba integrado al en

sí. No había más para sí verdadero que el pensamiento del sabio que descubre este sistema y es el único en dejar de estar situado en el mismo. De esta forma, mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior en un espectador imparcial. (pp 76-77)

[Cfr. *contemplación*.]

La sociedad humana no es una comunidad de espíritus razonables, solamente ha podido entenderse de esta forma en los países favorecidos en donde se había logrado un equilibrio vital y económico de forma vital y por un tiempo. La experiencia del caos, lo mismo en el plano especulativo que en el otro, nos invita a ver el racionalismo en una perspectiva histórica de la que por principio, pretendía escapar, a buscar una filosofía que nos haga entender el surgir de la razón en el mundo que ella no ha hecho y preparar la infraestructura vital sin la que razón y libertad se vacían y descomponen. (p 77)

[Cfr. *visión de Ignacio del hombre integral (cuerpo y espíritu)*. Esta experiencia de caos encaja en toda la dinámica de la **Primera semana**.]

El primer acto de la filosofía sería, pues, el de volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisonomía concreta, a los organismo su manera propia de tratar al mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema “Yo-El Otro-las cosas” en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de tradición racional que ella funda. (pp 77-78)

[Cfr. *dinámica de los EE*.]

... la forma es la aparición misma del mundo y no su condición de posibilidad, es el nacimiento de una norma y sólo se realiza según una norma, es la identidad del exterior y el interior, no la proyección del interior al exterior. (p 81)

[Cfr. *contemplación*.]

Si queremos, pues, que la reflexión mantenga para el objeto que ella vehicula sus caracteres descriptivos y verdaderamente los comprenda, no debemos considerarla como el simple retorno a una razón universal, realizarla de antemano en lo irreflejo, debemos considerarla como una operación creadora que participa, también ella, de la facticidad de lo irreflejo. Es por eso, que, única entre todas las filosofías, la fenomenología habla de un campo trascendental. Esta palabra significa que la reflexión nunca tiene bajo su mirada al mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas, y que sólo dispone e una visión parcial de un poder limitado. Es también por eso que la fenomenología es una fenomenología, esto es, estudia la aparición del ser en la consciencia, en lugar de suponer dada de antemano su posibilidad. (p 82)

[*Toda la dinámica de los EE y el hecho de la necesidad de las reglas de discernimiento supone esta convicción de que sólo se dispone de “una visión parcial y de un poder limitado”, y de que nos acercamos a una “aparición del ser”*.]

... el error de las filosofías reflexivas estriba en creer que el sujeto meditante puede absorber en su meditación, o captar sin residuo alguno, el objeto acerca del cual medita, que nuestro ser puede reducirse a nuestro saber. (p 83)

[Cfr. **EE 313**: “en alguna manera...” ‘No el mucho saber harta y satisface...’ **EE 2**]

Aun cuando yo nada supiese de conos y bastoncillos, no dejaría de percibir que es necesario desdibujar las inmediaciones, el contexto, para ver mejor al objeto y perder el fondo lo que se gana en figura, porque mirar el objeto es hundirse en él mismo, y porque los objetos forman un sistema en el que no puede mostrarse uno sin que oculte a otros. (p 87)

[*Cfr. aplicación de sentidos.*]

La estructura objeto-horizonte, eso es, la perspectiva no me estorba cuando quiero ver al objeto: si bien es el medio de que los objetos disponen para disimularse, también lo es para poder revelarse. Ver es entrar en un universo de seres que se muestran, y no se mostrarían si no pudiesen ocultarse unos detrás de los otros o detrás de mí. En otros términos, mirar un objeto, es venir a habilitarlo, y desde ahí captar todas las cosas según la cara que al mismo presente. (p 88)

[*Cfr. aplicación de sentidos, especialmente EE 122: "...en particular sus circunstancias..."*]

Así cada objeto es el espejo de todos los demás... Puedo, pues, ver un objeto en cuanto que los objetos forman un sistema o un mundo y que cada uno de ellos dispone de los demás, que están a su alrededor, como espectadores de sus aspectos ocultos y garantía de su permanencia. Toda visión de un objeto por mí se reitera instantáneamente entre todos los objetos del mundo que son captados como coexistentes porque cada uno es todo lo que los demás "ven" de él. Así, pues, hay que modificar la fórmula que hemos dado: la casa vista desde todas las partes. El objeto consumado es traslúcido, está penetrado por todos sus lados de una infinidad actual de miradas que se entrecortan en su profundidad y que nada dejan oculto. (pp 88-89)

[*Cfr. problema de la objetividad y la indiferencia de cara a la elección. No poseemos el objeto. Tenemos que distanciarnos para captar todas sus perspectivas.*]

... gracias al doble horizonte de retención y protensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, pronto arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y devenir un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo. (p 89)

[*Cfr. tiempo en los EE.*]

... mi mirada humana nunca pro-pone del objeto más que una cara, incluso si, por medio de los horizontes, apunta a todas las demás. Nunca se la puede confrontar con los puntos de vista precedentes o con los de los demás hombres, sino por el intermediario del tiempo y del lenguaje. Si concibo a imagen de la mía las miradas que, desde todas partes, escrutan la cosa y la definen, no tengo más que una serie concordante e indefinida de puntos de vista sobre el objeto, no tengo al mismo en su plenitud. De igual manera, aunque mi presente contraiga en sí el tiempo transcurrido y el tiempo venidero, sólo los pone en intención, y si, por ejemplo, la conciencia que ahora tengo de mi pasado me parece que recubre exactamente lo que este fue, este pasado que yo pretendo volver a captar no es el pasado en persona, es mi pasado tal como ahora lo veo y tal vez lo haya ya alterado. Asimismo, en el futuro, tal vez desconoceré el presente que ahora vivo. Así, la síntesis de los horizontes no es más que una síntesis presunta, no opera con certeza y precisión más que en la circunstancia inmediata del objeto. (p 89)

[*Cfr. problema de la objetividad a través del tiempo. Ignacio le da más valor al distanciamiento temporal inmediato (Autobiografía 8). Cfr. también reglas 10 y 11 de Primera semana.*]

... cada vez más que podemos confrontar nuestros recuerdos con los objetos a los que se relacionan, tomando en cuenta los demás motivos de error, nos quedamos sorprendidos ante los cambios que aquellos deben a su propia duración (Cfr. éxtasis de la experiencia). (p 90)

[Cfr. *el tiempo en Ignacio.*]

... la “cualidad sensible”, las determinaciones espaciales de lo percibido, e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de una situación efectiva al exterior del organismo, sino que representan la manera como éste va al encuentro de unas estimulaciones y cómo se remite a las mismas. Una excitación no se percibe cuando afecta a un órgano sensorial que no está en acorde con ella. **La función del organismo en la percepción de los estímulos es, por así decir, “concebir” cierta forma de excitación. El “acontecimiento psicofísico” ya no es, pues, de un tipo de causalidad “mundana”; el cerebro se convierte en el lugar de una “puesta en forma”.** (p 94)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*]

De manera general, **Bergson** vio que el cuerpo y el espíritu comunican por la mediación del tiempo, que **ser un espíritu es dominar el fluir del tiempo, que poseer un cuerpo es poseer un presente.** (p 98 nota 20)

[Cfr. *tiempo en Ignacio.*]

El reflejo no resulta de unos estímulos objetivos, se vuelve hacia ellos, los inviste de un sentido que, uno por uno y como agentes físicos, no han tomado, que solamente poseen. Los hace ser como situación, está con ella en una relación de “conocimiento”, eso es, los indica como aquello a lo que él, el reflejo, está destinado a enfrentarse. **El reflejo, en cuanto se abre al sentido de una situación, y la percepción, en cuanto no plantea desde el principio un objeto de conocimiento y es una intención de nuestro ser total, son las modalidades de una visión preobjetiva que es lo que llamamos el ser-del-mundo.** (p 98)

[Cfr. *problema del “estar situado” y su relación con la aplicación de sentidos.*]

... la **experiencia del brazo amputado como presente**, o de un brazo enfermo como ausente, no son del orden del “yo pienso que...”

Este fenómeno, que desfigura tanto las explicaciones fisiológicas como las psicológicas, se entiende, por el contrario, en la perspectiva del ser-del-mundo. Los que un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones, y que, en esta misma medida no las reconoce de iure. El rechazo de la deficiencia no es más que el reverso de nuestra inherencia a un mundo, la negación implícita de lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares. Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación. **El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo**, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos. (p 100)

[*¿Fundamento de toda utopía? Cfr. conexión con **Rey Temporal** y **PF**, conectado con el “¿qué os parece?” de las parábolas.*]

... Esta paradoja es la de todo **ser-del-mundo**: **al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades.** (p 101)

[Cfr. *doble dinámica del **primer modo de orar.***] **¿En busca de un sentido?**

(Cfr. fenómeno de la contención) ... Continuamos siendo aquél que un día entró en este amor de adolescente, o aquél que un día vivió en este universo parental. Nuevas percepciones

sustituyen a las percepciones antiguas e incluso nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esta renovación sólo interesa al contenido de nuestra experiencia y no a su estructura, **el tiempo impersonal continúa fluyendo, mientras que el tiempo personal está atado...** Este pasado que continúa siendo nuestro verdadero presente no se aleja de nosotros y se oculta constantemente detrás de nuestra mirada en lugar de disponerse delante de ella. (p 102)

[*¿Qué relación hay entre los “afectos desordenados” y nuestra vivencia del tiempo personal?*]

La experiencia traumática no subsiste en calidad de representación, bajo modo de consciencia objetiva y como un momento que tiene su fecha; le es esencial el no sobrevivir más que como un estilo de ser y en cierto grado de generalidad. Enajeno mi poder perpetuo de darme unos “mundos” en beneficio de uno de ellos, y por ende, este mundo privilegiado pierde su sustancia y acaba por no ser más que una cierta angustia. Toda contención es, pues, el paso de la existencia en primera persona a una especie de escolastización de esta existencia que vive de una experiencia antigua... (p 102)

[*Cfr. problema del “afecto desordenado” enmarcado en el 1º y 2º binario. La indiferencia sería esa posibilidad perpetua de “darme unos ‘mundos’...”*]

En cuanto hábito un “mundo físico”, en el que se encuentran “estímulos” constantes y unas situaciones típicas –y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables-, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su razón en lo que he optado por ser, sino que tienen su condición en el medio banal que me rodea. Así aparece, alrededor de nuestra existencia personal, un margen de existencia casi impersonal que, por decirlo así, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida... (p 102)

[*Cfr. problema que plantean los binarios enmarcado en “lo que más conduce...”*]

La fusión del alma y del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, resulta a la vez posible y precaria gracias a la estructura temporal de nuestra experiencia. Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible: así supera la dispersión de los instantes, está en posición de dar su sentido definitivo a nuestro mismísimo pasado... (p 103)

[*Cfr. problema del tiempo en Ignacio, especialmente Autobiografía 8.*]

... todo recuerdo vuelve a abrir el tiempo perdido y nos invita a tomar de nuevo la situación que evoca. (p 104)

[*Cfr. tiempo en Ignacio.*]

Estar emocionado es encontrarse empeñado en una situación a la que no se consigue hacer frente, pero a la que no quiere abandonarse. Más que aceptar el fracaso o hacerse atrás, el sujeto, en este atolladero existencial hace estallar el mundo objetivo que le cierra el camino y busca en sus actos mágicos una satisfacción simbólica. La ruina del mundo objetivo, la renuncia a la verdadera acción, la fuga en el autismo son condiciones favorables a la ilusión de los amputados por cuanto esta supone también la obliteración de la realidad. (p 105)

[*Cfr. fin de los EE.*] **Emoción y objetividad.**

Si el hombre no tiene que encerrarse en la ganga del medio sincrético en el que el animal vive como en estado de éxtasis, si **ha de tener consciencia de un mundo** con razón común de todos los medios contextuales y teatro de todos los comportamientos, **es preciso que entre él y aquello que reclama su acción se establezca una distancia; es preciso que, como Malebranche**

decía, las estimulaciones del exterior no le toquen más que con “respeto”, que cada situación momentánea deje de ser para él la totalidad del ser, cada respuesta particular deje de ocupar todo su campo práctico, que la elaboración de estas respuestas no exija cada vez una toma de posición singular y se dibujen una vez por todas en su generalidad. Es, pues, renunciando a una parte de su espontaneidad, empeñándose en el mundo por medio de órganos estables y circuitos preestablecidos que el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que, en principio, lo sacará de su medio y se lo hará ver. Y, bajo condición de volver a situar en el orden de la existencia hasta la toma de consciencia de un mundo objetivo, no encontraremos ya contradicción ninguna entre aquella y el condicionamiento corporal: es una necesidad interna para la existencia más integrada el que se dé un cuerpo habitual. Lo que nos permite vincular entre sí lo “fisiológico” y lo “psíquico” es que reintegrados en la existencia, ya no se distinguen como el orden del en-sí y el orden del para-sí, y que ambos se orientan hacia un polo intencional o hacia un mundo. (p 106)

[*Cfr. toda la temática el los EE, particularmente la **indiferencia**. En todo este planteamiento se entiende lo que es “estar situado”.*]

Así la historia no es ni una novedad perpetua, ni una repetición perpetua, sino el movimiento único que crea formas estables y las rompe. El organismo y sus monótonas dialécticas no son, pues, extraños a la historia y como inasimilables por ella. El hombre concretamente tomado no es un psiquismo conexo a un organismo, sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da ni un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas. Nunca se trata del encuentro incomprensible de dos causalidades, ni de una colisión entre el orden de las causas y el de los fines. pero, mediante una vuelta insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se vuelve sentimiento, o, inversamente, un acto humano entra en sueño y se prosigue distraídamente en reflejo. Entre lo psíquico y lo fisiológico pueden darse relaciones de cambio que casi siempre impiden definir una perturbación mental como psíquica o somática. (pp 106-107)

[*Cfr. concepción integral del hombre en Ignacio.*]

La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia. (p 107)

[*Según Ignacio, ¿no se daría esta unión en la decisión libre?*]

Pero el cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo para conducirlo a otro, no preciso buscarlo, está ya conmigo: no necesito conducirlo hacia el término del movimiento, ya toca al mismo desde el principio y es él mismo que al mismo se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas. (pp 111-112)

[*Cfr. EE 76.*]

Ser una consciencia o, más bien, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos. (p 114)

[*Cfr. sentido de los EE que culmina en la **contemplación para alcanzar amor**.*]

... una segunda definición del esquema corpóreo: ya no será el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una “forma” en el sentido de Gestaltpsichologie. (p 116)

[*Papel de la **aplicación de sentidos** de cara al “estar situado”.*]

Los psicólogos dicen a menudo que el esquema corpóreo es dinámico. Reducido a un sentido preciso, este término quiere decir que mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las “sensaciones espaciales”, una espacialidad de posición, sino una espacialidad de situación. Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. (p 117)

[*Cfr. problema del “estar situado” y la **composición de lugar**.*]

La palabra “aquí” aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas... En último análisis, si mi cuerpo puede ser una “forma” y si puede haber delante de él unas figuras privilegiadas sobre unos fondos indiferentes, es en cuanto que está polarizado por sus tareas, que existe hacia ellas, que se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo, y el “esquema corpóreo” es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo. (pp 117-118)

[*Cfr. sentido de la **aplicación de sentidos** que desemboca en la **contemplación para alcanzar amor**.*]

... la evidencia para quien habita el espacio del arriba y abajo, de la derecha y la izquierda, nos impide tratar como insentido todas estas distinciones, definiciones, el sentido latente de las experiencias. (El espacio es orientado, no homogéneo.) (p 118-119)

[*Cfr. **composición de lugar**.*]

... no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo.

Si el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo aquel el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede aparecer el objeto como objetivo de nuestra acción, es evidentemente en la acción que la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo, y el análisis del movimiento propio tiene que permitirnos el comprenderla mejor. Comprendemos mejor, en cuanto consideramos el cuerpo en movimiento, cómo habita el espacio (y al tiempo, por lo demás), porque el movimiento no se contenta con soportar pasivamente el espacio y el tiempo, los asume activamente, los vuelve a tomar en su significación original que se borra en la banalidad de las situaciones adquiridas. (p 119)

[*Cfr. problema de “estar situado” a través de la acción (de la decisión). En el trabajo, mi acción hace que domine y se clarifica mi situación. Aplicar esto a la **composición de lugar**.*]

El cuerpo no es más que un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenales en acción en mi campo visual me arranca, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras las actitudes, el tono que resultan convenientes. (p 123)

[*Cfr. **EE 76**.*]

... el sujeto frente a sus tijeras, su aguja y sus faenas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, puesto que no son objetos que hay que buscar en el espacio objetivo, huesos, músculos, nervios sino potencias ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, la punta central de los “hilos intencionales” que lo vinculan con los objetos dados. No es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal; y lo hacemos sin misterio, pues es ya nuestro cuerpo, como potencia de tales o cuales regiones el mundo, el que se erguía hacia los objetos para coger y los percibía. (p 123)
[Cfr. *EE 76.*]

Pero cada estimulación corpórea en el normal despierta, en lugar de un movimiento actual, una especie de “movimiento virtual”; la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico. (p 125)
[Cfr. *EE 76.*]

El análisis del “movimiento abstracto” en los enfermos hace ver aún mejor esta posesión del espacio, esta existencia espacial que es la condición primordial de toda percepción viviente. (p 126)
[Cfr. *composición de lugar.*]

(Se da en la) representación del movimiento, una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un “proyecto motor” (*Bewegungsentwurf*) una “intencionalidad motriz”, sin los cuales la consigna no es más que letra muerta. El enfermo tan pronto piensa la fórmula ideal del movimiento, como lanza su cuerpo a unos ensayos ciegos; en el normal, por el contrario, todo movimiento es indisolublemente movimiento y consciencia de movimiento. Esto lo podemos expresar diciendo que en el normal todo movimiento tiene un fondo, y que el movimiento y su fondo son “momentos de una totalidad única...” (p 127)
[Cfr. *EE 76.*]

Hemos de admitir que el sonido más bien reclama un movimiento de captación, y la percepción visual un gesto de designación. “El sonido nos dirige siempre hacia su contenido, su significación para nosotros; en la presentación visual, por el contrario, podemos mucho más fácilmente “hacer abstracción” del contenido y más bien estamos orientados hacia el lugar el espacio en donde el objeto se halla”. (p 131)
[Cfr. *contemplación y aplicación de sentidos.*]

La deficiencia (del enfermo) remitiría, en definitiva a una función más profunda que la visión, más profunda asimismo que el tacto como suma de cualidades dadas, afectaría el área vital del sujeto, esta apertura al mundo que hace que unos objetos actualmente no al alcance no dejen de contar para el normal, existan táctilmente para él y forman parte de su universo motor. (p 134)
[Cfr. *dinámica de la aplicación de sentidos que debe desembocar en la contemplación para alcanzar amor.*]

... en el sujeto normal no hay una experiencia táctil y una experiencia visual, sino una experiencia integral en la que es imposible dosificar las diferentes aportaciones sensoriales. (Cfr. nota 49: ...dos dominios sensoriales no pueden comunicar más que integrándose como dos momentos inseparables en una organización intersensorial) (p 136)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*]

(Hay que) ... **tratar el sujeto humano como una consciencia indescomponible y presente por entero en cada una de sus manifestaciones.** (p 137)

[Cfr. *concepción del hombre como una totalidad en Ignacio.*] **Sentido: todo me pone en juego como totalidad**

(El movimiento abstracto) Está, pues, habitado por un poder de objetivación, por una “función simbólica”, una “función representativa”, un poder de “proyección” que, por lo demás, está ya en acción en la constitución de las “cosas” y que consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un “eidos”, en darles un sentido, en animarlos interiormente, en ordenarlos en sistema, en centrar una pluralidad de experiencias en un mismo núcleo inteligible, en hacer aparecer en ellas una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, en una palabra, en disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante que dé razón de las mismas y en poner en forma la materia de la experiencia. Pues bien, no puede decirse que la consciencia tenga este poder, es este poder. (p 138)

[Cfr. *contemplación (¿y aplicación de sentidos?)*]

...: la función simbólica se apoya en la visión como en un suelo, no porque la visión sea su causa, sino porque es este don de la naturaleza que el Espíritu utilizaría más allá de toda esperanza, al que daría un sentido radicalmente nuevo y al que, no obstante, necesitaría no sólo para encarnarse, sino también para ser. (pp 143-144)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*]

Es más fácil para el sujeto normal comprender la analogía que analizarla; por el contrario, el enfermo no consigue comprenderla más que luego de haberla explicado por medio de un análisis conceptual...” Esta libertad en la elección del tertium comparationis” en el enfermo es todo lo contrario de la determinación intuitiva de la imagen en el normal: el sujeto normal capta una identidad específica en las estructuras conceptuales; para él los procedimientos vivos del pensamiento son simétricos y hacen juego. De este modo “atrapa” lo esencial de la analogía y siempre podemos preguntarnos si un sujeto no sigue siendo capaz de, aunque esta comprensión no venga adecuadamente expresada por la formulación y la explicación que él mismo dé”. (p 145)

[Cfr. *contemplación y posible sentido del “reflectir” de Ignacio.*]

Si el sujeto normal entienda, desde el principio, que la relación del ojo a la visión es la misma que la relación del oído a la audición, es que ojo y oído se le dan ya como medios de acceso a un mismo mundo, que tiene la evidencia antepredicativa de un mundo único, de modo que la equivalencia de los “órganos de los sentidos” y su analogía se lee en las cosas y puede vivirse antes de ser concebida. (p 146)

[Cfr. *aplicación de sentidos después de la contemplación.*]

El sujeto kantiano pro-pone un mundo, pero, para poder afirmar una verdad, el sujeto efectivo ha de tener, primero, un mundo o ser del mundo, eso es, llevar en torno de sí un sistema de significaciones cuyas correspondencias, relaciones, participaciones, no necesiten explicitarse para ser utilizadas. (p 146)

[Cfr. *primer modo de orar.*]

Cuando charlo con un amigo que conozco bien, cada una de sus frases y de las mías encierra, además de todo cuanto significa para todo el mundo, una multitud de referencias a las dimensiones principales de su carácter y del mío, sin las dimensiones principales de su carácter y del mío, sin que tengamos necesidad de evocar nuestras conversaciones anteriores. (p 146)

[Cfr. *EE 54 (coloquio)*]

Se da, de igual manera, un “mundo de los pensamientos”, esto es, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite contar con nuestros conceptos y con nuestros juicios adquiridos como con cosas que están ahí y que se dan de forma global, sin que necesitemos rehacer a cada momento su síntesis. Es así que puede darse para nosotros una especie de panorama mental, con sus regiones acentuadas y sus regiones confusas, una fisonomía de las cuestiones, y unas situaciones intelectuales como la investigación, el descubrimiento, la certidumbre... mis pensamientos adquiridos no son un fondo absoluto, se nutren a cada momento de mi pensamiento presente, me ofrecen un sentido, que yo les devuelvo. En realidad nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra consciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi “mundo” de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas; ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideal, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa. Así, **el fondo adquirido no es en verdad adquirido más que si es recogido en un nuevo movimiento de pensamiento, y un pensamiento no está situado más que si asume él mismo su situación.** (pp 146-147)

[Cfr. *primer modo de orar.*]

En el normal, el objeto es “elocuente” y significativo: la disposición de los colores “quiere decir” ya algo, mientras que en el enfermo la significación tiene que ser traída de otra parte por medio de un verdadero acto de interpretación. Recíprocamente, **en el normal las intenciones del sujeto se reflejan inmediatamente en el campo perceptivo,** lo polarizan o lo marcan con su monograma, o, por fin, **hacen nacer en él, sin ningún esfuerzo, una honda significativa.** (p 148)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*] **¿Sentido en las cosas?**

... **el mundo no le sugiere (al enfermo) ya ninguna significación** y, recíprocamente, las significaciones que él se propone no encarnan ya en el mundo dado. (p 149)

[Cfr. *contemplación para alcanzar amor: un llenar de significación al mundo desde la fe (¿)*]

En su conducta (del **enfermo**) hay algo de meticoloso, de serio, que previene de su **incapacidad por “representar un papel”.** “Representar un papel” es situarse por un instante en una situación imaginaria, es deleitarse en cambiar de “medio contextual”. El enfermo, por el contrario no puede entrar en una situación fictiva sin convertirla en situación real: **no distingue un acertijo de un problema.** (p 152)

[Cfr. *problema de la imaginación.*]

El futuro y el pasado no son para él (el enfermo) más que prolongaciones “encogidas” del presente. Ha perdido “nuestro poder de mirar según el vector temporal”. No puede sobrevolar su **pasado** y encontrarlo sin vacilaciones pasando del todo a las partes: **lo reconstituye partiendo de un fragmento que ha conservado su sentido y le sirve de “punto de apoyo”.** (p 152)

[*Cfr. vivencia del tiempo humano.*]

Así, todas las perturbaciones de Schneider se dejan reducir a la unidad, pero no a la unidad abstracta de la “función de representación”: él está “vinculado” a lo actual, le “falta libertad”, esta libertad concreta que consiste en el poder general de ponerse en situación. Por debajo de la inteligencia, como por debajo de la percepción, descubrimos una función más fundamental, un “vector móvil en todos los sentidos como un proyector, y por el que podemos orientarnos hacia cualquier parte, en nosotros o fuera de nosotros, y tener un comportamiento frente a este objeto”. Pero la comparación del proyector no es buena, por sobrentender unos objetos dados sobre los que éste proyecta su luz, mientras que la función central de que hablamos, antes de hacernos ver o conocer unos objetos, los hace existir de manera más secreta para nosotros. Digamos, pues, más bien, tomando prestado este término a otros trabajos, que la vida de la consciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un “arco intencional” que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas estas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Es este arco lo que se “distiende” en la enfermedad. (pp 152-153)

[*Problema de la relación entre libertad y “situación”. Este problema es el que plantea los EE, pero desde la fe.*] ¿Tiene un sentido nuestra sexualidad? ¿Todos tienen la misma capacidad?

La consciencia es originariamente no un “yo pienso que”, sino un “yo puedo”. (p 154)

[*Cfr. elección.*]

La consciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su “mundo”, y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna. (pp 155-156)

[*Cfr. EE 76.*]

En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo (à l’espace et au temps) y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. (p 157)

[*Cfr. problema del tiempo y el espacio en los EE: el “estar situado”.*]

Si la *habitud* no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué será, pues? Se trata de un *saber que está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo* y que no puede traducirse por una designación objetiva. El sujeto sabe donde se encuentran las letras en el *teclado*, como sabemos nosotros dónde uno de nuestros miembros se encuentra, con un saber de familiaridad que nos da una posición en el espacio objetivo. (p 161)

[*Cfr. EE 336: “por su propio discurso de hábitos...”*]

(Ejemplo del organista que va a dar un concierto en un órgano que no es el suyo habitual)... lo que nos hace salir de la teoría mecanicista, ya que entonces las relaciones vienen mediatizadas por una captación global del instrumento. ¿Diremos que el organista analiza el

órgano, esto es, se da y preserva que una representación de los juegos, de los pedales, de los teclados y de su relación en el espacio? Mas, durante el breve ensayo que antecede al concierto, no se comporta como cuando uno quiere trazar un plano. Se sienta en el banco, acciona los pedales, saca los juegos, mide el instrumento con su cuerpo, incorpora a sí direcciones y dimensiones, **se instala en el órgano como uno se instala en una casa.** (p 162)
 [*Cfr. problema el “situarse” y las “habitudines” de EE 336.*]

Entre la esencia musical del fragmento, tal como viene indicada en la partitura, y la música que efectivamente resuena en torno del órgano, se establece una relación tan directa que el cuerpo del organista y el instrumento no son más que el lugar de paso de esta relación. En adelante la música existe por sí y es por ella que existe todos lo demás. No hay aquí cabida ninguna para un “recuerdo” de la ubicación de los juegos, ni es en el espacio objetivo que toca el organista. En realidad, sus gestos durante el ensayo son gestos de consagración: tienden unos vectores afectivos, descubren fuentes emocionales, crean un espacio expresivo como los gestos del augur delimitan el templum.

... el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. (pp 162-163)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor y el sentido de “contemplativo en la acción”.*]

Si nuestro cuerpo no nos impone, como lo hace con el animal, unos instintos definidos desde el nacimiento, sí es él, cuando menos, el que da a nuestra vida la forma de la generalidad y que prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales. En este sentido, nuestra naturaleza no es una vieja costumbre, puesto que la costumbre presupone la forma de pasividad de la naturaleza. **El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo.** (p 163)

[*Cfr. EE 76 y el problema de las “habitudines” de EE 336.*] **¿Tengo que darle un sentido a mi cuerpo? ¿Tiene que ver con esto la moral? (Ortega y Gasset) (Cf sexualidad)**

Se dice que el cuerpo ha comprendido que **la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo.** (p 164)

[*¿Sentido de las repeticiones? Cfr. también problema de las “habitudines” de EE 336.*] **Habitud y sentido. ¿Tiene un significado la sexualidad?**

... la experiencia del propio cuerpo nos enseña a arraigar el espacio en la existencia... **Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo...** y **nuestro cuerpo no está,** ante todo, **en el espacio: es del espacio...** La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo. (p165)

[*Cfr. EE 76.*]

Encontramos en la unidad del cuerpo la estructura de implicación que hemos descrito ya respecto del espacio... Todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común. (pp 165-166)

[*Cfr. EE 76.*]

Pero **yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo...** No es **con el objeto físico que puede compararse el cuerpo, sino, más bien, con la obra de arte...** Así como la palabra significa no solamente por los vocablos, sino también por el acento, el tono, los gestos y la fisonomía, y que este suplemento de sentido revela no ya los pensamientos y su manera de ser fundamental, igualmente la poesía... **es esencialmente una modulación de existencia.** (pp 167-168)

[*Cfr. EE 76 y anotación 3.*] **¿Tiene un sentido la sexualidad?**

El novelista no tiene la función de exponer unas ideas o siquiera de analizar los caracteres, sino presentar un acontecimiento interhumano, hacerlo madurar y abrirse sin comentario ideológico, hasta el punto de que todo cambio en el orden de la narración o en la elección de las perspectivas modificaría el sentido novelresco del acontecimiento. Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, esto es, seres en los que puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que **nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes**, y no una ley de cierto número de términos covariantes. (p 168)

[Cfr. **EE 76** y **anotación 3.**] **¿Debe tener un sentido mi sexualidad?**

... **la habitud en general hace comprender la síntesis general del propio cuerpo...** A decir verdad, **toda habitud es a la vez motriz y perceptiva porque reside, como dijimos, entre la percepción explícita y el movimiento efectivo**, en esta función fundamental que delimita a la vez nuestro campo de visión y nuestro campo de acción. (pp 168-169)

[Cfr. **EE 76** y en general la **repetición** iría en busca de esta 'habitud' (Cfr. **EE 336**: 'habitúdes')] **Sentido: ¿la síntesis de nuestro cuerpo?**

Pero el hábito no consiste en interpretar las presiones del bastón en la mano como signos de ciertas posiciones del bastón, y éstas, como signos de un objeto exterior, ya que el hábito nos dispensa de hacerlo. Las presiones en la mano y el bastón no son ya dados, **el bastón no es ya un objeto que el ciego percibiría, sino un instrumento con el que percibe. Es un apéndice del cuerpo, una extensión de la síntesis corpórea.** (p 169)

[Por lo tanto habría que relacionar **EE 76** y **anotación 2** con la **contemplación, repetición y aplicación de sentidos** que apuntarían a unas 'habitúdes' (**EE 336**) enmarcadas en la **contemplación para alcanzar amor.**

¿No habría que relacionar todo esto con el problema de la sublimación en Freud?]

Con la mirada disponemos de un instrumento natural comparable al bastón del ciego. La mirada obtiene más o menos de las cosas, según las interroga, como se deslice o recueste en ellas. Aprender a ver los colores es adquirir cierto estilo de visión, un nuevo uso del propio cuerpo, es enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo. Sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas, **nuestro cuerpo no es objeto para un 'yo pienso': es un conjunto de significaciones vividas que va hasta su equilibrio.** (p 170)

[Cfr. **aplicación de sentidos.**] **¿Necesidad de un sentido?**

Es necesario que, inmanente en la vida sexual, se dé una función que asegure su despliegue, y que la extensión normal de la sexualidad se apoye en las potencias internas del sujeto orgánico. Es necesario que se dé un Eros o una Libido que animen un mundo original, den valor o significación sexuales a los estímulos exteriores y designen para cada sujeto el uso que de su propio cuerpo objetivo hará. (pp 172-173)

[*Buscar un enfoque de la sexualidad no aislado de la propia realidad corpóreo-espiritual. Indirectamente relacionarla con la **aplicación de sentidos.**] **Nuestra sexualidad tiene que tener un sentido***

En el sujeto normal, un cuerpo no se percibe como un objeto cualquiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: **el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual**, que acentúa las zonas erógenas, dibuja una

fisonomía sexual y reclama los gestos del cuerpo masculino integrado a esta totalidad afectiva. (p 173)

[*Cfr. von Hildebrand, **Pureza y virginidad.***]

... el enfermo (Schneider) ha dejado de dirigir al contexto inmediato esta pregunta muda y permanente que es la sexualidad normal. Schneider, y la mayoría de individuos impotentes, “no están en lo que hacen”. Pero la distracción, las representaciones inoportunas no son causas, son efectos, y **si el sujeto percibe fríamente la situación, es, ante todo, porque no la vive ni está comprometido en ella.** (p 173)

[*Cfr. **sentido global de la sexualidad.***]

Schneider no puede ya ponerse en situación sexual como, en general, no está en situación afectiva o ideológica. Los rostros no son para él ni simpáticos ni antipáticos, las personas no se califican al respecto con ellas y según la actitud que ellas adopten para con él, la atención y la solicitud que le demuestran. El sol y la lluvia no son ni tristes ni alegres, el humor no depende más que de funciones orgánicas elementales, el mundo es afectivamente neutro. Schneider apenas amplía su medio humano y, cuando anuda nuevas amistades, algunas veces acaban mal: porque nunca proceden, se advierte en el análisis, de un movimiento espontáneo, sino de una decisión abstracta. (p 174)

[*Cfr. **sentido ‘concreto’ y ‘práctico’ del amor en EE 230-231.***]

Cualesquiera que hayan podido ser las declaraciones del principio de **Freud**, las investigaciones psicoanalíticas desembocan de hecho no en explicar el hombre por la infraestructura sexual, sino en volver a encontrar en la sexualidad las relaciones y las actitudes que antes pasaban por relaciones y actitudes de consciencia: y la significación del psicoanálisis no está tanto en las funciones que se tenían por “puramente corpóreas”, un movimiento dialéctico y **reintegrar la sexualidad al ser humano.** (p 174)

[*¿En **EE 314** se trata de una sexualidad no “reintegrada” al ser humano?*]

... (En Freud) todo acto humano “tiene un sentido” y tratando de comprender, en todas partes, el acontecimiento en lugar de vincularlo a unas condiciones mecánicas. **En el mismo Freud lo sexual no es lo genital, la vida sexual no es un simple efecto de los procesos, de los cuales los órganos genitales son la sede, la libido no es un instinto, esto es, una actividad orientada naturalmente hacia unos fines determinados, es el poder general que tiene el sujeto psico-físico de adherirse a unos medios contextuales diferentes, de fijarse mediante experiencias diferentes, de adquirir unas estructuras de conducta. Es lo que hace que un hombre posea una historia. Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad el hombre se proyecta su manera de ser respecto del mundo, esto es, respecto del tiempo y respecto de los demás hombres.** Al origen de todas las neurosis se dan unos síntomas sexuales, pero esos síntomas, si se leen bien, simbolizan toda una actitud, ya sea, por ejemplo, una actitud de conquista, ya una actitud de fuga. **En la historia sexual, concebida como la elaboración de una forma general de vida, todos los motivos psicológicos pueden introducirse,** porque no hay interferencia de dos causalidades y que la vida genital está acoplada a la vida total del sujeto. Y **la cuestión** no estriba tanto en saber si la vida humana se apoya o no en la sexualidad como en **saber qué es lo que por sexualidad se entiende.** El psicoanálisis representa un doble movimiento de pensamiento: por un lado insiste en la infraestructura sexual de la vida; por el otro, “hincha” la noción de sexualidad hasta el punto de integrar a ella toda la existencia... **se hace de ella una manera de ser-del-mundo físico e interhumano.** (p 175)

[*Cfr. **EE 314** y **EE 184.***] **¿Tiene la sexualidad un significado?**

Pero la vida sexual no es un simple reflejo de la existencia... Aun cuando el aparato sexual esté atravesado por la corriente general de la vida, ese puede confiscarla en beneficio propio. La vida se particulariza en corrientes separadas. (p 176)

[*Cfr. sentido integral el hombre.*]

Cuando decimos que la vida corpórea o carnal y el psiquismo están en una relación de expresión recíproca o que el acontecimiento corpóreo tiene siempre una significación psíquica, estas fórmulas necesitan explicarse... (Cfr. ejemplo en que la afonía expresa el rechazo de la coexistencia) ... Así, a través de la significación sexual de los síntomas, descubrimos, esbozado en filigrana, aquello que significan de forma más general respecto del pasado y del futuro, del yo y del otro, esto es, respecto de las dimensiones fundamentales de la existencia. Mas, si el cuerpo expresa a cada momento las modalidades de la existencia, veremos que no es como los galones significan el grado o como un número designa una casa: el signo no indica aquí solamente su significación, está habitado por ella, en cierto modo él es lo que significa... (pp 177-178)

[*Cfr. sentido integral del hombre en los EE.*]

Descubrimos, así, que los mensajes sensoriales o los recuerdos no los captamos expresamente ni los conocemos más que bajo la condición de una adhesión general a la zona de nuestro cuerpo y de nuestra vida de la que dependen. Esta adhesión o este rechazo sitúan al sujeto en una situación definida y delimitan para él el campo mental inmediatamente disponible... Pedro está aquí, puedo hablarle o no dirigirle la palabra. Si, por el contrario, me vuelvo afónico, Pedro ya no existe para mí como interlocutor deseado o rechazado, es todo el campo de posibilidades lo que se hunde, incluso me amputo de este modo de comunicación y de significación que es el silencio. (Hipocresía metafísica). (p 179)

[*Cfr. primer modo de orar y aplicación de sentidos.*]

... Cuando el ataque de nervios llega a su paroxismo, aun cuando el sujeto no haya buscado como medio para escapar a una situación embarazosa y se adentre en él como en un refugio, casi no oye ya, casi no ve ya, casi se ha convertido en esta existencia espasmódica y jadeante que se debate encima de una cama. El vértigo del enfurruñamiento es tal que se convierte en enfurruñamiento contra X, enfurruñamiento contra la vida, enfurruñamiento absoluto. A cada instante que pasa, la libertad se degrada y se vuelve menos probable... habrá, pues, que admitir, cuando menos, que el enfado o la afonía, a medida que duran, se vuelven consistentes como cosas, que se hacen estructura, y que la decisión que las interrumpiría viene de más abajo que la "voluntad". (pp 179-180)

[*¿No habría, pues, que relacionar más el sentido profundo de la aplicación de sentidos con el problema de la elección y de las reglas de discernimiento?*

Cfr. primer modo de orar.] *¿Necesidad de la libertad para el sentido?*

En todo caso la toma de consciencia, en los tratamientos psíquicos, no pasaría de puramente cognoscitiva, el enfermo no asumiría el sentido de sus perturbaciones, que acaba de revelársele, sin la relación personal que ha entablado con el médico, sin la confianza y la amistad que le aporta el cambio de existencia resultante de esta amistad. (p 180)

[*Cfr. problema de la transferencia aplicado en los EE a la oración.*] *Importancia de la relación personal en toda búsqueda de sentido*

Seguimos siendo libres frente al sueño y a la enfermedad en la exacta medida en que continuamos comprometidos en el estado de vela o de salud; **nuestra libertad se apoya en nuestro ser en situación, y ella es ya una situación...** (p 181)

[Cfr. “*estar situado*” y *libertad*.] **Libertad y sentido**

Las funciones del cuerpo son de asegurar esta metamorfosis. Transforma en cosas las ideas, en sueño efectivo mi mímica del mismo. Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma... En el enfermo de que hablábamos, el movimiento hacia el futuro, hacia el presente vivo o hacia el pasado, el poder de aprender, de madurar, de entrar en comunicación con el otro han quedado como bloqueados en un síntoma corpóreo, la existencia se ha anudado, el cuerpo se ha vuelto “el escondrijo de la vida”... Pero **precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mismo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación.** El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse al igual como un río se deshiela. (p 181)

[Cfr. *importancia de las adiciones y de la aplicación de sentidos*.]

El recuerdo o la voz se encuentran nuevamente cuando el cuerpo se abre una vez más al otro o al pasado, cuando se deja atravesar por la coexistencia y significa de nuevo (en sentido activo) más allá de sí mismo. Más: incluso apartado del circuito de la existencia, el cuerpo no cae nunca del todo en sí mismo. **Incluso si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de las sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo;** a cada instante alguna intención brota de nuevo en mí, aun cuando sólo sea hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes que van llegando y empujan hacia el pasado cuanto acabo de vivir. Jamás me convierto completamente en una cosa dentro del mundo, siempre me falta la plenitud de la existencia como cosa, mi propia sustancia huye de mí por mi interior, y siempre se esboza alguna intención. **En cuanto es portadora de “órganos de los sentidos”, la existencia corpórea no se apoya jamás en sí misma, siempre está trabajada por un no-ser activo, continuamente me hace la proposición de vivir...** (p 182)

[Cfr. *importancia del cuerpo a través de la aplicación de sentidos*.] **¿Los sentidos buscan un sentido?**

... **las funciones sensoriales solas no me hacen ser-del-mundo; cuando me absorbo en mi cuerpo, mis ojos no me dan más que la envoltura sensible de las cosas y las de los demás hombres, las cosas mismas están afectadas de irrealidad, los comportamientos se descomponen en el absurdo, el mismo presente, como en el falso reconocimiento, pierde su consistencia y tiende a la eternidad.** La existencia corpórea, que pasa a través de mí sin mi complicidad, no es más que el bosquejo de una verdadera presencia en el mundo. Cuando menos, funda su posibilidad, establece nuestro primer pacto con él. Sí, puedo ausentarme del mundo humano y abandonar la existencia personal, pero sólo será para encontrar en mi cuerpo el mismo poder, esta vez sin nombre, por el que estoy condenado al ser... **la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado.** (p 182)

[*Esta presencia en el mundo como fundamento radical de la contemplación y de mi existencia personal*.] **¿Sentido y salir de uno mismo?**

(Más allá de la comunicación a través de los signos convencionales) se impone reconocer, como veremos, una operación primordial de significación en la que lo expresado no existe aparte de la expresión y en la que los mismos signos inducen sus sentidos al exterior. Es de esta forma que **el cuerpo expresa la existencia total,** no porque sea su acompañamiento

exterior, sino **porque ésta se realiza en él**. Este sentido encarnado es el fenómeno central del que cuerpo y espíritu, signo y significación son unos momentos abstractos. (p 183)

[*Cfr. adiciones, contemplación, aplicación de sentidos, contemplación para alcanzar amor y EE 189 final.*]

Hay que reconocer, sin duda alguna, que **el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica, esto es, son incomprensibles si se trata al hombre como consciencia y como libertad. El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo y, cuando lo hace, es ora con temor, ora con la intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo hurta a sí mismo, o que, al contrario, la exposición de su cuerpo le entregará al otro sin defensa, y que luego será el otro el reducido a la esclavitud. El pudor y el impudor se dan, pues, en una dialéctica del yo y del otro, que es la del dueño y el esclavo: en cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez, pero este dominio es un callejón sin salida, porque, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro no es ya la persona por la que yo deseaba ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y que, por eso, no cuenta ya para mí. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puede verse como un objeto y que quiero que se me vea como sujeto, que el otro puede ser mi dueño o mi esclavo, de modo que el pudor y el impudor expresan la dialéctica de la pluralidad de las consciencias y poseen una significación metafísica. Lo mismo diríamos del deseo sexual: si no acaba de aceptar la presencia de un tercer testigo, si experimenta como señal de hostilidad una actitud demasiado natural o un lenguaje demasiado desenvuelto por parte del ser deseado, es porque quiere fascinar y que el tercer observador o el ser deseado, si es demasiado libre de espíritu, escapan a la fascinación. Lo que quiere poseerse no es, pues, un cuerpo, sino un cuerpo animado por una consciencia...** (pp 183-184)

[*Cfr. von Hildebrand.*] **¿Tiene un sentido la sexualidad?**

Con la importancia atribuida al cuerpo, las contradicciones del amor se vinculan, pues, a un drama más general que depende de la estructura metafísica de mi cuerpo, simultáneamente objeto para el otro y sujeto para mí. La violencia del placer sexual no bastaría para explicar el lugar que ocupa la sexualidad en la vida humana y, por ejemplo, el fenómeno del erotismo, si la experiencia sexual no fuese una vivencia, dada a todos y siempre accesible, de la condición humana en sus momentos más generales de autonomía y de dependencia. (p 184)

[*Cfr. sentido bíblico de la sexualidad.*] **Sentido de la sexualidad**

Pero a su vez, no se reduce la sexualidad más que a sí misma, cuando se la vincula a la ambigüedad del cuerpo. En efecto, ante el pensamiento, al ser un objeto, el cuerpo no es ambiguo; no se vuelve tal más que en la experiencia que del mismo tenemos, de forma eminente en la experiencia sexual y por el hecho de la sexualidad. **Tratar a la sexualidad como una dialéctica, no es reducirla a un proceso de conocimiento ni reducir la historia de un hombre a la de su consciencia. La dialéctica no es una relación de pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella. La metafísica –la emergencia de un más allá de la naturaleza– no se localiza a nivel del conocimiento: empieza con la apertura a un “otro”, está en todas partes y ya en el desarrollo propio de la sexualidad.** (p 184)

[*Cfr. dialéctica y sentido bíblico de la sexualidad.*] **Metafísica de la sexualidad: su dialéctica.**

Verdad es que, con **Freud**, hemos generalizado la noción de sexualidad. ¿Cómo, pues, podemos hablar de un desarrollo propio de la sexualidad? ¿Cómo podemos caracterizar como sexual un contenido de consciencia? No podemos, efectivamente. La sexualidad se oculta a sí

misma bajo el disfraz de la generalidad, prueba sin cesar de escapar a la tensión y al drama que ella instituye. Pero, una vez más, ¿de dónde nos viene el derecho a decir que se oculta a sí misma, como si siguiera siendo el sujeto de nuestra vida? ¿No habrá que decir, simplemente, que se halla trascendida y anegada en el drama más general de la existencia?... **La sexualidad** ni está trascendida en la vida humana ni figurada en su centro por unas representaciones inconscientes. **Está constantemente presente en ella como una atmósfera.** (pp 184-185)

[*Cfr. sentido bíblico de la sexualidad, y en este sentido, contexto de la oración.*] **La sexualidad como atmósfera**

... la sexualidad, sin ser el objeto de un acto de consciencia expreso, puede motivar las formas privilegiadas de mi experiencia. Así tomada, esto es, como atmósfera ambigua, **la sexualidad es coextensiva con la vida.** En otros términos, el equívoco es esencial a la existencia humana, y todo cuanto vivimos o pensamos tiene siempre varios sentidos. (p 185)

[*Cfr. sentido bíblico de la sexualidad.*]

No por ello deja esta existencia de ser la prosecución y la explicitación de una situación sexual, con lo que siempre tiene, cuando menos, un sentido doble. **Entre la sexualidad y la existencia se da una ósmosis, esto es, si la existencia se difunde en la sexualidad, la sexualidad, recíprocamente, se difunde en la existencia, de modo que es imposible asignar, en una decisión o una acción dada, la parte de la motivación sexual y la de las demás motivaciones, imposible caracterizar una decisión o un acto como “sexual” o “no sexual”.** Así se da en la existencia humana un principio de indeterminación, y esta indeterminación no lo es sólo para nosotros, no proviene de una indeterminación de nuestro conocimiento, **no hay que creer que un dios podría sondear los lomos y corazones y delimitar lo que nos viene de la naturaleza y lo que nos viene de la libertad. La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en cuanto que es la operación por la que aquello que no tenía sentido toma un sentido, aquello que no tenía más que un sentido sexual toma una significación más general,** la causalidad se hace razón, en cuanto que es la prosecución de una situación de hecho. **Llamaremos trascendencia a ese movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho.** (p 186)

[*Cfr. sentido bíblico de la sexualidad. ¿No estaría detrás de lo que plantea aquí Merleau-Ponty toda la dinámica de los EE que culmina en la contemplación para alcanzar amor?*]

La sexualidad llamada a tener un sentido.

Si por el contrario, se define al hombre por su experiencia, o sea, por su manera propia de poner al mundo en forma, y si se reintegran los “órganos” a esta totalidad funcional en la que éstos se perfilan, **un hombre sin manos o sin sistema sexual es tan inconcebible como un hombre sin pensamiento...** : lo que afirmamos es que el hombre sería diferente de lo que es, y no sería, pues, un hombre, si le faltara uno sólo de los sistemas de relación que efectivamente posee... (¿Esto es tan sólo el hombre empírico?)... En realidad, no imaginamos, por una ilusión retrospectiva, una necesidad de esencia, constatamos una conexión de existencia. (pp 186-187)

[*Cfr. sentido integral del hombre en los EE.*]

Todo es necesidad en el hombre, y, por ejemplo, no es por mera coincidencia que el ser razonable es también el que está de pie o posee un pulgar opuesto a los demás dedos; la misma manera humana de existir se manifiesta tanto aquí como allí. Todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no le garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría recibido en su nacimiento y que constantemente debe rehacerse en él a través de los azares del cuerpo objetivo. **El hombre es una idea histórica, no**

una especie natural. En otros términos, en la existencia humana no hay ninguna posesión incondicionada ni, tampoco, ningún atributo fortuito... Todo lo que somos, lo somos en base de una situación de hecho que hacemos nuestra y transformamos sin cesar por una especie de escape que nunca es una libertad incondicionada. (p 187)

[*Cfr. dinámica de los EE como 'tarea'.] El hombre como idea histórica, no una especie natural*

No hay una explicación de la sexualidad que la reduzca a algo diferente de ella misma, pues ella era ya algo diferente de sí misma, y, si se quiere, nuestro ser entero. La sexualidad es dramática, se dice, porque empeñamos en ella toda nuestra vida personal. Pero ¿por qué lo hacemos, justamente? ¿Por qué nuestro cuerpo es para nosotros el espejo de nuestro ser, sino porque es un yo natural, una corriente de existencia dada, de modo que no sabemos jamás si las fuerzas que nos llevan son las suyas o las nuestras –o, más bien, jamás son ni suyas ni nuestras por entero? No hay superación (*dépassement*) de la sexualidad, como no hay sexualidad cerrada en ella misma. Nadie está por completo salvado ni por completo perdido. (pp 187-188)

[*Cfr. sexualidad en sentido bíblico. Insertar en todo esto el problema de la 'sublimación'.] Sentido de la sexualidad: empeñamos en ella toda nuestra vida personal*

“Hinchamos” la noción de economía, como Freud hincha la de sexualidad... ¿No habrá que escoger entre las dos tesis siguientes: o bien el drama de la coexistencia tiene una significación puramente económica, o bien el drama económico se disuelve en un drama más general y no tiene más que una significación existencial, lo que nos lleva de nuevo al espiritualismo?

Es precisamente esta alternativa que la noción de existencia, si se comprende bien, permite superar; y lo que más arriba dijimos de la concepción existencial de la “expresión” y de la “significación” tiene, una vez más, que aplicarse aquí. Una teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, porque está en las cosas... Ni el conservador ni el proletario tienen consciencia de estar empeñados solamente en una lucha económica; siempre dan a su acción una significación humana. En este sentido nunca se da una causalidad económica pura, porque la economía no es un sistema cerrado y forma parte de la existencia total y concreta de la sociedad. Pero una concepción existencial de la historia no quita a las situaciones económicas su poder de motivación. Si la existencia es el movimiento permanente por el que el hombre prosigue por su cuenta y asume una cierta situación de hecho, ninguno de sus pensamientos podrá separarse totalmente del contexto histórico en el que vive y en particular de su situación económica. Precisamente porque la economía no es un mundo cerrado y que todas las motivaciones se traban en el corazón de la historia, el exterior pasa a ser interior como el interior exterior, y ningún componente de nuestra existencia puede ser nunca superado, (pp 188-189, nota)

[*Cfr. dialéctica hombre-mujer. Cfr. EE 189.]*

La economía se encuentra reintegrada a la historia más bien que la historia reducida a la economía. El “materialismo histórico”, en los trabajos que ha inspirado, a menudo no es nada más que una concepción concreta de la historia que toma en cuenta, además de su contenido manifiesto –por ejemplo, las relaciones oficiales de los ciudadanos en una democracia- su contenido latente, esto es, las relaciones interhumanas tal como efectivamente se establecen en la vida concreta. Cuando la historia “materialista” caracteriza la democracia como un régimen “formal” y describe los conflictos de los que están trabajando ese régimen, el sujeto real de la historia, que ella quiere reencontrar bajo la abstracción jurídica del ciudadano, no es solamente el sujeto económico, el hombre en cuanto factor de la producción,

sino, de forma más general, el sujeto viviente, el hombre en cuanto productividad, en cuanto quiere dar forma a su vida, en cuanto ama, odia, crea o no obras de arte, tiene o no hijos. El materialismo histórico no es una causalidad exclusiva de la economía. Nos inclinaríamos a decir que no hace descansar la historia y las manera de pensar en la producción y la manera de trabajar, sino más generalmente en la manera de existir y coexistir, en las relaciones interhumanas. No reduce la historia de las ideas a la historia económica, sino que sitúa a las dos en la única historia que ambas expresan, la de la existencia social. El solipsismo como doctrina filosófica, no es un efecto de la propiedad privada, sino que en la institución económica y en la concepción del mundo se proyecta una misma opción existencial de aislamiento y de desconfianza. (p 188, nota 18)

[Cfr. en *EE la implicación de lo económico y lo político en las dinámicas más profundas del hombre: dos banderas y rey temporal.*]

La concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se entresignifican en la Unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican una a otra en la Unidad del gesto, o como los motivos “fisiológicos”, “psicológicos”, y “morales” se traban en la Unidad de una acción, y es imposible reducir la vida humana ya a las relaciones económicas, ya a las relaciones jurídicas y morales pensadas por los hombres, como es imposible reducir la vida individual ya a las funciones corporales, ya al conocimiento que tenemos de esta vida. Pero en cada caso uno de los órdenes de significación puede considerarse como dominante, tal gesto como “sexual”, el otro como “amoroso”, un tercero como “bélico”, e incluso en la coexistencia, tal periodo de la historia puede considerarse como sobre todo cultural, más bien político o principalmente económico. Saber si la historia de nuestro tiempo tiene su sentido principal en la economía y si nuestras ideologías solamente dan de la misma el sentido derivado o segundo, es una cuestión que no depende ya de la filosofía, sino de la política, y que se resolverá buscando, entre el escenario económico y el escenario ideológico, cuál de los dos recubre más completamente los hechos. La filosofía únicamente puede mostrar que ello es posible a partir de la condición humana. (pp 189, nota)

[Cfr. *EE 189: Ignacio busca esa Unidad de la acción que no da como un hecho, sino como una tarea. Yo puedo “determinarme” por una “afección desordenada”, es decir, que no puede desembocar en esa Unidad a la que estaría llamada. Cfr. EE 21 y EE 23.*]

El pensamiento es la vida interhumana tal como ésta se comprende y se interpreta a sí misma. En esta prosecución voluntaria, en este paso de lo objetivo a lo subjetivo, es imposible decir dónde acaban las fuerzas de la historia y dónde las nuestras empiezan; y la cuestión no quiere, en rigor, decir nada, puesto que solamente hay historia para un sujeto que la viva y sólo se da un sujeto históricamente situado. No hay una significación única de la historia, lo que hacemos tiene siempre varios sentidos, y es en esto que una concepción existencial de la historia se distingue del materialismo así como del espiritualismo. Pero todo fenómeno cultural tiene, entre otras, una significación económica, y tal como ésta no se reduce a aquél, tampoco la historia trasciende nunca por principio la economía. (p 189, nota)

[*El hombre que Ignacio tiene delante es siempre un ser histórico que está “situado”, pero, también tiene que situarse.*]

Así, como dijimos ya, toda nuestra vida respira una atmósfera sexual, sin que pueda asignarse un solo contenido de consciencia que sea “puramente sexual” o que no lo sea en absoluto, de igual manera el drama económico y social proporciona a cada consciencia un cierto fondo o, más aún, una cierta imagen que esta descifrará a su modo y, en este sentido, este drama es coextensivo con la historia. El acto del artista o del filósofo es libre, pero no inmotivado. Su libertad reside en el poder del equívoco del que hablábamos hace un momento, o incluso en

el proceso de escape del que más arriba hablábamos ya; consiste en asumir una situación de hecho dándole un sentido figurado más allá de su sentido propio. Así Marx, no contento con ser hijo de abogado y estudiante en filosofía, piensa su propia situación como la de un intelectual “pequeño burgués” y en la perspectiva nueva de lucha de clases. Así Valery transforma en poesía pura un malestar y una soledad de las que otros no habrían sabido qué hacer. (p 189, nota)

[Cfr. sentido de los EE, especialmente el final de EE 135 y la contemplación para alcanzar amor.] ¿Hay que dar un sentido a la vida?

... podemos desembarazarnos del materialismo histórico... Consiste tanto en volver histórica la economía como en volver económica la historia. La economía en la que el materialismo histórico asienta la historia no es, como en la ciencia clásica, un ciclo cerrado de fenómenos objetivos, sino una confrontación de las fuerzas productivas y de las formas de producción que sólo llega a su término cuando las primeras salen de su anonimato, toman consciencia de sí mismas y se vuelven así capaces de poner al futuro en forma. Pues bien, la toma de consciencia es evidentemente un fenómeno cultural, de ahí que puedan introducirse en la trama de la historia todas las motivaciones psicológicas. (p 188, nota 18)

[El hombre responsable ante una realidad condicionada: planteamiento de fondo de los EE.]

Reconocimos al cuerpo una unidad distinta de la del objeto científico. Acabamos de descubrir hasta en su “función sexual” una intencionalidad y un poder de significación. Tratando de describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación, tendríamos una oportunidad para superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto. (p 191)

... la palabra es un ser de razón...

Lo que el enfermo ha perdido, lo que el normal posee, no es cierto stock de vocablos, es cierta manera de utilizarlos... Así, detrás del vocablo se descubría una actitud, una función de la palabra, que lo condicionan. (p 192)

[El “contemplar lo que hablan” de EE 115, iría a descubrir esa actitud, y no tanto a la materialidad de unos ‘vocablos’.]

... el lenguaje aparece ahora como condicionado por el pensamiento. (p 193)

[Hay que tener esto muy presente en la contemplación al “oír lo que hablan”.]

... con la sencilla observación de que el vocablo tiene un sentido, superamos tanto al intelectualismo.

... el vocablo es portador del sentido, y, al imponerlo al objeto, tengo consciencia de alcanzarlo. Como se ha dicho con frecuencia, el objeto sólo es conocido para el niño en el momento en que es denominado, el nombre es la esencia del objeto y reside en él al mismo título que su color y forma. Para el pensamiento precientífico nombrar el objeto es hacerlo existir o modificarlo: Dios crea los seres nombrándolos y la magia actúa sobre los mismos hablando con ellos... Así, el discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consume. (pp 194-195)

[Cfr. segundo modo de orar que sólo es posible desde esta perspectiva.]

Todo lenguaje se enseña, en definitiva, a sí mismo e importa su sentido en el espíritu del oyente...

... Se da, pues, ya sea en el que escucha o lee, ya sea en el que habla o escribe, un pensamiento dentro de la palabra que el intelectualismo no sospecha. (p 196)

[Cfr. *segundo modo de orar* y *segundo punto de las contemplaciones*.]

... no necesito representarme al vocablo para saberlo y pronunciarlo. Basta que posea su esencia articular y sonora como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. Yo me remito (*reporte*) al vocablo tal como mi mano se dirige (*se porte*) al lugar de mi cuerpo sujeto a una picadura, el vocablo está en un cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi equipaje, no dispongo más que de medio para representármelo, el de pronunciarlo, como el artista sólo tiene un medio de representarse la obra que trabaja: es necesario que la haga. (p 197)

[Cfr. *segundo modo de orar*.]

El papel del cuerpo en la memoria solamente se comprende si la memoria es, no la consciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo para volver a abrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, por ser el medio permanente de “tomar actitudes” y fabricarnos así unos pseudopresentes, es el medio de nuestra comunicación tanto con el tiempo como con el espacio. (Cfr. M. Proust, *Por el camino de Swann*, p 12) (p 190)

[Cfr. *memoria y problema del tiempo*.]

... la palabra no es el “signo” el pensamiento... el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido... Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo... O sea, que la palabra o los vocablos portan un primer estrato de significación, adherente a los mismos, y que ofrece el pensamiento como estímulo, como valor afectivo, como mímica existencial, más que como enunciado conceptual. Aquí descubrimos, bajo la significación conceptual de las palabras, una significación existencial, no solamente traducida por ellas, sino que las habita y es inseparable de las mismas. (pp 198-199)

[Cfr. *segundo modo de orar* y *segundo punto de las contemplaciones*.]

El mayor beneficio de la expresión no estriba en consignar en un escrito los pensamientos que podrían perderse, un escritor apenas relee sus propias obras, y las grandes obras depositan en nosotros, en una primera lectura, todo cuanto luego sacaremos de ellas. La operación de expresión, cuando está bien lograda, no solamente deja un sumario al lector y al mismo escritor, hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia. (p 199)

[Cfr. *segundo modo de orar*.]

... la actriz se vuelve invisible y es Fedra la que aparece. La significación devora los signos... La expresión estética confiere a lo que expresa la existencia en sí, la instala en la naturaleza como una cosa percibida accesible a todos, o inversamente, erradica los signos –la persona del comediante, los colores y la tela del pintor- de su existencia empírica y los transporta a otro mundo... (Así) el pensamiento no es algo “interior”, no existe fuera del mundo y de los vocablos... La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. (p 200)

[*Podemos, pues, tender un puente entre el segundo modo de orar y el sentido de la contemplación*.]

No es con unas “representaciones” o con un pensamiento que, primero, comunico, sino con un sujeto hablante, con cierto estilo de ser y con el “mundo” que él enfoca...

... la palabra es un gesto y su significación, un mundo...

... leo la ira en el gesto, el gesto no me hace pensar en la ira, es la misma ira.

[Cfr. *relación del segundo modo de orar con la contemplación.*]

El sentido de los gestos no viene dado, sino comprendido, o sea recogida, por un acto del espectador. La dificultad estriba en concebir bien este acto y no confundirlo con una operación de conocimiento. La comunicación o la comprensión de los gestos se logran con la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto del que soy testigo dibuja en punteado un objeto intencional. Este objeto pasa a ser actual y se comprende por entero cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan al mismo y lo recubren. El gesto está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él. La comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino. Hay una confirmación del otro por mí y de mí por el otro. Hay que restituir aquí la experiencia del otro, deformada por los análisis intelectualistas, así como tendremos que restituir la experiencia perceptiva de la cosa. (p 202)

[Cfr. *EE 3,114 y 76.*]

El predominio de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representarían tanto unas convenciones arbitrarias para expresar el mismo pensamiento, como varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir. De ahí que el sentido pleno de una lengua nunca puede traducirse en otra... Para asimilar una lengua por completo, habría que asumir el mundo que ella expresa, y nadie pertenece nunca a dos mundos a la vez. (Cfr. nota 15. T.E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, p 43: “... Pero ¿cómo podría uno cambiarse el pellejo, arabizarlo? En mi caso, fue pura afectación. Es fácil hacer perder la fe a un hombre, pero es difícil convertirlo luego a otra...”) (p 204)

[Cfr. *sentido contemplativo del “oír lo que hablan...” EE 107.*]

... advertimos que la actividad categorial, antes de ser un pensamiento o un conocimiento, es una cierta manera de referirse al mundo, y correlativamente, un estilo o una configuración de la experiencia. (pp 207-208)

[A esto apuntan los *EE*, culminando en la *contemplación para alcanzar amor.*]

El vínculo del vocablo con su sentido vivo no es un vínculo exterior de asociación, el sentido habita la palabra, y el lenguaje “no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales”. Nos vemos, pues, obligados a reconocer una significación gestual o existencial de la palabra, como más arriba decíamos. El lenguaje tiene, sí, un interior, pero este interior no es un pensamiento cerrado en sí mismo y consciente de sí. ¿Qué expresa el lenguaje, pues, si no expresa unos pensamientos? Presenta o, mejor, es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones. (p 210)

[Cfr. *segundo modo de orar y segundo punto de la contemplación.*]

Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar –esto es, a la vez de captar y de comunicar un sentido- por la que el hombre se

trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra. (p 211)

[*Cfr. todo el sentido de los EE a través de la **aplicación de sentidos** y que culmina en la **contemplación para alcanzar amor.**]*

... descubrimos la esencia del lenguaje normal: la intención de hablar sólo puede hallarse en una experiencia abierta: aparece, como la ebullición en un líquido, cuando, en el espesor del ser, se constituyen unas zonas de vacío que se desplazan al exterior. “En cuanto el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, **el lenguaje no es ya un instrumento, no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes... La palabra es un exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural.** (p 213)

[*Cfr. segundo punto de las **contemplaciones.**]*

La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo. Si trato de pensarlo como un haz de procesos en tercera persona –“visión”, “motricidad”, “sexualidad”- advierto que estas “funciones” no pueden estar vinculadas entre sí y con el mundo exterior por unas relaciones de causalidad, están todas confusamente recogidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto. (p 215)

[*Cfr. **sentido integral del hombre en EE.**]*

En el espacio mismo y sin presencia de un sujeto psico-físico, no hay ninguna dirección, ningún interior, ningún exterior... **La cosa y el mundo me son dados con las partes de mi cuerpo, no por una “geometría natural”, sino en una conexión viva comparable, o más bien idéntica, con la que existe entre las partes de mi cuerpo.** (pp 220-221)

[*Cfr. **composición de lugar** y la importancia que puede tener con el “estar situado”.]*

Así, antes de ser un espectáculo objetivo, la cualidad se deja reconocer por un tipo de comportamiento que la toca en su esencia y es por ello que, desde el instante en que mi cuerpo adopte la actitud del azul, obtengo una semipresencia del azul. No hay que preguntarse, pues, cómo y por qué el rojo significa esfuerzo o violencia, el verde descanso y paz: hay que volver a aprender a vivir estos colores como nuestro cuerpo los vive, o sea, como concreciones de paz o violencia... **El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él.** (p 227)

[*Cfr. **trasfondo de las adiciones** y de la **aplicación de sentidos.**]*

Yo respiraba lenta y profundamente para llamar al sueño, y de pronto se diría que mi boca comunica con un inmenso pulmón exterior que invoca y contenciona mi aliento, un cierto ritmo respiratorio, querido por mí hace un instante, se convierte súbitamente en situación. Del mismo modo, presto yo oigo o miro en la expectativa de una sensación, y de pronto lo sensible coge mi oído o mi mirada, entrego una parte de mi cuerpo, o incluso todo mi cuerpo, a esta manera de vibrar y llenar el espacio que es el azul o el rojo... Lo sensible, no solamente tiene una significación motriz y vital, sino que no es más que cierta manera de ser-del-mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo, y **la sensación es, literalmente, una comunión.** (pp 227-228)

[*Cfr. la **aplicación de sentidos** orientada hacia la **contemplación para alcanzar amor.** Cfr. **sentido de las adiciones.**]*

La sensación es, sin duda alguna, intencional, o sea, no se apoya en sí como una cosa, que apunta y significa más allá de sí misma... **La sensación es intencional** porque encuentro en lo sensible la proposición de cierto ritmo de existencia –abducción o aducción- y que, llevando a efecto esta proposición, deslizándome en la forma de existencia que así se me sugiere, me remito a un ser exterior, tanto si es para abrirme como para cerrarme a él... (p 229)

[*Cfr. aplicación de sentidos no sólo como algo puramente pasivo. Primer modo de orar*]

Así, un sensible a punto de ser sentido plantea a mi cuerpo una especie de problema confuso. Importa que yo encuentre la actitud que le dará los medios para determinarse y convertirse en azul, importa que yo encuentre la respuesta a una pregunta mal formulada. Y, sin embargo, sólo movido por su sollicitación hago esto, mi actitud nunca basta para hacerme ver de verdad azul o tocar de verdad una superficie dura. Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él. Yo que contemplo el azul del cielo, no soy ante el mismo un sujeto acósmico, no lo poseo en pensamiento, no despliego ante él mismo una idea de azul que me daría su secreto; me abandono a él, me sumerjo en este misterio, él “se piensa en mí”, yo soy el cielo que se aúna, se recoge y se pone a existir para sí, mi consciencia queda atascada en este azul ilimitado. (p 230)

[*Cfr. aplicación de sentidos y contemplación para alcanzar amor.*]

Toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que yo veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas. Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada: veo el azul porque soy sensible a los colores, mientras que, por el contrario, los actos personales crean la situación: soy matemático porque decidí serlo. De forma que, si quisiera traducir exactamente **la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (l'on) percibe en mí y no que yo percibo...** Cada vez que experimento una sensación, experimento que interesa, no a mi ser propio, aquel del que yo soy responsable y del que decido, sino a otro yo que ya ha tomado partido por el mundo, que se ha abierto ya a alguno de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos. Entre mi sensación y yo, se da siempre la espesura de una adquisición originaria que impide el que mi consciencia sea clara para sí misma. **Experimento la sensación como modalidad de una existencia general, y entregada a un mundo físico, y que crepita a través mío sin que sea yo su autor.** (pp 230-231)

[*Situar la contemplación y la aplicación de sentidos entre la vivencia de la Creación (PF) y la contemplación para alcanzar amor.*] **¿Hay que buscar un sentido en lo real?**

La sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad. Cuando veo un objeto, siempre experimento que aún hay que ser más allá de cuanto actualmente veo, no sólo ser visible, sino incluso ser tangible o captable por el oído... Correlativamente, yo no estoy enteramente en estas operaciones, éstas siguen siendo marginales, se producen adelantándose, el yo que ve o el yo que oye es, en cierto modo, un yo especializado, familiarizado con un solo sector del ser. (pp 231-232)

[*Cfr. aplicación de sentidos: cada sentido intenta captar una parcialidad.*]

Podemos resumir estas dos ideas diciendo que toda sensación pertenece a cierto campo. Decir que tengo un campo visual, equivale a decir que por posición, tengo acceso y apertura a un sistema de seres, los seres visibles, están a la disposición de mi mirada en virtud de una especie de contagio primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo por mi parte; equivale a decir, pues, que la visión es prepersonal –lo que al mismo tiempo equivale a decir que es siempre limitada, que siempre se da alrededor de mi visión actual, un horizonte

de cosas no vistas o incluso no visibles. **La visión es un pensamiento sujeto a cierto campo, y es a eso a lo que se llama sentido. Cuando digo que poseo unos sentidos, y que éstos me hacen acceder al mundo, no soy víctima de una confusión, no mezclo el pensamiento causal con la reflexión, expreso solamente esta verdad que se impone a una reflexión integral: la de ser capaz, por connaturalidad, de encontrar un sentido o ciertos aspectos del ser sin haberlo dado yo mismo por medio de una operación constitutiva.** (p 232)

[*Cfr. contemplación, aplicación de sentidos, contemplación para alcanzar amor y primer modo de orar. Muy interesante y sugerente el doble sentido de la palabra sentido que procederían de la misma experiencia: porque experimento, descubro uno de sus aspectos (sentidos). Sentir me tendría que llevar a descubrir sentidos: **contemplación para alcanzar amor.**] **¿Tiene un sentido la sexualidad?***

La pretendida “tactilidad pura”, que intento encontrar dirigiéndome a los ciegos, ¿no será un tipo de experiencia muy particular que nada tiene en común con el funcionamiento del tacto integrado y que no puede servir para analizar la experiencia integral? (p 233)

[*Interacción entre los sentidos: **aplicación de sentidos.**]*

Tenemos la experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan por entero cada acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta, cuya síntesis no puede completarse. Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo. La unidad del sujeto o la del objeto no es una unidad real, sino una unidad presunta en el horizonte de la experiencia; hay que reencontrar, más acá de la idea del sujeto o de la idea del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas... En este sentido, podemos decir con Husserl que, en intención, Hume ha ido más lejos que nadie en la reflexión radical, porque de verdad ha querido llevarnos nuevamente a los fenómenos de los que tenemos experiencia, más acá de toda ideología. (pp 234-235)

[*Cfr. sentido profundo de la actitud contemplativa, que Ignacio enriquece con la experiencia de fe en la **contemplación para alcanzar amor.**]*

Tal como la experiencia nos la entrega, la sensación no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino una de nuestras superficies de contacto con el ser, una estructura de consciencia, y en lugar de un espacio único, condición universal de todas las cualidades, tenemos con cada una de ellas una manera particular de ser-del-espacio y, en cierto modo, de hacer espacio. (p 237)

[*Cfr. “hacer espacio” a través de la experiencia sensorial es un medio ineludible de “situarnos”. Cfr. **aplicación de sentidos.**]*

Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente transponible. Podemos reconocerlo porque rechazamos el formalismo de la consciencia, e hicimos del cuerpo el sujeto de la percepción.

Y podemos reconocerlo sin comprometer la unidad de los sentidos. Porque los sentidos comunican. La música no está en el espacio visible, pero lo mina, lo inviste, lo desplaza, y bien pronto esos oyentes demasiado bien ataviados, que toman el aire de jueces e intercambian algunas palabras o sonrisas, sin percatarse de que el suelo se agita debajo de ellos, son como un equipaje zarandeado sobre la superficie de una tempestad. Los dos espacios solamente se distinguen sobre el trasfondo de un mundo común y solamente pueden entrar en rivalidad porque ambos tienen la misma pretensión al ser total. Se unen en el mismo

instante en que se oponen. Si quiero encerrarme en uno de mis sentidos y, por ejemplo, me proyecto enteramente en mis ojos y me abandono al azul del cielo, pronto dejo de tener consciencia de mirar y, en el momento en que quería hacerme enteramente visión, el cielo deja de ser una “percepción visual” para convertirse en mi mundo del momento. La experiencia sensorial es inestable y extraña a la percepción natural que se hace con todo nuestro cuerpo simultáneamente y se abre a un mundo intersensorial. (pp 240-241)

[*Cfr. aplicación de sentidos.*]

Pero ¿qué es fijar los ojos? Por parte del objeto, separar la región observada del resto del campo, interrumpir la vista total del espectáculo, que atribuía a cada superficie visible una coloración determinada, habida cuenta de la iluminación; por parte del sujeto, es sustituir a la visión global, en la que nuestra mirada se presta a todo el espectáculo y se deja invadir por el mismo, una observación, esto es, una visión local que aquel gobierna a su guisa. La cualidad sensible, lejos de ser coextensiva con la percepción, es el producto particular de una actitud de curiosidad o de observación. Aparece cuando, en lugar de abandonar toda mi mirada al mundo, me vuelvo hacia esta misma mirada y me pregunto qué es lo que exactamente veo; no figura en el comercio natural de mi visión con el mundo, es la respuesta a una pregunta de mi mirada, **el resultado de una visión segunda o crítica que intenta conocerse en su particularidad, de una “atención a la visualidad pura”, que yo ejerzo o cuando temo haberme equivocado, o cuando quiero emprender un estudio científico de la visión. Esta actitud hace desaparecer el espectáculo...** (pp 241-242)

[*En la contemplación para alcanzar amor y en la aplicación de sentidos ¿se trata de un fijar la mirada o de un ver natural, global?*] **Al ‘fijar los ojos’ ¿perdemos el sentido?**

Así se da una actitud natural de la visión en la que hago causa común con mi mirada y me entrego a través de ella al espectáculo: entonces las partes del campo están vinculadas en una organización que las vuelve reconocibles e identificables. La cualidad, **la sensorialidad separada**, se produce cuando rompo esta estructura total de mi visión, cuando ceso de adherirme a mi propia mirada y que, **en lugar de vivir la visión, me interrogo sobre ella, quiero hacer la prueba de mis posibilidades, desahogo el lazo de mi visión y del mundo, de mí mismo y mi visión, para sorprenderla y describirla.** En esta actitud, al mismo tiempo que el mundo se pulveriza en cualidades sensibles, la unidad natural del sujeto preceptor se rompe y yo me ignoro como sujeto de un campo visual. **Pues bien, al igual que, al interior de cada sentido, hay que reencontrar la unidad natural, haremos aparecer un “estrato originario” del sentir, anterior a la división de los sentidos...** La experiencia sensorial no dispone más que de un estrecho margen: o el color, por su propia disposición, dibujan un objeto, el cenicero, el violín, y este objeto habla desde el principio a todos los sentidos; o, en el otro extremo de la experiencia, el sonido y el color se reciben en mi cuerpo, y **resulta difícil limitar mi experiencia a un único registro sensorial: ésta desborda espontáneamente hacia todos los demás.** (p 242)

[*La contemplación y la aplicación de sentidos sería más bien esa “actitud natural de la visión” que hará experimentar mi unidad como sujeto preceptor.*] **¿Es correcta una sensación aislada?**

En efecto, el sujeto no nos dice solamente que posee a la vez un sonido y un color: es el mismo sonido lo que ve en el punto donde se forman los colores. (p 244)

[*Sentido integrador que debe tener la contemplación y la aplicación de sentidos.*]

Las dos imágenes de la diplopia no se amalgaman en una sola, en la visión binocular, y la unidad del objeto es, sí, intencional. Pero –y con ello llegamos a donde queríamos ir a parar-

no por eso es una unidad nocional. Se pasa de la diplopia al objeto único, no por una inspección del espíritu, sino cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y los utiliza como un único órgano, una mirada única. (p 247)

[Cfr. *sentido unitario o integrador de los sentidos a través de mi cuerpo.*]

Arribada a la unidad prelógica del esquema corpóreo, la síntesis perceptiva no posee ya ni el secreto del objeto ni el del propio cuerpo, y es por ello que el objeto percibido se ofrece siempre como trascendente, es por ello que la síntesis semeja que se hace en el mismo objeto, en el mundo, y no en este punto metafísico que es el sujeto pensante, es por ello que la síntesis perceptiva se distingue de la síntesis intelectual. (p 248)

[*¿Se podría relacionar este sentido profundo de la síntesis perceptiva con toda la labor integradora que tienen los EE, el “ordenarse”.*]

La serie de mis experiencias se da como concordante, y la síntesis tiene lugar, no en cuanto aquellas expresan, todas, cierta invariante y dentro la identidad del objeto, sino en cuanto son, todas, recogidas por la última de ellas y en la ipseidad de la cosa. La ipseidad, queda claro, nunca se alcanza: cada aspecto de la cosa que cae bajo nuestra percepción no es más que una invitación a percibir más allá, y un alto momentáneo en el proceso perceptivo. Si la cosa fuese alcanzada, quedaría en adelante expuesta delante de nosotros, sin misterio. Dejaría de existir como cosa en el mismo momento en que creeríamos poseerla. Lo que constituye la “realidad” de la cosa es, pues, precisamente aquello que la hurta a nuestra posesión. La asediad de la cosa, su presencia irrecusable y la ausencia perpetua en que se atrinchera, son dos aspectos inseparables de la trascendencia. El intelectualismo ignora uno y otro, y si queremos dar cuenta de la cosa como término trascendente de una serie abierta de experiencias, hay que dar al sujeto de la percepción la unidad abierta e indefinida del esquema corpóreo. He aquí lo que nos enseña la síntesis de la visión binocular. Esta no se comprenderá por su subsunción en una consciencia originaria, sino por su integración nunca acabada en un organismo cognoscente. (p 248)

[*Sentido integrador de la contemplación y de la aplicación de sentidos.*] Si tengo que buscar el ‘sentido’ es que no agotamos ‘la cosa’.

La visión de los sonidos o la audición de los colores se realizan como se realiza la unidad de la mirada a través de los dos ojos: en cuanto que mi cuerpo es, no una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo, en cuanto que es la figura estable de la existencia. (p 249)

[*Sentido integrador de la contemplación y de la aplicación de sentidos. Importancia de las adiciones que se refleja en la anotación 6.*] La experiencia humana ¿puede ‘aislarse’ en una parcialidad?

... El rostro, hace un instante animado, se espesa y se tiesa como el de un hombre aturdido, y la interrupción del sonido invade la pantalla bajo la forma de una especie de estupor. En el espectador, los gestos y las palabras no se subsumen en una significación ideal, sino que la palabra recoge el gesto y el gesto a la palabra, comunican a través de mi cuerpo, tal como los aspectos sensoriales de mi cuerpo son inmediatamente simbólicos uno de otro porque mi cuerpo es precisamente un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales. Los sentidos se traducen uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea. Estas observaciones permiten dar todo su sentido a la palabra de Herder: “El hombre es un sensorium commune perpetuo, tocado ora de un lado ora del otro”. Con la noción del esquema corpóreo, no es únicamente la unidad del cuerpo lo que se

describe de una manera nueva, también, a través de ella, la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. Mi cuerpo es el lugar, o mejor, la actualidad del fenómeno (Ausdruck), en él la experiencia visual la experiencia acústica, por ejemplo, están grávidas una de otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido y, por ella, la expresión verbal (Darstellung) y la significación intelectual (Bedeutung). Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi “comprensión”.

Es él, mi cuerpo, lo que da un sentido, no solamente al objeto natural, sino también a objetos culturales como son los vocablos. Si presentamos un vocablo a un sujeto durante un tiempo demasiado corto para que pueda descifrarlo, el término “cálido”, por ejemplo, induce una especie de experiencia del calor que forma en torno de él como un halo significativo... (249-250)

[*Sentido integrador de la contemplación y de la aplicación de sentidos, e importancia de las adiciones.*] ¿Esquema corpóreo y sentido?

No reducimos, pues, la significación del término, ni siquiera la significación de lo percibido, a una suma de “sensaciones corpóreas”, sino que decimos que el cuerpo, en cuanto tiene unas “conductas”, este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el que, en consecuencia, podemos “frecuentar” este mundo, “comprenderlo” y encontrarle una significación. (p 251)

[*Sentido de la contemplación que culmina en la contemplación para alcanzar amor.*] ¿Relacionar esto con von Hildebrand?

Si mi consciencia constituyese actualmente el mundo que ella percibe, ninguna distancia habría de ella al mundo, ningún desfase (décalage) posible, ella lo penetraría hasta sus articulaciones más secretas, la intencionalidad nos transportaría al corazón del objeto, y así lo percibido no tendría la espesura de un presente, la consciencia no se perdería, no se enviscaría en él. Por el contrario, nosotros tenemos consciencia de un objeto inagotable y estamos atascados en él porque, entre él y nosotros, media este saber latente que nuestra mirada utiliza, cuyo desarrollo racional solamente presumimos que es posible, y que siempre se queda más acá de nuestra percepción. Si, como decíamos, toda percepción tiene algo de anónimo, es porque reanuda una experiencia adquirida (acquis) sin ponerla en tela de juicio. Quien percibe no está desplegado ante sí mismo como debe estarlo una consciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontando a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el presente, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros, así como de los motivos y los medios que para hacer su síntesis poseemos. (p 253)

[*Cfr. sentido de la contemplación y sobre todo de la contemplación para alcanzar amor como resultado de todas las aplicaciones de sentidos.*] ¿Ligar la búsqueda de sentido más a la percepción que a la elucubración? ¿'quedaba seco y descontento'?

En fin, ¿qué es vivir la unidad del objeto o del sujeto sino hacerla? Aun suponiendo que ésta aparezca con el fenómeno de mi cuerpo, ¿no se precisará que yo la piense en él para en él encontrarla, y que haga la síntesis de este fenómeno para tener su experiencia? No queremos derivar el para-sí del en-sí, no volvemos a una forma cualquiera de empirismo; y el cuerpo al que confiamos la síntesis del mundo percibido no es un puro dato, algo pasivamente recibido. Pero la síntesis perceptiva es para nosotros una síntesis temporal. La subjetividad, a nivel de la percepción, no es nada más que la temporalidad y es esto lo que nos permite dejar al sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad. (pp 253-254)

[Cfr. el “*enteramente reconociendo*” de *EE 233*. además ver que Ignacio nos presenta esta contemplación enmarcada en mi historia (memoria).]

El acto de la mirada es indivisiblemente perceptivo, porque el objeto está al término de mi movimiento de fijación, y retrospectivo, porque se dará como anterior a su aparición, como el “estímulo”, el motivo o el primer motor de todo el proceso desde su principio. La síntesis espacial y la síntesis de objeto se fundan en este despliegue del tiempo. En cada movimiento de fijación, mi cuerpo traba conjuntamente un presente, un pasado y un futuro, segrega tiempo, o mejor, se convierte en este lugar de la naturaleza en el que, por primera vez, los acontecimientos, en lugar de empujarse unos a otros en el ser, proyectan alrededor del presente un doble horizonte de pasado y de futuro y reciben una orientación histórica. Aquí tenemos, sí, la invocación, pero no la experiencia de un naturante eterno. Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo. (p 254)

[Cfr. problema del tiempo en *EE*. para Ignacio es evidente que tenemos que hacer el tiempo en lugar de sufrirlo.] **Para descubrir el sentido hay que asumir el tiempo: *poso*.**

La percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal. No es un acto personal por el que yo mismo daría un sentido nuevo a mi vida. Quien, en la exploración sensorial, da un pasado a un presente y lo orienta hacia un futuro, no soy yo como sujeto autónomo, soy yo en cuanto tengo un cuerpo y sé “mirar”. Más que ser una historia verdadera, la percepción atestigua y renueva en nosotros una “prehistoria”. Y esto es, por lo demás, esencial al tiempo: no habría presente, esto es, lo sensible con su espesura y su riqueza inagotable, si la percepción, para hablar como Hegel, no guardase un pasado en su profundidad presente y no la contrajese en ella. Esta no hace actualmente la síntesis de su objeto, no porque lo reciba pasivamente, a lo empirista, sino porque la unidad del objeto se revela por el tiempo, y el tiempo se escapa a medida que vuelve a captarse. Gracias al tiempo poseo, sí, una encapsulación y una continuación de las experiencias anteriores en las experiencias ulteriores, pero en ninguna parte una posesión absoluta de mí por mí, porque el hueco del futuro se colma constantemente con un nuevo presente. No hay objeto vinculado sin vinculación y sin sujeto, no hay unidad sin unificación, sino que toda síntesis es, a la vez, distendida y rehecha por el tiempo que, de un solo movimiento, la pone en tela de juicio y la confirma porque produce un nuevo presente que retiene el pasado. La alternativa de lo naturado y lo naturante se transforma, pues, en una dialéctica del tiempo constituido y del tiempo constituyente. Si hemos de resolver el problema que nos planteamos –el de la sensorialidad, o sea, de la subjetividad finita– será reflexionando sobre el tiempo y haciendo ver cómo no existe más que para una subjetividad, puesto que sin ella, el pasado en sí no siendo ya y el futuro en sí no siendo aún, no existiría el tiempo –y cómo, no obstante, esta subjetividad es el tiempo mismo, cómo puede decirse, con Hegel, que el tiempo es la existencia del espíritu o hablar con Husserl de una autoconstitución del tiempo. (p 255)

[Cfr. problema central del tiempo en los *EE*.] **Sentido y tiempo: ‘*poso*’ y ‘*en qué acaba*’**

La tarea de una reflexión radical, esto es, de la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, de manera paradójica, en volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo, para situar de nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser... Lo que llamamos sensación no es sino la más simple de las percepciones y, como modalidad de la existencia, no puede, como no puede ninguna percepción, separársela de un fondo que, en definitiva, es el mundo. (p 256)

[Cfr. problema del “*reflectir*” a partir de la *contemplación* y de la *aplicación de sentidos*.]

¿Ligar el sentido al *reflectir*?

El espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas. Esto es, en lugar de imaginarlo como una especie de éter en el que estarían inmersas todas las cosas, o concebirlo abstractamente como un carácter que les sería común, debemos pensarlo como el poder universal de sus conexiones. (p 258)

[Cfr. *composición de lugar*.]

Fácil resulta demostrar que una dirección no puede existir más que para el sujeto que la describe, y que un espíritu constituyente tiene en grado sumo el poder de trazar todas las direcciones en el espacio, pero que no hay actualmente ninguna dirección, y por ende, ningún espacio, por falta de un punto de partida efectivo, de un aquí absoluto que pueda, progresivamente, dar un sentido a todas las direcciones del espacio. (p 262)

[*Relación de la composición de lugar con el problema de “estar situado” y con la problemática de “dar sentido”, y por lo tanto de “tenerlo”*.] **¿Puede haber sentido sin punto de partida? PF**

Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo “lugar” fenomenal viene definido por su tarea y su situación. **Mi cuerpo está donde hay algo que hacer (Cfr. ejemplo)... el sujeto habita el espectáculo.** (p 265)

[Cfr. “*estar situado*” pero a través de la tarea, v.c. no se puede empezar a trabajar hasta que no te sitúas, pero sólo te situarás empezando a trabajar, dominando el espacio.] **Sin tarea no hay sentido**

La constitución de un nivel espacial no es más que uno de los medios de la constitución de un mundo pleno: mi cuerpo hace presa en el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo tan variado y tan claramente articulado como sea posible, y cuando, al desplegarse, mis intenciones motrices reciben del mundo las respuestas que esperan. Este máximo de nitidez en la percepción y en la acción define un suelo perceptivo, un fondo de mi vida, un contexto general para la existencia de mi cuerpo y del mundo... **La posesión de un cuerpo lleva consigo el poder de cambiar de nivel y “comprender” el espacio, como la posesión de la voz el cambiar de tono. El campo perceptivo se endereza y, al final de la experiencia, lo identifico sin concepto porque vivo en él, porque me dejo llevar enteramente en el nuevo espectáculo en el que, por así decir, sitúo mi centro de gravedad...** Todo nos remite a las relaciones orgánicas del sujeto y el espacio, a esta presa del sujeto sobre su mundo que es el origen del espacio. (pp 265-266)

[Cfr. *necesidad de la composición de lugar*.] **¿Puede haber sentido sin estar situado?**

Es esencial para el espacio el que está siempre “ya constituido”, y nunca lo comprenderemos retirándonos en una percepción sin mundo. No hay que preguntarse por qué el ser está orientado, por qué la existencia es espacial, ...La cuestión solamente podría plantearse si estos hechos fuesen accidentes que ocurriesen a un sujeto y a un objeto indiferentes al espacio. **La experiencia perceptiva nos muestra, al contrario, que esos hechos están presupuestos en nuestro encuentro primordial con el ser, y que el ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación.** Para el sujeto pensante, un rostro visto desde el “anverso” y el mismo rostro visto desde el “reverso” son indiscernibles. (p 267)

[*En castellano, en vez de “ser situado”, tendríamos que usar, simplemente, estar. Importancia que puede tener la composición de lugar*.] **Sentido y situación**

... importa que el mismo sentido del objeto – en este caso el rostro y sus expresiones- esté vinculado a su orientación, como bastante lo muestra la doble acepción del término “sentido”. Invertir un objeto equivale a quitar la significación. Su ser de objeto equivale a quitarle su significación. Su ser de objeto no es, pues, un ser-para-el-sujeto-pensante, sino un ser-para-la-mirada que lo encuentra desde cierto ángulo y no lo reconoce de ninguna otra manera. Es por eso que cada objeto tiene “su” arriba y “su” abajo que indican, para un nivel dado, su lugar “natural”, el que éste debe ocupar. (p 268)

[*Cfr. importancia de la **composición de lugar**: orientación, sentido y “estar situado”.*]

... la orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, es el medio, gracias al cual, lo reconozco y tengo consciencia del mismo como de un objeto. (p 269)

[*Cfr. importancia de la **composición de lugar**.*]

(Cfr. sentido de la “profundidad”). (p 271)

¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere decirse cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos, por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo. El motivo es un antecedente que solamente actúa por su sentido, e incluso hay que añadir que es la decisión la que afirma este sentido como válido y que le da su fuerza y eficacia. Motivo y decisión son dos elementos de una situación: el primero es la situación como hecho, el segundo la situación asumida. (p 274)

[*Relación entre motivo, **elección** y estar situado.*] **Sentido y decisión: libertad**

La profundidad nace bajo mi mirada porque quiero ver algo. (p 278)

[*Segundo punto de la **Contemplación***] **Sentido y ‘discurrir por lo que se ofreciere’**

... la mirada es este genio perceptivo por debajo del sujeto pensante que sabe dar a las cosas la respuesta justa que esperan para existir ante nosotros. (p 279)

[*Cfr. **EE 75, 108 y 116.***] **Sentido y ‘mirar lo que hacen’**

... la originalidad de la profundidad, es la dimensión por la que las cosas o los elementos de las cosas se envuelven unos a otros, mientras que la anchura y la altura son las dimensiones por las que se yuxtaponen. (p 280)

[*Cfr. **EE 65.***] **Sentido y ‘en particular sus circunstancias’ (EE 122)**

Pero la coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal. En lo referente a la relación del objeto percibido y de mi percepción, ésta no los vincula en el espacio y fuera el tiempo: son contemporáneos. El “orden de los coexistentes” no puede separarse del “orden de los sucesivos” o, más bien, el tiempo no es sólo consciencia de una sucesión. La percepción me da un “campo de presencia”, en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá, y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera. “Retengo”, “poseo” (j'ai) el objeto distante sin posición explícita de la perspectiva espacial (magnitud y forma aparentes), como “retengo todavía en mano” el pasado próximo sin ninguna deformación, sin “recuerdo” interpuesto. (p 280)

[*Tiempo, espacio, presencia: **EE 75.***] **Sentido y ‘como si presente me hallase’ EE 114**

Los “fenómenos dinámicos” derivan su unidad de mí que los vivo, que los recuerdo, y que hago su síntesis. (p 287)

¿Qué les doy sentido?

Mi ojo es para mí un cierto poder de llegar a las cosas y no una pantalla en la que ellas se proyectan. La relación de mi ojo y el objeto no se me da bajo la forma de una proyección geométrica del objeto sin el ojo, sino como cierta presa del ojo en el objeto, aún vaga en la visión marginal, más tesada y precisa cuando miro fijamente el objeto... el movimiento de mi ojo hacia lo que él fijará no es el desplazamiento de un objeto respecto de otro, es una marcha hacia lo real. (p 294)

[Cfr. *primer modo de orar y aplicación de sentidos.*]

... los casos de percepción ambigua... en los que nos servimos de nuestro cuerpo y de esta generalidad que siempre le permite romper todo compromiso histórico y funcionar por su cuenta. (pp 294-295)

[*Posible relación entre contemplación, “estar situado” y opción.*]

Pues bien, si el mundo se pulveriza o se disloca, es porque el propio cuerpo ha dejado de ser cuerpo cognoscente, de envolver todos los objetos en una captación única, y esta degradación del cuerpo en organismo tiene que referirse al desplome del tiempo que ya no se levanta hacia el futuro y cae sobre sí mismo. “Antes era un hombre, con un alma y un cuerpo vivo (*Leib*) y ahora no soy más que un ser (*Wesen*)... Ahora, ahí no hay más que el organismo (*Körper*) y el alma está muerta... Digo y veo, pero ya no sé nada, la vida es para mí, ahora, un problema... Ahora sobrevivo en la eternidad... Las ramas de los árboles se balancean, los demás van y vienen por la sala, pero el tiempo ya no pasa para mí... El pensamiento ha cambiado, ya no hay estilo... ¿Qué es el futuro? No puede alcanzarse... Todo es un interrogante... Todo es tan monótono, mañana, mediodía, tarde, pasado, presente, futuro. Todo recomienza siempre”. (Fischer) (p 298)

[Cfr. *problema del tiempo para estar situado. ¿El tiempo es el alma?*] **Sentido y tiempo**

(Hay que otorgar) al cuerpo, incluso en estado de vigilia, un valor emblemático. Entre nuestras emociones, nuestros deseos y nuestras actitudes corpóreas, no solamente hay una conexión contingente o una misma relación de analogía: si digo que en la decepción caigo de mi altura, no es solamente porque aquella va acompañada de gestos de postración en virtud de las leyes de la mecánica nerviosa, o porque descubro entre el objeto deseo y mi mismo deseo la misma relación que hay entre un objeto colocado en lo alto y mi gesto hacia él: el movimiento hacia lo alto como dirección en el espacio físico y el del deseo hacia su objetivo son simbólicos uno del otro, porque expresan los dos la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio, del que ya vimos que es ella la única que da un sentido a las direcciones de lo alto y de lo bajo en el mundo físico. Cuando se habla de una moral elevada o baja, no se extiende a lo psíquico una relación que no tendría pleno sentido más que en el mundo físico, se utiliza “una dirección de significado que, por así decir, atraviesa las diferentes esferas regionales y recibe en cada una, una significación particular (espacial, acústica, espiritual, psíquica, etc.)”. Los fantasmas del sueño, los del mito, las imágenes favoritas de cada hombre o, en fin, la imagen poética, no están ligadas a su sentido por una relación de signo o significado como la existente entre un número de teléfono y el número del abonado; encierran verdaderamente su sentido, que no es un sentido nocional, sino una dirección de nuestra existencia... (pp 299-300) **Sentido como dirección de nuestra existencia**

[Cfr. *importancia del símbolo. Cfr. “de bien en mejor subiendo”.*]

Se da una determinación del arriba y del abajo, y en general del lugar, que precede a la “percepción”. La vida y la sexualidad acosan a su mundo y a su espacio... Se da un espacio mítico en el que las direcciones y las posiciones vienen determinadas por la residencia de grandes entidades afectivas... (p 300)

[Cfr. *composición de lugar: situación y afecto.*]

Puedo “estar en otra parte” aun quedándome aquí, y si se me retiene lejos de cuanto amo, me siento excéntrico a la verdadera vida... Además de la distancia física o geométrica que existe entre mí y todas las cosas, una distancia vivida me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí. Esta distancia mide en cada momento la “amplitud” de mi vida. Ora se da entre mí y los acontecimientos cierto juego (*Spielraum*) que preserva mi libertad sin que dejen de tocarme, ora, por el contrario, la distancia vivida es a la vez demasiado grande: la mayoría de los acontecimientos cesan de contar para mí, mientras que los más próximos me asedian. Me envuelven como la noche y me hurtan la individualidad y la libertad. Literalmente no puedo ya respirar. Estoy poseído. (p 301)

[Cfr. *composición de lugar; problema del distanciamiento y la libertad.*]

El espacio claro, este espacio honrado en el que todos los objetos tienen la misma importancia y el mismo derecho a existir, no solamente está rodeado, sino penetrado de parte a parte, por otra espacialidad que las variaciones mórbidas revelan... Este segundo espacio a través del espacio visible, es el que compone a cada instante nuestra manera propia de proyectar el mundo, y la perturbación del esquizofrénico solamente consiste en que este proyecto perpetuo se disocia de un mundo objetivo tal como es aún ofrecido por la percepción y se retira, por así decir, en sí mismo. El esquizofrénico no vive ya en el mundo común, sino en un mundo privado, no va hasta el espacio geográfico: se queda en “el espacio de paisaje” y este mismo paisaje, una vez separado del mundo común, queda considerablemente empobrecido. (p 302)

[*La composición de lugar en Ignacio, siempre que pueden serlo, son objetivas, “geográficas”.*] Nunca podemos separar el sentido de la realidad (¿física?)

Si reflexionamos sobre la experiencia mítica del espacio y si nos preguntamos lo que quiere decir, encontraremos necesariamente que se apoya en la consciencia del espacio objetivo y único, porque un espacio que no fuese objetivo ni único no sería espacio: ¿no es esencial al espacio que sea el “exterior” absoluto, correlativo, pero también negación de la subjetividad; y no le es esencial el que abarque todo ser que uno pueda representarse puesto que todo lo que querríamos situar fuera del mismo estaría por ello mismo, en relación con él, en él... (p 303)

[Cfr. *composición de lugar y EE 185: el espacio, (la distancia) y la objetividad.*]

El mito guarda la esencia en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación, sino una verdadera presencia. (p 305)

Lo que garantiza al hombre sano contra el delirio o la alucinación, no es su crítica, es la estructura de su espacio: los objetos permanecen delante de él, guardan sus distancias, y como decía Malebranche a propósito de Adán, solamente lo tocan con respeto. Lo que hace a la alucinación, lo mismo que al mito, es el empequeñecimiento del espacio vivido, el arraigamiento de las cosas en nuestro cuerpo, la vertiginosa proximidad del objeto, la solidaridad del hombre y del mundo, la cual no es abolida, sino contencionada por la percepción de todos los días o por el pensamiento objetivo, y que la consciencia filosófica reencuentra... Para saber lo que quiere decir el espacio mítico o esquizofrénico, no tenemos otro remedio que el de despertar en nosotros, en nuestra percepción actual, la relación del

sujeto y su mundo, que el análisis reflexivo hace desaparecer. Hay que reconocer, antes de los “actos de significación” (*Bedeutungsgebende Akten*), antes del sentido significado (*Zeichen-Sinn*), el sentido expresivo (*Ausdrucks-Sinn*), antes de la subsunción del contenido bajo la forma, la “gravidez” simbólica de la forma en el contenido. (p 306)

[*Cfr. problema del “estar situado”: composición del lugar y el distanciamiento de EE 185. ¿No habría que entroncar con todo esto el problema de la indiferencia?*]

La consciencia mítica u onírica, la locura, la percepción en su diferencia, no están cerradas en ellas mismas, no son islotes de experiencia sin comunicación y de donde no se podría salir. Nos negamos a hacer inmanente en el espacio mítico el espacio geométrico y, en general, a subordinar toda experiencia a una consciencia absoluta de esta experiencia que la situaría en el conjunto de la verdad, porque la unidad de la experiencia así entendida vuelve incomprensible su variedad. Pero la consciencia mítica está abierta a un horizonte de objetivaciones posibles. El primitivo vive sus mitos sobre un fondo perceptivo lo bastante claramente articulado para que los actos de la vida cotidiana, la pesca, la caza, las relaciones con los civilizados, sean posibles... Pero comprender el mito no es crear el mito, y si todos los mitos son verdaderos, es en cuanto que pueden resituarse en una fenomenología del espíritu que indique su función en la toma de consciencia y funde, finalmente, su sentido propio en su sentido para el filósofo. (p 307)

[*Conjunción de mito y realidad.*] **Sentido y objetivación**

Mi percepción total no está hecha de estas percepciones analíticas, pero puede siempre disolverse en ellas, y mi cuerpo, que garantiza por mis hábitos mi inserción en el mundo humano, nada más lo hace proyectándome primero en un mundo natural que siempre transparece en el otro, como la tela en el cuadro, y le da un aire de fragilidad. Incluso si hay una percepción de lo deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, éste se forma siempre alrededor de un núcleo sensible por exiguo que sea, y es en lo sensible que encuentra su verificación y su plenitud. Dijimos que el espacio es existencial igualmente podríamos haber dicho que la existencia es espacial, esto es, que, por una necesidad interior, se abre a un “exterior”, hasta el punto de que se puede hablar de un espacio mental y de un “mundo de las significaciones y de los objetos de pensamiento que en ellas se constituyen”. Los espacios antropológicos se ofrecen ellos mismos como construidos en el espacio natural, los “actos no objetivantes, para hablar con Husserl, en los actos objetivantes”. (p 308)

[*Cfr. composición de lugar y aplicación de sentidos.*]

La novedad de la fenomenología no estriba en negar la unidad de la experiencia, sino en fundamentarla diferentemente de cómo lo hace el racionalismo clásico. En efecto, los actos objetivantes no son representaciones. El espacio natural y primordial no es el espacio geométrico, y correlativamente, la unidad de la experiencia no viene garantizada por un pensador universal que expondría delante de mí sus contenidos y me aseguraría a su respecto toda ciencia y todo poder. No es más que indicada por los horizontes de objetivación posible, no me libera de cada medio particular más que porque me ata al mundo de la naturaleza o del en-sí que los envuelve a todos. Habrá que comprender cómo con un solo movimiento, la existencia proyecta a su alrededor unos mundos que me ocultan la objetividad, y la asigna como objetivo a la teleología de la consciencia, destacando estos “mundos” sobre el fondo de un único mundo natural. (pp 308-309)

[*¿No suena esto al “Non coerceri...”*]

Toda filosofía del absurdo reconoce un sentido, cuando menos, en la afirmación del absurdo. No puedo seguir en el absurdo más que suspendiendo toda afirmación...; que, en fin,

oponiendo a la verdad, no la negación de la verdad, sino un simple estado de no-verdad o de equívoco, la opacidad efectiva de mi existencia. De la misma manera, no puedo seguir en la evidencia absoluta más que reteniendo toda afirmación, más que si para mí nada no se da ya por supuesto, más que, como Husserl quiere, asombrándome ante el mundo y cesando de estar en complicidad con él para poner de manifiesto la oleada de motivaciones que me llevan en él, para despertar y explicitar enteramente mi vida. Cuando quiero pasar de esta interrogación a una afirmación, y a fortiori cuando quiero expresarme, hago cristalizar en un acto de consciencia un conjunto indefinido de motivos, dentro en lo implícito, esto es, en el equívoco y en el juego del mundo. El contacto absoluto de mí conmigo, la identidad del ser y del aparecer, no pueden plantearse, sino solamente vivirse más acá de toda afirmación. De una parte y otra tenemos, pues, el mismo silencio y el mismo vacío. La vivencia del absurdo y la evidencia se implican una a otra y son incluso indiscernibles. El mundo nada más aparece absurdo si una exigencia de consciencia absoluta disocia en cada momento las significaciones de que abunda, y recíprocamente, esta exigencia viene motivada por el conflicto de estas significaciones. La evidencia absoluta y el absurdo son equivalentes, no solamente como afirmaciones filosóficas, sino incluso como experiencias. **El racionalismo y el escepticismo se nutren de una vida efectiva de la consciencia que, hipócritamente, los dos sobrentienden, sin la cual no pueden ser ni pensados ni tan solamente vividos, y en la cual no puede decirse que todo tenga un sentido o que todo sea sin sentido, sino solamente que hay un sentido.** Como Pascal dice, las doctrinas, por poco que las apretemos un poco rebosan contradicciones... Una verdad sobre fondo de absurdo, un absurdo que la teleología de la consciencia presume poder convertir en verdad, he ahí el fenómeno originario. (p 310)

[*Cfr. ese sentido de “asombro” y “no complicidad” podrían relacionar contemplación e indiferencia.*] **‘Hay un sentido’**

La evidencia de la sensación implicaría la de la percepción y haría la ilusión imposible... Digo que **percibo correctamente cuando mi cuerpo tiene en el espectáculo una presa bien determinada, pero eso no quiere decir que mi “presa” sea nunca total**; solamente lo sería si hubiese podido reducir al estado de percepción articulada todos los horizontes interiores y exteriores del objeto, lo que por principio es imposible. (p 311)

[*Cfr. aplicación de sentidos.*] **El que esté determinada la cosa, no quiere decir que la agoto**

Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo. Es esta apertura al mundo lo que posibilita la verdad perceptiva, la realización efectiva de una **Wahr-Nehmung**, y nos permite “tachar” la ilusión precedente, tenerla nula e invalidada. (p 312)

[*Relacionar esta apertura al mundo, esta fe en el mundo con la contemplación para alcanzar amor.*] **‘Percibir es creer en un mundo’**

Mi adhesión al mundo me permite compensar las oscilaciones del cogito, desplazar un cogito en beneficio de otro, y captar la verdad de mi pensamiento más allá de su apariencia. En el mismo momento de la ilusión, esta corrección me era dada como posible, porque la ilusión utiliza también la misma creencia en el mundo, no se contrae en sólida apariencia más que gracias a este complemento y que así, siempre abierta a un horizonte de verificaciones presuntas, no me separa de la verdad. Pero, por la misma razón, no estoy asegurado contra el error, porque el mundo al que enfoco a través de cada apariencia y que da a ésta, con razón o sin ella, el peso de la verdad, nunca exige necesariamente esta apariencia. Hay certeza absoluta del mundo en general, pero no de ninguna cosa en particular. La consciencia está alejada del ser y de su propio ser, y al mismo tiempo unida a ellos, por el espesor del mundo. El verdadero cogito no es el cara a cara del pensamiento con el pensamiento de este

pensamiento: estos no se encuentran más que a través del mundo. **La consciencia del mundo no está fundada en consciencia de sí, sino que ambas son rigurosamente contemporáneas: hay para mí un mundo porque no me ignoro: yo soy no disimulado a mí mismo porque tengo un mundo.** Quedará por analizar esta posesión preconsciente el mundo en el cogito prerreflexivo. (p 312)

[*Cfr. fundamento de la necesidad de un **discernimiento** continuo apoyado en al **PF** y que continuamente está abocado a la **contemplación para alcanzar amor: la experiencia de Dios podría anclarse en esta “experiencia globalizante”.]... cuanto más se apartare la criatura racional de las cosas materiales...***’ (Carta 51, nº 14)

La realidad no es una apariencia privilegiada y que permanecería debajo de las demás, **es el armazón de relaciones a las cuales todas las apariencias satisfacen.** (p 314)

[*Sería muy interesante ver este “armazón de relaciones” en los **EE**: v.c., dinámica de la **primera semana** o de los tiempos y modos de **elección**, sobre todo el segundo.*]

Una forma, o una magnitud solamente aparente, es la que todavía no está situada en el sistema riguroso que forman conjuntamente los fenómenos de mi cuerpo. En cuanto se sitúa en él, encuentra su verdad, la deformación perspectivística ya no se sufre, sino que se comprende. La apariencia nada más es engañosa y es apariencia en sentido propio cuando es indeterminada. La cuestión consistente en saber cómo es que haya para nosotros formas o magnitudes verdaderas, objetivas o reales, se reduce a la de saber cómo es que haya para nosotros formas determinadas; y hay formas determinadas... porque nuestro cuerpo como punto de vista sobre las cosas y las cosas como elementos abstractos de solo mundo forman un sistema en el que cada momento es inmediatamente significativo de todos los demás. (pp 314-315)

[*Cfr. problema de “estar situado” para encontrar la verdad.*]

Para cada objeto, como para cada cuadro de una galería de pintura, se da una distancia óptima de la que solicita ser visto, una orientación bajo la cual da más de sí mismo: más acá y más allá, no tenemos más que una percepción confusa por exceso o por defecto... (p 316)

[*Cfr. **PF**, sobre todo el sentido de la **indiferencia** que sería ese buscar la “distancia óptima”.]*

La distancia de mí al objeto no es una magnitud que crece o decrece, sino una tensión que oscila alrededor, una norma; la orientación oblicua del objeto con relación a mí no se mide por el ángulo que forma con el plano de mi rostro, sino que se experimenta como un desequilibrio, como una repartición desigual de sus influencias en mí: las variaciones de la apariencia no son cambios de magnitud en más o en menos, distorsiones reales: simplemente, ora sus partes se mezclan y se confunden, ora se articulan netamente una en la otra y revelan sus riquezas. Hay un punto de madurez de mi percepción que satisface a la vez a estas tres formas, y hacia el cual tiende todo el proceso perceptivo. Si acerco el objeto a mí, o si lo hago girar en mis dedos para “verlo mejor”, es que cada actitud de mi cuerpo es para mí, potencia de un cierto espectáculo, que cada espectáculo es para mí lo que es en una cierta situación cinestésica, que, en otros términos, **mi cuerpo está apostado en permanencia ante las cosas para poderlas percibir, e inversamente, las apariencias están siempre envueltas por mí en una cierta actitud corpórea.** (p 316)

[*Actitud corpórea y percepción. Cfr. **EE 76** y **contemplación. Aplicación de sentidos.**]*

Pero **el sistema de la experiencia** no está desplegado ante sí como si yo fuese Dios. **Es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi**

inherencia a un punto de vista lo que posibilita, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción. (p 317)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*] **Experiencia: finitud y apertura total**

... nosotros conocemos nuestro cuerpo, el poder, el peso y el alcance de nuestros órganos, como un ingeniero conoce la máquina que ha construido pieza a pieza. Y cuando comparamos el trabajo de nuestra mano con el de nuestros dedos, es sobre el trasfondo de una potencia global de nuestro miembro anterior que se distinguen o se identifican, **es en el unidad de un "yo puedo" que las operaciones de diferentes órganos aparecen equivalentes.** (p 328)

... no es la consciencia lo que toca o palpa, es la mano; y la mano es, como Kant dice, un "cerebro exterior del hombre". En la experiencia visual, que empuja la objetivación más lejos de la experiencia táctil, podemos, cuando menos a primera vista, jactarnos de constituir el mundo, porque aquella nos presenta un espectáculo expuesto delante de nosotros a distancia, nos da la ilusión de estar presentes inmediatamente en todas partes y de no estar situados en ninguna. Pero la experiencia táctil adhiere a la superficie de nuestro cuerpo, no podemos desplegarla delante de nosotros, no se vuelve por completo objeto. Correlativamente, como sujeto del tacto, no puedo jactarme de esta en todas partes y en ninguna, no puedo olvidar aquí, que es a través de mi cuerpo que voy al mundo, la experiencia táctil se hace "precediéndome", y no centrada en mí. No soy yo quien toco, es mi cuerpo... (p 330)

[Cfr. *EE 125.*]

Lo duro y lo blando, lo granulado y lo liso, la luz de la luna y del sol en nuestro recuerdo se dan, ante todo, no como contenidos sensoriales, sino como cierto tipo de simbiosis, cierta manera que tiene el exterior de invadimos, y el recuerdo no hace aquí más que derivar la armadura de la percepción de la que él ha nacido. Si las constantes de cada sentido se entienden así, no podrá tratarse de definir la cosa intersensorial en la que se unen por un conjunto de atributos estables o por la noción de este conjunto de atributos estables o por la noción de este conjunto. **Las "propiedades" sensoriales de una cosa constituyen, conjuntamente, una misma cosa, tal como mi mirada, mi tacto y todos mis demás sentidos son, conjuntamente, las potencias de un mismo cuerpo integradas en una sola acción.** (p 331)

[*Sentido unificador de la aplicación de sentidos.*]

Cezanne decía que un cuadro contiene en sí mismo incluso el olor de un paisaje. Quería decir que la disposición del color en la cosa (y en la obra de arte, si ésta recoge totalmente la cosa) significa por sí misma todas las respuestas que daría a la interrogación de los demás sentidos, que una cosa no tendría este color si no tuviese también esta forma, estas propiedades táctiles, esta sonoridad, este olor, y que la cosa es la plenitud absoluta que mi existencia indivisa proyecta delante de sí misma. (p 332)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*]

Hay en la cosa un simbolismo que vincula cada cualidad sensible con las demás. El calor se da a la experiencia como una especie de vibración de la cosa, el color, por su parte, es como una salida de la cosa fuera de sí y es a priori necesario que un objeto muy caliente enrojezca, es el exceso de su vibración lo que le hace estallar. **El desenvolvimiento de los datos sensibles bajo nuestra mirada o bajo nuestras manos, es como un lenguaje que se enseñaría a sí mismo, en el que la significación vendría segregada por la misma estructura de los signos, y es por ello que puede literalmente decirse que nuestros sentidos interrogan las cosas y que éstas responden.** (p 333)

[Cfr. *aplicación de sentidos.*] **'Los sentidos interrogan las cosas y éstas responden'**

Comprendemos la cosa como comprendemos un comportamiento nuevo, esto es, no como una operación intelectual de subsunción, sino prosiguiendo por nuestra cuenta el modo de existencia que los signos observables esbozan delante de nosotros. Un comportamiento dibuja cierta manera de tratar el mundo. De igual manera, en la interacción de las cosas, cada una de ellas se caracteriza por una especie de a priori que observa en todos sus encuentros con el exterior. **El sentido de una cosa habita a esta cosa como el alma habita el cuerpo**; no está detrás de las apariencias... Por eso decimos que en la percepción la cosa se nos da “en persona” o “en carne y hueso”. Antes que el otro, realiza la cosa este milagro de la expresión: un interior que se revela al exterior, una significación que desciende en el mundo y se pone a existir en él. (p 333)

[Cfr. *aplicación de sentidos*, “*seguimiento*” y *contemplación para alcanzar amor*.]
¿Sentido a partir de la realidad?

Esta unidad de las experiencias sensoriales se apoya en su integración en una sola vida de la que, así, pasan a ser testificación visible y emblema. El mundo percibido no solamente es una simbólica de cada sentido en los términos de los demás sentidos, sino además una simbólica de la vida humana, como lo prueban las “llamas” de la pasión, la “luz” de espíritu y tantas metáforas o mitos. (p 333, nota 50)

[Cfr. *aplicación de sentidos*.]

Así la cosa es el correlato de mi cuerpo y, más generalmente, de mi existencia, de la que mi cuerpo no es más que la estructura envarada; se constituyen en la presa de mi cuerpo en ella, no es primero una significación para el entendimiento, sino una estructura accesible a la inspección del cuerpo, y **si queremos describir lo real tal como se nos aparece en la experiencia perceptiva, lo hallamos cargado de predicados antropológicos**. Al estar las relaciones entre las cosas o entre los aspectos de las cosas, siempre mediatizadas por nuestro cuerpo, la naturaleza entera es la puesta en escena de nuestra propia vida o nuestro interlocutor en una especie de diálogo. (p 334)

[Cfr. *contemplación, aplicación de sentidos, contemplación para alcanzar amor*.] **La experiencia perceptiva está cargada de predicados antropológicos (¿sentidos?)**

El cuerpo por sí mismo, el cuerpo en reposo, no es más que una masa oscura, lo percibimos como un ser preciso e identificable cuando se mueve hacia una cosa, en cuanto se proyecta intencionalmente hacia el exterior; y por otro lado, el cuerpo nunca es más que de soslayo y al margen de la conciencia, cuyo centro está ocupado por las cosas y el mundo. (p 336)

[Cfr. *EE 76*.]

... la maravilla del mundo real estriba en que, en él, el sentido no forma más que uno con la existencia y que le vemos instalarse en ella de veras. En lo imaginario, apenas he concebido la intención de ver, y ya creo haber visto. **Lo imaginario carece de profundidad, no responde a nuestros esfuerzos por variar nuestros puntos de vista, no se presta a nuestra observación**. (p 337)

[Cfr. *problema de la imaginación y la aplicación de sentidos*. También regla 1ª de *discernimiento de primera semana*.] **Para el sentido hay que partir de lo real**

Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable. Por eso los objetos humanos, los utensilios, se nos manifiestan como pro-puestos en el mundo, mientras que las cosas están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana. La cosa es para nuestra existencia no tanto un

polo de atracción como un polo de repulsión. Nos ignoramos en ella, y es esto lo que hace de la misma una cosa. (p 338)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor como una tarea interminable: “contemplativo en la acción”.*]

Si se quisiera, con el realismo, hacer de la percepción una coincidencia con la cosa, no se comprendería tan siquiera lo que es el acontecimiento perceptivo, cómo el sujeto puede asimilar la cosa, cómo luego de haber coincidido con ella puede llevarla en su historia, ya que por hipótesis no poseería nada de ella. Para que percibamos las cosas, es necesario que las vivamos... Vivir una cosa no es coincidir con ella, ni pensarla de una parte a otra. Vemos, pues, nuestro problema. Es necesario que el sujeto receptor, sin sentir, tienda hacia las cosas de las cuales no tiene de antemano la clave, y de las cuales, sin embargo, lleva en sí mismo el proyecto, se abre a otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí mismo. (p 339)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor.*] ¿El sentido es proyectivo o perceptivo?

Tener un cuerpo es poseer un montaje universal, una típica de todos los desenvolvimientos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales, más allá del segmento del mundo que efectivamente percibimos. Así, una cosa no se da efectivamente en la percepción, es recogida interiormente por nosotros, reconstruida y vivida por nosotros en cuanto vinculada a un mundo, del que llevamos con nosotros las estructuras fundamentales, de la que, éste, no es más que una de las concreciones posibles. (p 340)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor.*] ¿Tiene que ver el sentido con ese ‘mundo’?

El tiempo objetivo que pasa y existe parte por parte no sería siquiera sospechado, si no estuviese envuelto en un tiempo histórico que se proyecta del presente vivo a un pasado y a un futuro... Un presente sin futuro o un presente eterno es exactamente la definición de la muerte, el presente vivo se desgarrar entre un pasado al que recoge y un futuro al que proyecta. Es, pues, esencial para la cosa y para el mundo el que se presenten como “abiertos”, el que nos remitan más allá de sus manifestaciones determinadas, que nos prometan siempre “algo más por ver”. (p 346)

[*Vivencia del tiempo en EE.*] ¿Podemos hablar de sentido sin el tiempo?

Pero mi confianza en la reflexión equivale, finalmente, a asumir el hecho de la temporalidad y el del mundo como cuadro invariable de toda ilusión y de toda desilusión: yo no me conozco más que en mi inherencia al tiempo y al mundo, esto es en la ambigüedad. (p 357)

[*Tiempo en EE.*] ¿Distintos sentidos?

Las decisiones teóricas y prácticas de la vida personal pueden captar a distancia mi pasado y mi futuro, dar a mi pasado con todos sus azares un sentido definido haciéndole seguir un futuro del que luego se dirá que era la preparación, introducir la historicidad en mi vida: este orden siempre tiene algo de ficticio... Mi punto de apoyo en el pasado y en el futuro es resbaladizo, la posesión de mi tiempo por mí va difiriéndose siempre hasta el momento en que me comprenderé por entero, momento que no puede llegar, dado que aún sería un momento, bordeado por un horizonte de futuro, que a su vez tendría necesidad de desarrollo para poder ser comprendido. Mi vida voluntaria y racional se sabe, pues, con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo. (p 358)

[*Cfr. elección y tiempo.*] ¿Habría que incorporar aquí el concepto de compromiso? ¿Puede haber sentido sin compromiso (sin ‘esbozo’)?

Tal es el destino de un ser nacido, esto es, de un ser, que una vez y por todas ha sido dado a sí mismo como algo por comprender. (pp 358-359) **Sentido y comprender**

Precisamos recuperar en los cuerpos visibles los comportamientos que en ellos se dibujan, que en ellos se ponen de manifiesto, pero que no están realmente contenidos en los mismos. Nunca se hará comprender cómo la significación y la intencionalidad podrían habitar unos edificios de moléculas o unos agregados de células. (p 363)

[Cfr. *la significación e intencionalidad de nuestro cuerpo en EE 3 y EE 76.*] **Ahí radicaría la búsqueda de sentido**

Mi mirada cae sobre un cuerpo vivo en actitud de actuar, e inmediatamente los objetos que le rodean reciben una nueva capa de significación: no son ya solamente aquello que yo podría hacer de ellos, son lo que este comportamiento hará de ellos. Alrededor del cuerpo percibido se forma un torbellino en el que mi mundo es como atraído y como aspirado: en esta medida, no es ya sólo mío, no me es ya solamente presente, es presente a X, a esta otra conducta que empieza a dibujarse en él. El otro cuerpo no es ya un simple fragmento del mundo, sino el lugar de cierta elaboración y como de cierta “visión” del mundo. (p 365)

[Cfr. *contemplación, contemplación para alcanzar amor, EE 75 y EE 248.*] **Esta ‘elaboración’ y esta ‘visión’ apuntan a un sentido**

Hay en particular, un objeto cultural que jugará un papel especial en la percepción del otro: la lengua. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador. Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento en mi cuerpo trascendental, ni tampoco yo en el suyo; somos el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo. En el diálogo presente se me libera de mí mismo, los pensamientos del otro son pensamientos suyos, no soy yo quien los forma, aun cuando los capte en seguida de haber surgido o los preceda; más, la objeción del interlocutor me arranca unos pensamientos que yo no sabía poseía, de modo que si le presto unos pensamientos, él, a su vez, me hace pensar. Es sólo luego, cuando he dejado el diálogo y lo recuerdo, que puede reintegrarlo a mi vida, convertirlo en un episodio de mi historia privada, y que el otro retorne a su ausencia; o, en la medida en que me permanece presente, es sentido como una amenaza para mí. (p 366)

[Cfr. *EE 54.*] **Enriquecimiento del sentido con el diálogo**

La consciencia que tengo de construir una verdad objetiva no me daría jamás sino una verdad objetiva para mí, mi máximo esfuerzo de objetividad no me haría superar la subjetividad..., si yo no poseyera, debajo de mis juicios, la certeza primordial del tocar el mismo ser, si, anteriormente a toda toma de posición voluntaria, no me encontrase ya situado en un mundo intersubjetivo, si la ciencia no se apoyara en esta doxa originaria. (p 367)

[Cfr. *problema del “estar situado” en los EE: composición de lugar, tiempo, distanciamiento, indiferencia, etc.*] **Problema de la objetividad**

Una vez el otro pro-puesto, una vez la mirada del otro sobre mí, al inserirme en su campo, me ha despojado de una parte de mi ser, se comprende muy bien que yo no pueda recuperarla más que entablando unas relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exija para los demás la misma libertad. (pp 368-369)

[Cfr. *EE 75.*]

... toda afirmación, todo compromiso, e incluso toda negación, toda duda toma lugar en un campo previamente abierto, atestigua un sí (*soi*) que se toca antes de los actos particulares en lo que pierde contacto consigo mismo. Este sí, testigo de toda comunicación efectiva, y sin el que ésta no se sabría, pues no sería comunicación, parece prohibir toda solución del problema el otro. Se da ahí un solipsismo vivido que no es superable. Es indudable que no me siento constituyente ni del mundo natural, ni del mundo cultural: en cada percepción, en cada juicio, hago intervenir, ora funciones sensoriales, ora montajes culturales que no son actualmente míos. Rebasado en todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy un obstáculo, aquel para quien estos actos son vividos, **con mi primera percepción se inauguró un ser insaciable que se apropia todo cuanto puede encontrar, al que nada puede serle pura y simplemente dado porque ha recibido el mundo en porción y, desde entonces, lleva en sí mismo el proyecto de todo ser posible, porque una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencias.** (p 369)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor.*] **El sentido ha de surgir de esta interacción**

La soledad y la comunicación no tienen que ser los dos términos de una alternativa, sino dos de un único fenómeno, dado que, de hecho, el otro existe para mí. ... es necesario que mi experiencia me dé de alguna manera al otro, puesto que, de no hacerlo, yo no hablaría siquiera de soledad ni podría declarar inaccesible el otro. Lo que es dado y verdadero inicialmente, es una reflexión abierta a lo irreflejo, la continuación reflexiva de lo irreflejo, y asimismo es **la tensión de mi experiencia hacia otro cuya existencia es incontestada en el horizonte de mi vida, incluso cuando el conocimiento que de él tengo es imperfecto.** (pp 370-371)

[*¿No podría ser este el trasfondo del PF?*]

El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy dado, esto es, me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; estoy dado a mí mismo, esto es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo. (p 371)

[*Cfr. EE 135: "... nos diere para elegir..."*] **El sentido pasa por mi libertad**

En realidad la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto. Es lo que, por ejemplo, ocurre cuando soporto la mirada de un desconocido. Pero, aun entonces, **la objetivación de cada uno por la mirada del otro no se siente como penosa sino porque ésta toma el lugar de una comunicación posible. La mirada de un perro sobre mí apenas me molesta. El rechazo de comunicar es aún un modo de comunicación.** (p 372)

[*Cfr. EE 75.*]

Debemos, pues, redescubrir, después el mundo natural, **el mundo social**, no como objeto o suma de objetos, sino **como campo permanente o dimensión de existencia**: puedo, sí, apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto a él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio. Es tan falso situarnos en la sociedad como un objeto en medio de otros objetos, como poner la sociedad en nosotros como objetos de pensamiento; y por ambos lados **el error**

consiste en tratar lo social como un objeto. Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación... Una filosofía individualista o sociologista es cierta percepción de la coexistencia sistematizada y explicitada. **Antes de la toma de consciencia, lo social existe sordamente y como sollicitación.** (p 373)

[Cfr. “*estar situado*” y **EE 189.**] **¿Puede darse un sentido al margen de lo social?**

El historiador y el filósofo buscan una definición objetiva de la clase o la nación: la nación ¿se funda en la lengua común o en las concepciones de la vida? La clase ¿se funda en la cifra de los ingresos o en la posición en el circuito de producción? Sabemos que, de hecho, ninguno de estos criterios permite reconocer si un individuo pertenece a una nación o una clase. En todas las revoluciones, hay privilegiados que se unen a la clase revolucionaria y oprimidos que se consagran a los privilegiados. Y cada nación tiene sus traidores. Es que **la nación o la clase no son ni fatalidades que sujetan al individuo desde el exterior, ni tampoco valores que éste plantearía desde el interior. Son modos de coexistencia que lo sollicitan. En periodo de calma, la nación y la clase están ahí como estímulos a los que no dirijo más que respuestas distraídas o confusas, son latentes. Una situación revolucionaria o una situación de peligro nacional transforman en toma de posición consciente** las relaciones preconscientes con la clase y con la nación, que hasta entonces sólo eran vividas, el empeño tácito pasa a ser explícito. Pero se revela a sí mismo como anterior a la decisión. (p 374)

[Cfr. “*estar situado*”, **elección, contemplación para alcanzar amor.**]

... el comercio del sujeto con las cosas de su alrededor no es posible más que si, primero, él las ha hecho existir para sí, las dispone a su alrededor, y las saca de su propio fondo. (p 380)

[Cfr. **primer modo de orar.**]

Soy yo quien reconstituye el Cogito histórico, yo quien leo el texto de Descartes, yo quien reconozco en el mismo una verdad imperecedera, y, en definitiva, **el Cogito cartesiano nada más tiene sentido para mi propio Cogito, nada pensaría yo al respecto, si no tuviese en mí mismo todo cuanto es necesario para inventarlo.** (pp 380-381)

[Cfr. **EE 2:** “*sentir y gustar*”.] **El sentido verdadero está llamado a no ser sólo para mí**

Todo pensamiento de algo es al mismo tiempo consciente de sí, de otro modo no podría tener objeto. A la raíz de todas nuestras experiencias y nuestras reflexiones, encontramos, pues, un ser que se reconoce a sí mismo inmediatamente, porque es su saber de sí y de todas las cosas, y conoce su propia existencia, no por constatación y como un hecho dado, o por inferencia a partir de una idea de sí mismo, sino por contacto directo con ella. **La consciencia de sí es el ser mismo del espíritu en ejercicio.** (p 381)

[*¿Fundamento de ese “sentir y gustar” que Ignacio sugiere en la anotación 2?*]

Los pensamientos ilusorios o imaginarios son, sí, vividos, pero, por así decir, con la periferia de nosotros mismos. El niño y bastantes hombres están dominados por unos “valores de situación” que les ocultan sus sentimientos efectivos: contentos porque les hacen un regalo, tristes porque asisten a un entierro, alegres o tristes según el paisaje, y, más acá de estos sentimientos, indiferentes y vacíos. “Sí, sentimos el sentimiento, pero de una manera inauténtica. Es como la sombra de un sentimiento auténtico”. Nuestra actitud natural no es la de experimentar nuestros propios sentimientos o la de adherirnos a nuestros propios placeres, sino de vivir según la categorías sentimentales del medio contextual. “La muchacha amada no proyecta sus sentimientos en Isolda o Julieta, experimenta los sentimientos de esos fantasmas

poéticos y los introduce subrepticamente en su vida. Es más tarde, quizá, que un sentimiento personal y auténtico romperá la trama de los fantasmas sentimentales” (Scheler). (p 389)

[*Conviene relacionar Autobiografía 8 con EE 2 y EE 9.*]

Así, **no nos poseemos en cada momento en toda nuestra realidad**, y uno tiene el derecho de hablar de una percepción interior, de un sentido íntimo, de un “analizador” entre nosotros y nosotros mismos, que, en cada momento, va más o menos lejos en el conocimiento de nuestra vida y de nuestro ser... (p 389)

[*Cfr. Autobiografía 8, EE 2, EE 9 y reglas de discernimiento, lo mismo que la necesidad del tiempo.*]

Descubro que estoy enamorado. Nada se me había escapado, quizá, de estos hechos que para mí son ahora probatorios: ni este movimiento más vivo de mi presente hacia el futuro, ni esta emoción que me dejaba sin palabra, ni esta prisa porque llegue el día de una cita. Pero, en fin, yo no los había contado, o, si lo había hecho, no pensaba que se trataba de un sentimiento tan importante, y ahora descubro que no puedo concebir mi vida sin este amor. Volviéndome hacia los días y meses precedentes, constato que mis acciones y sentimientos estaban polarizados, encuentro vestigios de una organización, de una síntesis que se hacía... El amor que, a través de mí, proseguía su dialéctica y que acabo de descubrir no es, desde el principio una cosa oculta en un inconsciente, y tampoco un objeto ante mi consciencia, es el movimiento por el que me he vuelto hacia alguien, la conversión de mis pensamientos y mis conductas; yo no lo ignoraba porque era yo quien vivía unas horas de aburrimiento antes de una cita, y quien me sentía contento cuando se acercaba; **era un amor vivido punta a punta, no era un amor conocido.** (p 390)

[*Cfr. Autobiografía 8 y fundamento de las reglas de discernimiento.*]

... para el **enamorado** que lo vive, el amor no tiene nombre, no es cosa que pueda cercarse y designarse, no es el mismo amor el que libros y periódicos hablan, porque es la manera como él establece sus relaciones con el mundo, **es una significación existencial.** (p 391)

[*Cfr. contemplación para alcanzar amor.*]

No es verdad que **mi existencia** se posea ni tampoco que sea ajena a sí misma, porque **es un acto o un hacer**, y que un acto, por definición, **es el paso violento de lo que tengo a aquello a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo intención de ser.** (p 391)

[*Cfr. la elección como tarea.*] **¿Puede darse un ‘hacer’ sin sentido?**

Mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, odiar o querer, sino, al contrario, toda la certeza de estos pensamientos proviene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los **hago**. Toda percepción interior es inadecuada porque no soy un objeto que pueda ser percibido, porque **hago mi realidad y no me capto más que en el acto.** (p 392)

[*Cfr. EE 230.*] **El sentido o lo capto viviendo o no es sentido**

... no es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la consciencia que de ella tengo, es, inversamente, el Yo pienso el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la consciencia reintegrada a la existencia. (p 393)

[*En realidad este es el problema de fondo de todos los EE: el que no me evada en la teoría.*]

Piénsese lo que se quiera de los ensayos de formalización, es seguro, en todo caso, que no pretenden proporcionar una lógica de la invención, y que no puede construirse una definición

lógica del triángulo que iguale en fecundidad a la visión de la figura y nos permita por una serie de operaciones formales, llegar a conclusiones que no se hubiesen establecido, primero, con la ayuda de la intuición... el que la formalización sea siempre retrospectiva, prueba que no es nunca completa sino en apariencia, y que **el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo...** (p 394)

[*¿No revalorizaría todo esto la **contemplación** y la **aplicación de sentidos**?] **Sentido e intuición***

La verdad parece imposible sin una posesión absoluta de sí en el pensamiento activo, sin el cual no conseguiría desarrollarse en una serie de operaciones sucesivas y construir un resultado válido para siempre. (p 394)

[*Cfr. **EE.***]

No seríamos siquiera capaces de fijar una hipótesis para deducir las consecuencias de la misma, si no empezásemos teniéndola por verdadera. **Una hipótesis es lo que suponemos verdadero, y el pensamiento hipotético presupone una experiencia de la verdad del hecho.** (p 395)

[*Cfr. el **PF** como “hipótesis”.] **¿Sentido como hipótesis?***

Es en efecto, manifiesto que la palabra no puede considerarse como un simple vestido del pensamiento, ni la expresión como traducción en un sistema arbitrario de signos de una significación ya clara de por sí. Se repite que los sonidos y los fonemas nada quieren decir de por sí, y que nuestra consciencia no puede hallar en el lenguaje más que lo que ella ha puesto en el mismo. Pero la consecuencia de esto sería que el lenguaje no puede enseñarnos nada y que, como máxime, puede suscitar en nosotros nuevas combinaciones de significaciones que nosotros ya poseemos. Es contra esto que atestigua la experiencia el lenguaje. Es verdad que la comunicación presupone un sistema de correspondencias cual el dado por el diccionario, pero va más allá, y **es la frase la que da su sentido a cada vocablo, es por haber sido empleado en diferentes contextos que el vocablo se carga paulatinamente de un sentido que no es posible fijar de manera absoluta. Una expresión importante, un buen libro, imponen su sentido.** Es, pues, de cierta manera que lo llevan en ellos. Y en lo referente al sujeto que habla, importa que el acto de expresión la permita superar, también a él, lo que antes pensaba y **que encuentre en sus propias palabras más de lo que pensó poner en ellas,** ya que de otro modo no veríamos el pensamiento, siquiera solitario, buscando la expresión con tanta perseverancia. La palabra es, pues, esta operación paradójica en la que miramos de alcanzar, por medio de vocablos cuyo sentido viene dado, y de significaciones ya disponibles, una intención que, en principio, va más allá modifica, fija ella misma, en último análisis, el sentido de los vocablos en los que se traduce. (pp 397-398)

[*Cfr. **segundo modo de orar.***]

En el pintor o sujeto hablante, el cuadro y la palabra no son la ilustración de un pensamiento ya hecho, sino la apropiación de este pensamiento. Por eso nos hemos visto obligados a distinguir una palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido y una palabra originaria que lo hace existir primero para nosotros mismos igual que para el otro. (p 398)

[*Cfr. **segundo modo de orar.***]

El lenguaje nos sobrepasa, no solamente porque el uso de la palabra supone siempre un gran número de pensamientos que no son actuales y que cada vocablo resume, sino también por otra razón más profunda, a saber, que estos pensamientos, en su actualidad, nunca fueron pensamientos “puros”, que había ya en ellos exceso del significado respecto del significante y

el mismo esfuerzo del pensamiento pensado para igualar el pensamiento pensante, la misma unión provisoria de uno y otro, que constituye todo el misterio de la expresión. Lo que llamamos idea está necesariamente vinculado a un acto de expresión, y le debe su apariencia de autonomía. **Es un objeto cultural**, como la Iglesia, la calle, el lápiz o la IX Sinfonía. (p 399)
[Cfr. *segundo modo de orar*.]

La palabra prosaica, y en particular la palabra científica, es un ser cultural que tiene la pretensión de traducir una verdad de la naturaleza en sí. Sabemos que no hay tal, y la crítica moderna de las ciencias ha demostrado suficientemente lo que de constructivo tienen... La palabra es tan muda como la música, la música tan elocuente como la palabra. **La expresión es en todas partes creadora y lo expresado es siempre inseparable de ella**. No hay un análisis que pueda clarificar el lenguaje y exponerlo ante nosotros como un objeto. **El acto de palabra no es claro más que para quien efectivamente habla o escucha, se vuelve oscuro desde el momento en que queremos explicitar las razones que nos han hecho comprender así y no de otro modo...** (p 400)

[Cfr. *segundo modo de orar* y 2º punto de todas las *contemplaciones*: “oír lo que hablan”.]

Expresar no es sustituir el pensamiento nuevo con un sistema de signos estables a los que estarían vinculados unos pensamientos seguros, es asegurar, mediante el empleo de vocablos ya utilizados, el que la intención nueva recoja la herencia del pasado, **es**, con un solo gesto, **incorporar el pasado al presente y empalmar este presente con un futuro**, abrir todo un ciclo de tiempo en el que el pensamiento “adquirido” permanecerá presente a título de dimensión, sin que en adelante tengamos necesidad de evocarlo o reproducirlo. (p 401)

[Cfr. *segundo modo de orar*.]

... como un burgués convertido en obrero continúa siempre siendo, incluso en su manera de ser obrero, un burgués-convertido-en-obrero, o como un acto nos califica para siempre, aun cuando lo desechemos luego y cambiemos de creencias. **La existencia siempre asume su pasado, sea aceptándolo o rechazándolo**. (p 402)

[Cfr. *elección*.]

Lo que hemos vivido existe y sigue existiendo perpetuamente para nosotros; el anciano toca a su niñez. Cada presente que se produce se hunde en el tiempo como una cuña y aspira a la eternidad. **La eternidad no es otra orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo...** no hay **ninguna de mis acciones, ninguno de mis pensamientos**, siquiera erróneos, **que**, desde el momento en que me he adherido a ellos, **no haya apuntado a un valor o a una verdad y que, luego, no guarde su actualidad en lo sucesivo de mi vida, no solamente como hecho imborrable, sino además como etapa necesaria hacia las verdades o los valores más completos que posteriormente he reconocido**. (pp 402-403)

[Cfr. *primera semana* y *el problema de la culpabilidad (inconsciente)*.] **Sentido y eternidad en el sentido que aquí de da**

Tenemos la **experiencia**, no de una verdad eterna y de una participación al Uno, sino **de actos concretos** de reanudación mediante los cuales, en el azar del tiempo, **trabamos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra, de una participación en el mundo, el ser-de-la-verdad no es distinto del ser-del-mundo**. (p 404)

[Cfr. *contemplación para alcanzar amor*.]

Toda consciencia es, en algún que otro grado, consciencia perceptiva. En lo que llamo mi razón o mis ideas de cada momento, si uno pudiera desarrollar todos sus presupuestos,

siempre encontraría experiencias que no han sido explicitadas, aportaciones masivas del pasado y del presente, toda una “historia sedimentada” que no afecta solamente a la génesis de mi pensamiento, sino que determina su sentido. (p 404)

[*Cfr. sentido de los exámenes en Ignacio.*] Sentido e ‘historia sedimentada’

„, puedo poner entre paréntesis mis opiniones o mis creencias adquiridas, pero, piense o decida lo que yo quiera, siempre será sobre el fondo de cuanto creí o hice anteriormente. (p 404)

[*Cfr. sentido de los exámenes en Ignacio y el sentido de la primera semana. Tener muy presente que influirá mucho más (negativamente) un pasado no integrado que el integrado. Esto es precisamente lo que quiere afrontar Ignacio en primera semana.*]

... hay una opinión que no es una forma provisional el saber, destinada a ser reemplaza por un saber absoluto sino que es, al contrario, la forma más antigua o más rudimentaria y más consciente o más madura del saber –una opinión originaria en el doble sentido de “original” y de “fundamental”. (pp 405-406)

[*¿No se podría presentar el PF como “opinión” en este sentido, y ganaría en profundidad?*]

Nuestros errores no se vuelven verdades más que una vez reconocidos, y subsiste una diferencia entre su contenido manifiesto y su contenido latente de verdad, entre su significación pretendida y su significación afectiva. La verdad es que ni el error ni la duda nos escinden jamás de la verdad, porque están rodeados de un horizonte de mundo en donde la teleología de la consciencia nos invita a buscar su resolución. (p 407)

[*Cfr. toda la dinámica de los EE, especialmente las reglas de discernimiento.*] Sentido: ‘horizonte de mundo’ y ‘teleología de la consciencia’

El lenguaje toma sentido para el niño cuando para él hace situación... El poder que el lenguaje tiene de hacer existir lo expresado, de abrir caminos, nuevas dimensiones, nuevos paisajes al pensamiento es, en último análisis, tan oscuro para el adulto como para el niño. En toda obra lograda, el sentido importado en el espíritu del lector excede al lenguaje y al pensamiento ya constituidos, y se exhibe mágicamente durante el encantamiento lingüístico... (p 410)

[*Cfr. segundo modo de orar.*]

Haciendo la crítica de la imagen verbal, mostrando que el sujeto hablante se arroja en la palabra sin representarse los vocablos que pronunciará, la psicología moderna elimina el vocablo como representación, como objeto para la consciencia, y revela una presencia motriz el vocablo que no es el conocimiento del mismo... El vocablo nunca ha sido inspeccionado, analizado conocido, constituido, sino atrapado y asumido por un poder hablante y, en último análisis, por un poder motor que me ha sido dado con la primera experiencia de mi cuerpo y de sus campos perceptivos y prácticos. (p 412)

[*¿Tercer modo de orar?*]

... comprender la subjetividad como inherencia al mundo... Es justamente porque el paisaje me afecta y concierne, porque me toca en mi ser más singular, porque es mi visión del paisaje, que tengo el paisaje y que lo tengo como paisaje para Pablo lo mismo que para mí. La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto. Esto no se comprenderá jamás mientras se haga del mundo objeto, un ob-jectum. Pero se comprende en seguida si el mundo es el campo de nuestra experiencia, y si no somos más que una visión el mundo, puesto que entonces la vibración más secreta de nuestro ser psicofísico anuncia ya al mundo... (pp 414-415)

[*Cfr. aplicación de sentidos y tercer modo de orar.*] Sentido y ‘el mundo como campo de nuestra experiencia’

... a esta unidad abierta del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad. Como la del mundo, la unidad del Yo es más que experimentada, invocada, cada vez que efectuó una percepción, cada vez que obtengo una evidencia... Soy un campo, soy una experiencia. Un día, y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra de “explicarse” con el mundo... digamos que lo que ha habido es una nueva posibilidad de posiciones. El acontecimiento de mi nacimiento no pasó, no cayó en la nada, a modo de un acontecimiento el mundo objetivo; comprometía un futuro, no como la causa determina a su efecto, sino como una situación, una vez trabado, desemboca inevitablemente en algún desenlace... (p 415)

[*Cfr. trasfondo del PF.*] Unidad del Yo y sentido: ‘soy un campo, una experiencia’

Si el sujeto está en situación, si incluso no es nada más que una posibilidad de situaciones, es que solamente realiza su ipseidad siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo. Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo...

... La creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial. (p 417)

[*Cfr. enfoque previo de los EE.*] El sentido inseparable del sujeto que yo soy, inseparable de este cuerpo y este mundo

“Le temps est le sens de la vie (sens: comme on dit le sens d’un cours d’eau, le sens d’une phrase, le sens d’une $\zeta\zeta\zeta$, le sens de l’odorat” P. Claudel.

“Der Sinn dees dassein ist die Zeitlichkeit. “

(El sentido del existir humano es la temporalidad) M. Heidegger. (p 418)

El tiempo no es un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. Nace de mi relación con las cosas. (pp 419-420)

[*Cfr. problema del tiempo en EE: No estar fuera el tiempo, dominarlo porque “estoy situado”, sé cuales son mis relaciones con las cosas.*]

No digamos que el tiempo es un “dato de la consciencia” digamos, más precisamente, que la consciencia despliega y constituye el tiempo. Por la idealidad del tiempo deja, en fin, aquella de estar encerrada en el presente.

... no puede haber tiempo más que si no está completamente desplegado, si pasado, presente y futuro no están, no son, en el mismo sentido. Es esencial al tiempo el que se haga y el que no sea, el que nunca esté completamente constituido... El problema consiste, ahora, en explicitar este tiempo en estado naciente y en situación de aparecer, siempre sobrentendido por la noción de tiempo, y que no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser. (pp 422-423)

[*Cfr. problema del tiempo en EE.*] ¿Sin tiempo hay posibilidad de sentido?

Todo me remite pues al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta y en una evidencia última... Husserl llama protensiones y retenciones las intencionalidades que me anclan en un

contexto. No parten de un Yo central, sino, de alguna manera, de mi campo perceptivo que arrastra tras él su horizonte de retenciones y hace mella por sus pretensiones en el futuro. No paso por una serie de ahora, cuya imagen yo conservaría y que, empalmados unos con otros, formarían una línea. A cada momento que viene, el momento precedente sufre una modificación: lo tengo aún en mano, está aún ahí, y sin embargo se hunde ya, desciende bajo la línea de los presentes; para guardarlo, es necesario que tienda la mano a través de una delgada capa de tiempo. Sí, es él, y tengo el poder de alcanzarlo tal como acaba de ser, no estoy separado de él, pero, en fin, no sería pasado si nada hubiese cambiado; empieza a perfilarse o proyectarse en mi presente, cuando era hace un instante mi presente. Cuando sobreviene un tercer momento, el segundo sufre una nueva modificación, de retención que era pasa a ser retención de retención, la capa de tiempo entre él y yo se espesa... El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades. (Cfr. esquema de Husserl). (pp 424-425)

[Cfr. *Autobiografía 8*. Conviene relacionar esta experiencia del tiempo humano con *EE 2* y el concepto de “sabiduría” de Freud: “el sedimento de las experiencias cotidianas”.] **¿Tendría que ver el sentido con el ‘sentir y gustar’ de EE 2?**

Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximo y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos. Si no tuviésemos el pasado más que bajo la forma de recuerdos expresos, a cada instante sentiríamos la tentación de evocarlo para verificar su existencia, como el enfermo del que habla Scheler y que se volvía para asegurarse de que los objetos seguían estando allá de veras... cuando nosotros los sentimos detrás nuestro como una adquisición irrecusable. Para tener un pasado o un futuro, no tenemos por qué reunir una serie de *Abschattungen*, éstas poseen como una unidad natural y primordial, y es el mismo pasado o futuro el que a través de ellas se anuncia. Tal es la paradoja de lo que podríamos llamar, con Husserl, la “síntesis pasiva” del tiempo; ... (p 426)

[Cfr. *Autobiografía 8* y el problema de “estar situado”.]

... C está al término de una larga concentración que lo ha conducido a la madurez; a medida que se preparaba, se señalaba por unas *Abschattungen* cada vez menos numerosas, se acercaba en persona. cuando llegó el presente, aportaba en él su génesis e la que era el límite nada más, y la presencia próxima de lo que vendría tras él. De modo que, cuando esa se realiza y lo empuja al pasado, no le priva bruscamente del ser y su desintegración es para siempre el reverso o la consecuencia de su maduración. (pp 427-428)

[Cfr. *problema del tiempo en EE*.]