



Del bostezo a la secularización

Antonio Correa Iglesias

“...la totalidad (objetiva) que se va a aprehender jamás será más que el resultado de un esfuerzo subjetivo y constructivo del pensamiento, esto es, ni más ni menos que el esfuerzo conceptual (subjetivo), gracias al cual la totalidad es aprehendida y producida por nosotros. Nuestra relación teórica hacia el mundo no consiste en otra cosa que en producirlo en cuanto tal (o sea en cuanto totalidad) y tener que constituirlo. En este aspecto y precisamente en él se revela la fuerza y verdad de la actitud hacia la totalidad”

Jos Lensink.

“...there is only the fight to recover what has been lost”
T. S. Eliot.

I . El principio como totalidad.

Occidente como tradición y cultura, está expresado en formas “concretas” en cuanto fundamento de una civilización. Arte, ciencia, mito, religión y filosofía -el orden no tiene necesariamente que ser este- son, cuando más, estamentos de un entramado como meta-relato. Sobre ellos y en torno a ellos se va a activar una discursividad que se expresa como reflexión sobre la “realidad” y que establece los marcos de referencialidad tanto de los universos simbólicos¹ como de las narraciones que configuran el discurso histórico en determinada época y tradición.

De este modo las formas filosóficas que se manifiestan en la cultura occidental tienen en el concepto totalidad, un dominio del cual emerge una propuesta axiomática como connotación de una in-diferenciación diversa en sí misma que nos conduce posteriormente a la diversificación de lo único como vislumbre iniciático. Este balbuceo denota lo total: “antes de convertirse en conceptos filosóficos, el uno, la unidad, la totalidad constituyen nostalgias que se revelan en los mitos”².

Las formas que adquiere la filosofía en occidente, como dominio cultural, tienden primordialmente al reconocimiento del *pathos* de la infinitud, *pathos* donde la contemplación asume al mundo como espectáculo que en el caso griego significa teoría. Estas aptitudes expresan el empeño de captar la diversidad a partir de la particularidad, supuesto que tiene en la tradición cosmogónica una relevancia como principio configurador donde adquiere el concepto totalidad una particular dimensión.

Los primeros momentos de lo que hoy se conoce y comprende como filosofía, tiene un amplio espectro en la territorialidad del mito³. Durante siglos estas fueron las

¹ Utilizo la noción de universo simbólico que Ernst Cassirer desarrolló en Antropología filosófica.

² Mircea Eliade “Mefistófeles y el andrógino” Alianza Editorial/Materiales. Madrid. España. 2006 Pág. 67

³ Tomamos, para establecer el concepto de mito la obra “La Rama dorada” James G. Frazer pues consideramos que el espacio de significación entendido como sistema entero de creencias implícitas pero real y firme en el orden y uniformidad de la naturaleza supone un referente a los orígenes, narración de lo acontecido en los tiempos primordiales. El mito es definido como un hieros logos o narración de lo sagrado, mitos de la creación del mundo o cosmológicos, mitos de renovación, mitos de héroes y de salvadores, mitos acerca del origen de un pueblo en los que éste se interpreta a sí mismo simbólicamente, mitos escatológicos,

explicaciones rectoras del mundo y se proyectaban a través de narraciones disímiles, acontecimientos concretos, los cuales supuestamente transcurrieron en un tiempo donde tuvieron lugar todas las cosas⁴. No existía aun la segmentación como distinciones del sentido lógico y teleológico del pensamiento y el lenguaje, es decir, los procesos, no solo son sincréticos sino también holistas, participaban de una comprensión esencialmente integradora, cuya dinámica refuerza el sentido orgánico de estos.

La manera primordial de explicarse el mundo se expresaba por medio de lo poético. Ello, a su vez, se limitaba a narrar desde otra dimensión e interpretación de la temporalidad⁵ los sucesos que apelan a nuestra fantasía y a nuestra imaginación. Todo ello constituía una defensa del orden establecido -*el único de los posibles*- y un “conservador” intento de demostrar que éste es como es porque debe ser así. Estas prácticas iniciáticas no alcanzaron a abandonar una serie de elementos característicos que constituían los motivos y razones de ser de la especulación mítica, y a los cuales ésta, en su necesidad de patrocinar respuestas, se aferraba como única explicación del mundo.

De este modo comienza a consolidarse una simbiosis entre “mística” y filosofía. A la par transita la intención de reducir a un esquema ordenado los acontecimientos del mundo. La búsqueda de un conocimiento total como objeto de consideración, supone trascender las limitaciones del aquí, del ahora y de la experiencia personal, al insertar el pasado con el presente. En estas dos prácticas se da el incesante cuestionarse sobre los orígenes tanto del mundo, como de los dioses y de los hombres.

El macro/micro/cosmos⁶ expresa esta relación y muestra una de las formas que adquiere inicialmente el concepto totalidad. El macrocosmos como modelo imitado por el microcosmos u hombre, refleja el universo entero o macrocosmos concebido como un gran organismo. Estos permanecen en contacto no solo como garantía de totalidad sino como posibilidad relacional.

En los albores del pensamiento occidental, y en relación con el hillozoísmo y con la creencia de un cosmos animado por un alma del mundo, la correspondencia entre macro/micro/cosmos fue sostenida por los milesios, órficos y pitagóricos, como expresión de un empeño explicativo e integrador. Esta relación adquiere significación

mitos de las edades, etc. Los referentes a la cuestión de qué es el hombre y cuál es su origen, del por qué de la vida, de la muerte y del origen del mundo y de la sociedad. Los mitos adquieren un determinado sentido, ofrecen modelos ejemplares y generan valores. El hombre de las sociedades arcaicas se concibe a sí mismo como el resultado de los acontecimientos míticos ocurridos en los tiempos primordiales y, por ello, se ve obligado a reactualizar ritualmente los hechos míticos o, por lo menos, a recordarlos.

⁴ “El vínculo del principio histórico con el mitológico, de la historia y los mitos, es indudable ya en los textos cosmológicos. Una serie de particularidades de estos ejercieron una importante influencia en la estructura y contenido de los textos históricos tempranos.” “Historia y los mitos” en el texto “Árbol del mundo: diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos”

⁵ “Es el tiempo de los primeros objetos, de las primeras acciones y de la creencia primigenia tanto cosmogónica, antropogénica y etiológica” “Tiempo mítico” en el texto “Árbol del mundo: diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos”

⁶ En las corrientes mágicas, la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos se ha concebido a partir de considerar que tanto uno como otro están formados por los mismos elementos y dispuestos en el mismo orden, diferenciándose solamente en la escala, de manera que el microcosmos es como una especie de reflejo del macrocosmos. Esto supone la concepción del macrocosmos como un organismo vivo y da pie a las concepciones mágicas -de indudable base antropomórfica-, que consideran que cada parte del cuerpo, y cada “destino” humano, está regido por la disposición de los astros. A la inversa, se considerará, en estas concepciones mágicas, que actuando sobre el microcosmos se puede influir en el macrocosmos.

pues aun la realidad no está estructurada desde la dualidad de lo sensible-inteligible. La realidad aun no está segmentada como distinciones del sentido lógico y teleológico del pensamiento y el lenguaje. La realidad se encuentra allí, en los momentos previos a la fragmentación del lenguaje, y se constituye y se muestra como un antes o un después del lenguaje, presentándose la emergencia de un cambio. De modo que la relación macro/micro/cosmos, la figura del caos como mito, así como el mito de la emanación y el mito de la creación a partir de la nada formulan una tensión en términos cosmogónicos⁷ en Occidente como enunciados de una forma de pensamiento que reconoce un mundo interconectado, que reconoce una forma de totalidad.

En la tradición greco-latina el caos⁸ como forma en que se muestra el concepto totalidad va a tener ya no solo un papel organizador y, por demás, *poético* sino que va a comportar, como nos recuerda Ayala Blanco⁹; “un principio increado del cual emana la creación” en tanto estado primigenio y fundacional.

El caos como principio configurador da cuenta de un origen donde las posibilidades de correspondencia vinculan para él a las divinidades encargadas de la constitución del cosmos como un todo. Construcción que, paradójicamente se concibe como la extensión que propiciará un orden natural de las cosas. Esta relación fomentará la primera correspondencia entre el macro-cosmos y el micro-cosmos, como anticipo de una concepción de justicia.

El caos como principio estructurador nada excluye, más bien se complementa y corrobora en sí mismo como estado, integrándose en la armonía de la síntesis total. Síntesis que en el contexto y en el proceso de la antigüedad occidental develará una marcada tendencia a la metafísica o al ontologismo.

Las primeras manifestaciones de cierto pensamiento que orienta su búsqueda a una sistematización, suponen el comienzo de la filosofía, o el supuesto “tránsito” del mito al logos¹⁰ como expresión integradora de los procesos/fenómenos donde subyace

⁷ “Los mitos y las ideas cosmogónicas ocupan un lugar especial entre las demás formas de la visión mitopoética del mundo, ya que describen los parámetros espacio temporales del universo, las condiciones en las que transcurre la existencia del hombre y donde está todo lo que puede devenir objeto de la mitopoyesis. Las i. c. se concentran sobre todo en torno al estado actual del universo: la estructura del mundo, el conjunto, vínculo y funciones de sus partes, y a veces, sus parámetros cualitativos (aspecto sincrónico de la descripción del cosmos). Los M. c. describen como surgió el universo (aspecto diacrónico). En el pensamiento mitopoético el estado actual del universo está ligado a una unidad con su origen como el efecto con la causa, y es que definir y explicar la estructura del universo y de los papeles que desempeñan en él sus objetos equivale a responder la pregunta de “¿cómo surgió esto?” “Mitos cosmogónicos” en el texto “Árbol del mundo: diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos”

⁸ El caos tiene en la Teogonía de Hesíodo un estado del mundo anterior a toda organización, expresando así un estado de indistinción de la materia, oscuro e informe, y para expresar el punto de partida o ámbito inicial que hace posible la aparición de toda determinación y orden. De este modo en la Teogonía de Hesíodo, aparece como este estado de indistinción y confusión del que surge todo el universo, se afirma que el Caos, la Tierra (Gaia) y el Cielo (Ouranós) son las tres divinidades primordiales origen de todo, pero “antes de todos los seres estaba el Caos, luego la Tierra de ancho seno” (Teogonía, V,116). Así, la Tierra, que supone ya un principio de ordenación y de estabilidad, surgió del Caos preexistente a ella.

⁹ “Mito y póiesis” Luís Alberto Ayala Blanco en Vol. 2 No. 8 octubre/ diciembre 1998 Centro de estudios de política comparada.

¹⁰ Esta expresión hace referencia al origen de la filosofía como superación de las formas míticas y religiosas de pensamiento y al advenimiento de un pensamiento racional que incluye tanto la filosofía como la ciencia. El origen de esta forma superadora del pensamiento mítico se sitúa en la Grecia del siglo VI. Siguiendo a Guthrie, se podría decir que tal paso “se produjo cuando empezó a cobrar forma en las mentes de los hombres la convicción de que el caos

una forma y comprensión de la totalidad¹¹. El “abandono” progresivo de las tradicionales soluciones mitológicas en un proceso de “secularización”, se extiende en siglos. El propósito es penetrar en la investigación de cierta manera “racional”. Simultáneamente se reemplaza la búsqueda mitológica de una unidad detrás de la multiplicidad, por la búsqueda de una unidad “despersonalizada”¹². El mito va paulatinamente siendo “relegado” por la abstracción que caracteriza cierta asimilación especulativa. Dicha abstracción se construye con la evolutiva confianza que se lega a la capacidad del lenguaje -logos- para aproximarse a la comprensión anhelada.

El lenguaje entonces comienza a obtener una connotación acelerada. La confianza en el logos -que a poco se extendió por toda la cultura griega- implica una cierta enajenación primordial en cuanto a, y por parte de estas prematuras elaboraciones. No obstante, el lenguaje con el distanciamiento va introduciéndose en el terreno de lo crítico, y este hacerse crítico, es precisamente la filosofía. Así, con la progresiva sofisticación del logos, el carácter concreto de las cosas va muriendo y cierta especulación inicial e incipientemente “racional” va consiguiendo paulatinamente dominar el mundo en la misma medida en que lo va matando.

La trama que el pensamiento filosófico establece, implica un adentrarse en el campo del pensamiento mítico hasta el punto de llegar a ser “complementarios”. El logos prosigue en estos espacios de esencial ambivalencia al tiempo que discurso y razón. Paralelamente los físicos jónicos así como los filósofos presocráticos habían heredado de la poesía una visión del mundo relativamente elaborada. Aún cuando con el tiempo, el sentido de la incipiente agudeza de la razón va postulando una nueva concepción del mundo, queda reservado para el mito el sentido arcaico del logos. Estas formas cognitivas gradualmente se ven “condicionadas” a arrastrar consigo todo el lenguaje poético y literario de la época. Más, con el fin de introducir un nuevo discernimiento desde las figuras del logos¹³, no queda otra opción que “contradecir” la visión del mundo que tiene como referente la época.

aparente de los acontecimientos tiene que ocultar un orden subyacente, y que este orden es el producto de fuerzas impersonales”. Según Platón y Aristóteles, esta mutación sería fruto de la admiración. Esto supone un logro extraordinario ya que, en el contexto de la época en que se produjo, lo normal y más probable eran las explicaciones de orden sagrado, religioso y mítico que apelaban a seres personales y sobrenaturales con poderes extraordinarios.

¹¹Hablar, narrar, y reunir (como se reúnen las palabras para formar un discurso ordenado)-, han surgido el significado de logos como razón, entendida tanto como: razón matemática: orden, proporción, medida o como razón discursiva: razón que se manifiesta en el discurso ordenado de las palabras. Así ha pasado a formar parte de otros vocablos para designar el orden de lo que se trata, intuyendo cierta comprensión integradora.

¹²Las máximas de las más antiguas culturas, expresada todas ellas en las historias de su pensamiento filosófico, esbozaron y articularon sus muy particulares modos de existencia a partir de la armonía en el desarrollo físico, y espiritual del hombre, ello no era reducible a los fenómenos de la existencia humana sino que también cubrían el amplio espectro de lo cosmogónico.

En el pensamiento griego esto se expresó en el ideal de la llamada Paideia, el Areté y la Kalokagathia -entre otros- que aspiraba a que la personalidad se desarrollara a través de las ideas del bien, la justicia y la belleza.

Por su parte el hombre del medievo clavó su mirada fuera de las fronteras de la vida, buscando en el misticismo una vía de realización y sublimándose en una religiosidad donde el éxtasis era el más alto grado de felicidad.

El hombre del Renacimiento produjo una vuelta de la vida hacia su centro vital y vivió más plenamente, pero se fue apagando ante el desmedido racionalismo de la Enciclopedia. José Orlando Tajonera Conferencia “Leer el siglo XXI”

¹³Resulta sumamente interesante establecer una relación de analogía entre la noción de logos y la noción de orden, vistas ellas desde cierta comprensión de la totalidad, como totalidades implícitas. En el mundo antiguo, como hemos dicho, se tiende a entender la noción de orden de

En la iniciática y novedosa “discursividad” filosófica, la mitología griega, lejos de presentarse como obstáculo para el desprendimiento autónomo del logos, constituyó su estímulo. El lenguaje se instaura como eje -como centro- y única vía de expresión de esta prematura concepción del mundo y de la naturaleza de las cosas. Y tras la necesidad de comunicar este nuevo orden, los filósofos acuden a lo poético-metafórico como forma cognitiva que devela no solo el devenir de las cosas sino la naturaleza de las cosas mismas.

De aquí que las bases de cierta tradición metafísica y ontológica en las principales síntesis del pensamiento occidental se ubican en el contexto de las formulaciones y percepciones de la relación macro/micro/cosmos. Con la complejización conceptual como forma para aprehender el mundo y el “establecimiento” de una finalidad y organización en las cosas y en el pensamiento, se asienta cierta comprensión que tiene como base un cambio de actitud ante las afirmaciones tradicionales acerca del mundo y el lugar que ocupa el hombre en este, sobre todo acerca de los orígenes de ambos, debido a profundas transformaciones sociales y culturales.

En este contexto, el concepto totalidad se muestra en cierta tradición metafísica y ontológica dispuesta en Platón y Aristóteles. Estos fundamentos van, en el caso del medioevo cristiano occidental a adquirir relevancia sobre todo en su consideración teológica, pero sobre esto estaremos tratando en el segundo epígrafe.

Platón, pero sobre todo Aristóteles, establecen las bases de la distinción entre lo sensible y lo inteligible, como fundamento de las dicotomías históricas y conceptuales -ser/pensar, alma/cuerpo, lo eterno/lo mudable, lo divino/lo humano, las ideas/las cosas. Con esta distinción, en el proceso de complejización del pensamiento emerge signo y significado como razón fundacional en la civilización occidental. Tal parece entonces que estamos arrojados a una realidad esencialmente dualista, donde la decodificación signica es la base para los procedimientos cognitivos.

La promoción metafísica de lo que será en Platón un reino de esencias, expresión de las distinciones antes anotadas, genera un dominio que presupone objetos a develar por el saber que al no ser conocimiento propiamente, asume la connotación de la contemplación de esencias (*Eidos*). Ello entonces constituye una de las manifestaciones más detalladas en la configuración de una idea todo abarcativa. Platón recupera la tradición metafísica que supone la inmutabilidad eterna, inmutabilidad que rompe la unidad lógico-epistemológica que hasta el momento se manifestaba, articulando desde la escritura la ruptura de la totalidad de lo real manifiesto. Ello no es solo resultado de la abstracción por datos sensoriales aislados, sino también, por las formas prospectivas de estructurar una teoría del conocimiento.

Esta ruptura a partir de la escritura quedó de forma consciente en el Fedro¹⁴ 274c-275^a.

En términos de totalidad, la articulación metafísica en Platón, no solo “intuye” la fisura que se establece entre el mundo eidético y el fenoménico, sino también “...el problema de la unidad de lo diverso o, con mayor precisión, el de la unidad de las especies de un género o, incluso, el de la unidad de una esencia (...) se convierte en

manera ontológica como contrapuesta a caos. Por ello, según los primeros sistemas filosóficos, el caos deviene cosmos (originariamente significaba “orden”) porque está sometido al (logos) (que expresa regla, medida y razón), y por ello puede entenderse racionalmente. Desde esta perspectiva el orden es condición de inteligibilidad de lo existente, ya que implica legalidad (sometido a ley) y, por tanto, necesidad y regularidad.

¹⁴ Recordemos el mito del dios Theus. Entre las ofrendas entregadas al rey egipcio Thamus, se encontraba el alfabeto al que alaba afirmando que serviría de ayuda inestimable a la inteligencia y a la memoria, sin embargo Thamus rechaza el presente temiendo que los hombres puedan acostumbrarse a recordar desde “afuera” en lugar de hacerlo desde “dentro”.

algo complejo en Platón, ahora bien, la relación entre las partes y el todo no son nada sencillas, es incluso muy difícil de determinar con exactitud en esta propuesta teórica...”¹⁵

O sea, si las cosas participan de la verdadera realidad de las ideas, la dimensión metafísica de las ideas en Platón expresa cierta totalidad como forma que explica la composición entre el principio originario del uno y el principio de la diada.

El reconocimiento del absoluto, lo único absoluto posible: “... ha de buscarse en el pensamiento y toda realidad es pensamiento”¹⁶. Esta distinción supone un giro sustancial, la búsqueda de las esencias en ese espacio virtual del pensamiento abarca -hasta cierto punto- una unidad de la realidad y del ser, revelándose desde una totalidad de las ideas, o totalidad del *Eidos*.

Si la esencia de las cosas son las ideas, no podemos considerarlas fuera de nuestra conciencia, ellas serán entonces entidades imprescindibles a nuestra razón, cuyo único inconveniente será carecer de realidad en sí. Platón rompe la unidad “dialéctica” en tanto instaura una dimensión del *Eidos* como instancia matemática o demiurga, entendida como principio sobre el cual se fundamenta toda explicación. El mundo de las esencias puras al que hace alusión puede “adquirir” una primera lectura desprejuiciada que nos permita aprehenderlo como tal. Este empeño se desvanece para advertirlo como un sendero por el cual se adquiere “el conocimiento” y por el cual las cosas, “han llegado a ser lo que son”. Esta pretensión supone posibilidades epistemológicas reforzadas en una dimensión metafísico-ontológica donde lo eidético se asume como universal, mientras que lo fenoménico adquiere connotaciones de particularidad. Esta “integración” se “desvanece” en tanto “uno es antítesis del otro” complementado como derivación lógica de las ideas y expresión de la disolución originaria. El supuesto eidético parte de un argumento de “unidad”. La comprensión de dicha unidad es *sui generis*, esta “unidad” estática y eterna como condición fundamental, sustenta la noción de alma como preocupación que agobia a Fedón cuando visita a Sócrates antes de su muerte. La unidad se agrega con la multiplicidad, alude a la parte entendida en este caso como intelecto, articulando la armonía del universo.

Las bases metafísico-ontológica como la forma en que se muestra el concepto totalidad en esta tradición, supone las preocupaciones del pensar en Platón una vez que expresa la configuración del *Eidos* en términos de totalidad. Ello supone el reconocimiento de que las cosas sensibles no deberían ser, no son, el objeto del conocimiento¹⁷, sino algo distinto de ellas.

¹⁵ “El Protágoras” en Introducción a la lectura de Platón de Alexander Koyre. Alianza Editorial. Madrid. 1966

¹⁶ “Lecciones sobre historia de la filosofía” G. F. Hegel. Capítulo 3 “Platón y Aristóteles”. Pág. 135. Fondo de Cultura Económico. México-Buenos Aires. 1955.

¹⁷ “No es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres... ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?...Consideraremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo..., sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es... ¿Cómo, entonces, podría alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?...Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el mismo instante en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera...Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y será conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente

Las declaraciones de principio expresadas en Crátilo, conjeturan la disposición esencialista como gesto en el conocimiento. Conocimiento que solo reconoce lo general, como figura de esencialidad y por demás de lo verdadero. Lo verdadero que no puede existir para nuestros sentidos en tanto garantía de lo fantasmagórico, razón sobre la cual se funda el camino de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ¹⁸. Esta determinación involucra una distinción que se inicia con la ciencia. El conocimiento de lo que tiene que ser verdadero y la opinión.

Lo verdadero -como problemática en el *Eidos*- está en “el único ser del mundo, en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí: *-en sí mismo-* el mundo intelectual es, por tanto, lo verdadero, lo digno de ser conocido, lo eterno, lo divino en y para sí. Las diferencias no son esenciales, sino simplemente transitorias; sin embargo lo que Platón llama absoluto es, al mismo tiempo, como algo único e idéntico consigo mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece eternamente...”¹⁹.

El *Eidos* o mejor la totalidad del *Eidos* adquiere referente simbólico. Este mundo de esencias puras, este dominio de esencialidades acredita un proyecto epistemológico que garantiza un examen del contenido objetivo del conocer y la existencia subjetiva del conocimiento en la conciencia²⁰. Esta garantía refrendada en la naturaleza del alma y de la representación²¹, conjuga el conocer desde lo general pero en la conciencia individual de cada sujeto.

Sin embargo la presencia de la metafísica aristotélica abre nuevos espacios conceptuales como morfología del conocimiento del ser en tanto que ser, atribuida a la ontología que tomaba la parte por el todo. “Hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser y las condiciones que son intrínsecas por sí mismo. Ella no se identifica con ninguna de las que tienen un objeto particular, porque ninguna de las otras considera al ser en cuanto ser de manera universal, sino que recortando una cierta parte...”²²

Aristóteles inaugura una tradición de pensamiento que no solo es fundamental para el medioevo cristiano en occidente, sino para la cultura toda. Las dimensiones que desde el pensamiento aristotélico adquiere la metafísica y la ontología muestran una forma particular del concepto totalidad expresada en la figura del sistema como unidad. Estas dos pautas conceptuales organizan propiamente lo que será en occidental metafísica y ontología como formas en las que se expresa la filosofía.

Aristóteles encuentra en las fuerzas físicas no solo el acto y la potencia, sino también el sustrato material, razón por la cual no puede explicar siempre bajo los

cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento. Si siempre esta cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto, ni hay objeto del conocimiento...” “Crátilo” en Diálogos Platón, Editorial Brugera. España. 1974.

¹⁸ Doxa “A este pensamiento, que es el de alguien que conoce; podríamos llamarlo certeramente conocimiento; el otro es la opinión. El conocer versa sobre lo que es; el opinar es lo opuesto a eso, pero de tal modo que su contenido no es la nada -pues esto sería, sencillamente la ignorancia-, sino que se opina siempre algo. La opinión es por tanto, lo intermedio entre la ignorancia y la ciencia y su contenido una mezcla del ser y la nada.” Platón, La República V. Pág. 476-479

¹⁹ G. F. Hegel. Obra citada. Pág. 160-161 (las cursivas son mías)

²⁰ “...la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en el cual, como tal, existe ya aquello que es su objeto o que la conciencia está llamada a ser para sí” G. F. Hegel. Obra citada. Pág. 163.

²¹ “En efecto, el aprender, según la representación inmediata de Platón, expresa la incorporación de algo ajeno a la conciencia pensante: una especie de operación mecánica consiste en llenar el espacio vacío con cosas ajenas a este espacio e indiferentes a él” G. F. Hegel. Obra citada. Pág. 163.

²² Metafísica IV. Gredos. Madrid 1944

preceptos físicos el sistema que estudia. El sistema como cuerpo de problematizaciones y conceptualizaciones en Aristóteles reconoce el saber como múltiple. Este no se funda en principios únicos a la usanza de los cosmológicos. Suponer principios múltiples permite una distinción de campos de saberes cuyos principios se aviene a la distinción de las ciencias. Las ciencias lógicas, físicas, psicológicas, biológicas, políticas, éticas entre otras desmontan la aprehensión del todo²³ desde cierto contexto metafísico.

Bajo la constante inestabilidad de todo lo existente, puesta en claro por la física, la metafísica halla puntos sólidos donde fundar el conocimiento. Lo que llama sustancia²⁴, entidad, esencia, ούσία²⁵, no es otra cosa que la comprensión del todo asumiendo la realidad sustancial. Toda la realidad es *sustanci-o(u)s(i)a*, en tanto mundo ordinario del sentido común, con un doble sentido fundamental: como “qué es” (aspecto lógico, reducible a lo inteligible: forma o esencia) y como “aquello que es” (aspecto ontológico); lo uno es lo otro, porque la forma o esencia no puede existir sino actualizada.

La búsqueda de lo *sustanci-o(u)s(i)a*, lleva a Aristóteles a formular *-como si metódico*²⁶ *pareciere*- el supuesto de los cuatro principios como determinación y estructura. Lo absoluto acredita la indistinción entre acto y potencia, garantía ontológica y constitutiva de la misma, certifico de que: “lo verdaderamente objetivo implica también actividad, como lo verdaderamente subjetivo implica también posibilidad”.²⁷

La socorrida figuración de lo absoluto adquiere sentido y efectividad una vez que se reconoce a sí mismo y se mantiene a sí mismo, se mueve a sí mismo. “...se mueve en círculo, y esto no debe buscarse solamente en la razón, sino también en el hecho”²⁸. Lo absoluto, como unidad donde no es uno ni lo otro, sino ambos en el tiempo, derogan el criterio de unidad como identidad y propugnan la unidad como actividad, movimiento, repulsión. Aristóteles se encuentra con un devenir que no puede explicar, razón como refuerzo de lo metafísico sin que ello quiera decir que renuncia a los conceptos universales.

²³ Esta comprensión del universo como un todo requiere desde el aristotelismo la consideración de las cosas

²⁴ “...estas cosas se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama sustancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal.

Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el Número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas las cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama sustancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la sustancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.” *Metafísica V. 8, 1017b*. Gredos, Madrid 1970, Vol I, p. 247-248.

²⁵ Ousía.

²⁶ Tal parece que la determinación de sustancia en Aristóteles adquiere resonancias metódicas una vez que se reconoce modos de sustancia desde una abierta perspectiva estructural, al tiempo establece la distinción de la misma como cuerpo de agregación (sustancia sensorial y perceptible) como aquella que tiene una materia de la que se distingue la forma efectiva, la sustancia superior como aquella que incorpora la actividad, la cual lleva ya implícito lo que debe llegar a ser, la sustancia absoluta, como integración de la potencia, la actividad y la entelequia.

²⁷ G. F. Hegel. Obra citada. Pág. 257.

²⁸ *Metafísica XII. 7*. obra citada.

Al no aceptar las dicotomías que Platón establece entre las especies y los fenómenos particulares, asume que los objetos y los fenómenos se dan exclusivamente mediante los acontecimientos. Estos fenómenos particulares, no existen como un concepto en su estado puro, sino que más bien existen como conceptos en sus formas de concreción. “De los principios, o hay uno solo, o muchos. Y si hay uno solo, tenemos que buscarlo, si son muchos, serán ordenados o desordenados. Pero si son desordenados, todavía más desordenados serán las cosas que deriven de ellos y el mundo no será cosmos (ordenación) sino desorden, y existirá lo contrario a la naturaleza, no existiendo lo que es según la naturaleza. Si en cambio están ordenados, o se ordenaron por sí mismos o por una causa exterior. Pero sí se ordenaron por sí mismo, entonces tienen alguna cosa que los concilia, y este es el principio”.²⁹

Esta capacidad organizacional distingue el ser primero y sumo, lo absolutamente inmutable y eterno. Pero si es inmutable no puede moverse, moverse es cambiar, es poder ser otro distinto de lo que uno es, poder ser otro es ser menos que perfecto. Pero ¿cómo puede uno mover algo sin moverse a sí mismo? esto pertenece en última instancia a la causa final que puede producir cosas al tiempo que permanece como era.

Incluso al nivel de la comprensión de la metafísica ha colocado dos determinaciones: una se le atribuye a un ser inmóvil trascendente, una especie de ontologismo supremo que resulta en este caso una metafísica como “ciencia particular” junto a las otras. La otra distinción está definida como ciencia en cuanto ser, es decir, no particular, bajo el halo de universalidad de todas las especies, argumento del cual se desprende que también su ciencia es universal.

Aristóteles concilia el contraste observado en la realidad trascendente anterior a todas las demás, por lo que no solo la abarca sino que también las contiene argumentando que la ciencia primera será ciencia universal. La contradicción paradójica no es eliminada sino todo lo contrario, se enfatiza: hay dos procesos mentales incluidos uno en el otro. El primero quizás de corte “teológico platónico” separando lo sensible de lo suprasensible asignado a la filosofía³⁰. El segundo expresado en las definiciones de ser en cuanto ser -Aristóteles- que comprende todo ente, suprasensible y sensible a la par.

En lo que respecta a este momento, Aristóteles conserva el concepto platónico teológico y lo concilia con el nuevo concepto filosófico que estructura. Posteriormente solo mantiene el segundo, razón por la cual su comprensión de la metafísica en la orientación sobre como es posible develar cierta dimensión de la totalidad nos conduce a la aprehensión de que: “las ideas separadas y trascendentes no pueden ser causa, ni explicación del devenir ni del ser”³¹. Este juicio fundamenta la renuncia a una “entelequia separada” que tiene en su maestro ilaciones fundamentales cuando reconoce en los “contrarios” precisamente la unidad.

Para Aristóteles, toda concepción verdaderamente metafísica, debía reservar siempre la parte de lo inexpresable. Incluso todo lo que se puede expresar no es literalmente nada respecto de lo que rebasa toda expresión. Lo finito, por ejemplo, cualquiera que sea su magnitud, es nulo frente a lo infinito. Se puede sugerir mucho más de lo que se expresa, y es ese, en suma, el papel que desempeñan aquí las formas exteriores. Todas estas formas, ya se trate de palabras o de símbolos, no constituyen más que un soporte, un punto de apoyo para elevarse a posibilidades de concepción que las rebasan incomparablemente. Bajo esta determinación puede ser mirado el sistema de Aristóteles. Un sistema que toma las partes desde la experiencia

²⁹ De Philos., 17

³⁰ Para Platón las ideas, para Aristóteles el primer motor inmóvil.

³¹ Metafísica VII, 8. Gredos, Madrid 1970.

y reconoce la determinación de lo conceptual implícito en cada una de ellas. Ello no invalida el concepto mismo metafísica como tendencia a “una forma de totalidad esencialmente especulativa” sino todo lo contrario. El tomar la parte desde la experiencia no es condenar a la reducción a toda la unidad en el sentido de la contraposición, sino más bien es retener su determinabilidad e investigarla tal cual. Dicha determinabilidad propicia conocer el objeto en su determinación como objeto mismo, aunque nunca la determinación abstracta de la determinabilidad quedará subsumida en el pensamiento.

II. El ser como totalidad.

A medio camino entre la antigüedad y el medioevo cristiano, el mito cosmogónico o principio de la Προείναιε³² modela la idea del uno. Plotino en este medio camino establece el uno que participa al mismo tiempo del *ser*, el *bien* y de la capacidad emanantista. De esta manera reconoce la validez de la teoría de la emanación que plantea cómo nacen del ser uno y universal, los seres humanos, extensiones de aquel pues emanan de la instancia uno. Toda realidad entonces proviene del uno, mediante un proceso de emanación semejante a aquél por el cual la luz se difunde en torno a un cuerpo luminoso. El uno es el ser único y absolutamente uno por carecer de partes, del que emana todo cuanto es.

Siendo todo único, el ser se expande por emanación a partir de un foco central en una jerarquía de seres progresivamente degradados pero que forman con él un mismo ser. Este significado del uno emanantista está relacionado con la existencia total.

Del uno emanantista, toda realidad proviene y conduce a una necesaria búsqueda de todas las cosas a partir de este uno. Plotino recupera la dimensión holística bajo el “imperio de la forma pura”. Recoger todo el legado, será la primera finalidad que se imbrica con la posibilidad de re-visitarse especialmente a Platón y Aristóteles, pero sobre todo la tradición post-aristotélica.

El uno como totalidad que el llama dios³³ reafirma la comprensión panteísta-emanantista de su formulación una vez que reconoce la validez de la teoría de la emanación, principio del cual nacen del ser uno y universal los seres individuales, es decir, toda realidad proviene del uno, entendido uno como un proceso doble, emanación del uno, y de regreso al uno. “Es necesario que antes de todo exista algo simple y diferente de lo que viene después; esto es en sí mismo, no se mezcla con lo que le sigue, pero puede estar presente de algún modo en las demás cosas y es verdaderamente el uno no algo que sea uno, sino simplemente el Uno.”³⁴ Y continúa diciendo “...este Uno no contiene quizás más que la exclusión de lo múltiple...se puede adoptar esta palabra para comenzar la indagación con una palabra que designe

³² Emanación. Por ello, del ser perfecto emana necesariamente un ser eterno, aunque ontológicamente inferior. Más allá del mundo sensible, existen las tres hipóstasis fundamentales: por encima de todo, incluso por encima del ser y de toda idea, hay el Uno Absoluto (inspirado en el Bien platónico), que es la primera de las tres hipóstasis divinas, el punto de partida de la “procesión” de las otras dos hipóstasis que emanan de su propia superabundancia, y que son el Logos, Intellecto o Nous, y el Alma del mundo. Lo Uno tiende a expandir su propio ser, que irradia como una fuente de luz o de calor. A partir de estas tres hipóstasis aparecen los seres inferiores, desde las almas individuales hasta la materia inerte.

³³ Es necesario comprender el concepto de dios para Plotino, en este caso la dimensión de dios será panteísta, es decir, afirma la existencia de dios, pero lo identifica con naturaleza, hay dios y naturaleza, pero son la misma cosa.

³⁴ Enéada V, 4,1.

la máxima simplicidad, pero, en fin, es necesario negar este mismo atributo para designar la naturaleza que no puede ser aprehendida por el oído ni comprendida por el que la nombra sino solo por el que la contempla.”³⁵

En términos de totalidad si el mundo ha sido producido por el uno, y no de la nada, sino de sí mismo, ello supone que el concepto de emanación es el intento de pensar la creación sin la nada. Ahora bien, de esta comprensión no solo emana todo lo sustancioso, sino también la inteligencia que Plotino empero junta en un ser unitario que llama inteligencia $\nu\omicron\acute{\upsilon}\zeta$ ³⁶ y considera que es el resultado de la primera emanación del uno, destacándose de esta inteligencia el “alma del mundo” que es una suerte de ser unitario -también- que comprende todas las almas de los objetos del universo. Esto situará -al menos- un principio triádico³⁷ que consiste en el uno, la inteligencia y el alma, constituyéndose en la comprensión de su mundo divino, mundo divino que se le adjudica la eternidad e infinitud.

Este medio camino se “complementa” con el hecho creacional desde la nada³⁸, fundamento que se expresa en el contexto cristiano de la filosofía medieval y en toda una reflexión ontológica cuya referencia a la trascendentalidad del ser revela el bien y la verdad.

Si bien Dios crea todo *ex nihilo*, a partir de la nada, este concepto no tiene paralelo simbólico ni conceptual en el pensamiento greco-latino, pues no encuentra fundamento como constitución en el mismo. Sin embargo el concepto creacional de la *nada* adquiere una abierta militancia metafísica en la cual subyace una forma de totalidad, expresada en el misterio de la encarnación.

Igualmente, el carácter ontológico como totalidad y distinción fundamental, va a marcar todo el contexto cristiano. Es decir, la forma que adquiere la totalidad se expresa en la ontología como indagación entorno al ser, ello quiere decir que se expresa en una forma ontológica que va a tratar con el ente supremo. Esta dimensión de la ontología deviene de la metafísica tradicional como ontología -ente en cuanto ente- y teología -ente supremo- como estudio de la existencia de Dios en tanto y en cuanto ente supremo.

Por ello, las variaciones conceptuales en términos de filosofía y teología van a tener este elemento como centro, de el va a emanar toda determinación y posibilidad creacional como refuerzo del dogma.

Ahora, ¿Cómo se expresa esta dimensión de la ontología como totalidad?

El carácter y la naturaleza de la revelación van a marcar toda posibilidad y fundamento. El Dios que se le revela al hombre determina bajo el concepto de ser una

³⁵ Enéada V, 5,6.

³⁶ Nous.

³⁷ Los enfoques triádicos son reconocidos en la historia del pensamiento desde la figura de Pitágoras, Proclo, los neoplatónicos, la patrística trinitaria, la filosofía clásica alemana, especialmente Hegel que decía que el pensamiento avanza siguiendo un ritmo ternario, también los clásicos de marxismo con su orientación dialéctico-materialista evidenciando que el enfoque triádico es válido como recurso filosófico y metodológico tratado de muy diversas formas en muy diversas épocas.

³⁸ En el pensamiento religioso judío y cristiano la nada, como privación y no existencia absoluta, se entiende como lo absolutamente opuesto a Dios, que es la perfección absoluta y que, según estas concepciones, crea el mundo *ex nihilo*, a partir de la “nada”, lo que subraya la omnipotencia divina y su total libertad creadora. De esta procedencia de la nada se infiere también, como lo subraya san Agustín, la total contingencia de los seres creados, cuyas únicas perfecciones y cuya única razón de ser, son de procedencia divina. No obstante, en la llamada teología negativa representada por autores como el Maestro Eckhart o Jacob Boehme, la nada se entiende como la negación de toda forma conocida del ser y, en este sentido derivado (de procedencia neoplatónica), se identifica con Dios, del que “nada” podemos saber ya que trasciende absolutamente toda esencia conocida y cognoscible.

forma de comprensión, la única de las posibles. Por ello la existencia, la verdad y la realidad no solo se legitiman en este ser, sino que, pensar este ser es pensarlo en términos de trascendentalidad, fundamento también de la revelación

El carácter ontológico como totalidad se articula en la distinción esencia existencia, a partir de ella se puede comprender la naturaleza de Dios. Un pensamiento solo de la esencia conduce a la noción de ser como existencia. El ser como realidad primera y trascendental, como único objeto del intelecto, encontrar la verdad pues supone un Dios que la comunica vía revelación. Como recuerda Santo Tomás de Aquino³⁹ para Dios, conocer es comunicar el ser. De este modo, en el concepto de ser subsiste la esencia y la existencia de la cual hablaba Aquino en su texto. El ser es la esencia que se devuelve en su existencia. Por ello con Santo Tomás de Aquino la filosofía es la ciencia primera que se ocupa del ser en cuanto que ser, de aquí el refuerzo ontológico.

La totalidad del ser se expresa en la distinción de la esencia y la existencia. El ser, como acto puro da cuenta de la esencia pues la existencia es inteligible, es decir, la esencia existe en grado supremo de la realidad. Es preciso entonces que el esfuerzo ontológico, como totalidad en el contexto cristiano configure un Dios cuya esencia es existir, al tiempo que se identifica en esencia y existencia. Por ello, toda esencia -la del hombre por ejemplo- llega a existir sólo cuando recibe el ser por la creación, siendo entonces un compuesto de esencia y existencia. Por lo cual "puede llamarse ente"⁴⁰ a todo aquello de lo cual se puede formar una proposición afirmativa"⁴¹

Del mismo modo que todo puede ser captado por el entendimiento, ninguna cosa es inteligible sino por su definición y esencia. Esta pauta establece el carácter ontológico expresado en el ser como totalidad y devela la naturaleza de Dios como esencia. La totalidad se expresa en el carácter todo abarcador de la existencia del ser expresada en existencia, verdad y la realidad, pues el paso de la esencia a la existencia es un acto mediado por Dios como ser supremo.

Sin embargo, el ser como totalidad establece en la relación con la esencia y la existencia formas de intercambio con la sustancia, entendida esta como esencia "en cuanto que está ordenada a la propia operación de la cosa"⁴². Este intercambio establece la comprensión de la esencia sólo como potencia empero relación de la existencia, por ello su existencia exige un acto creador que está en el ser.

Si solo Dios es esencia y existencia, la esencia puede estar en las sustancias de tres maneras -en esto radica la esencia de la reforma a la metafísica de Aristóteles: sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia, por ello Dios es necesario y eterno. Sustancias espirituales o angelicales carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia, de modo que su ser no es absoluto, sino creado y finito. Sustancias compuestas de la materia y forma el ser viene del exterior y es creado y finito. Queda pues el ser como totalidad manifiesto en esencia y existencia, del cual las cosas son cognoscibles por su esencia y por dar cuenta en sustancias simples y compuestas de la existencia, al menos de la primera sustancia que es Dios.

³⁹ Santo Tomás de Aquino. "Del ente a la esencia". Editorial Losada. Buenos Aires. 1940.

⁴⁰ El carácter técnico de la terminología puede ser en oportunidades ininteligible, consideramos hacer una distinción en el contexto de esta referencia a Santo Tomás de Aquino. El ente puede ser traducido del latín ens, entis, como participio presente del verbo esse, ser o existir. En el caso del contexto cristiano se produce una distinción entre "ente" (ens) y "ser" (esse). Concretamente, para Santo Tomás de Aquino el ente es "lo que es" (quod est), mientras que ser (esse) se refiere a que algo es. Que algo es, quiere decir que existe porque ha sido creado: ser no es más que el "acto de ser", la existencia participada, mientras que Dios es la plenitud de ser, o el mismo Acto de ser.

⁴¹ Santo Tomás de Aquino. Obra citada. Pág. 13

⁴² Santo Tomás de Aquino. Obra citada. Pág. 16

III. Sujeto-Objeto como totalidad.

La tercera síntesis como forma conceptual que configura una tradición de pensamiento en occidente puede ser ubicada en la relación de carácter epistemológico entre el Sujeto del conocimiento y el Objeto del conocimiento. La relación Sujeto-Objeto (S-O) ubica las bases de tres siglos (XVII-XIX) de pensamiento epistemológico en el contexto del proyecto moderno y de la modernidad instituida.

Esta relación rompe la unidad macro/micro/cosmos y la unidad ontológica de la filosofía cristiana y se establece una relación de oposición entre los seres humanos y el resto del mundo. El sujeto en esta relación es el agenciador de los procesos y los cambios desde una estructura de racionalidad enunciada en formas conceptuales cuyo dominio de distinción lógico y teleológico van a argumentar el carácter total de un saber desde la trascendentalista del sujeto del conocimiento. En oposición al estatuto ontológico del ser como totalidad, la ciencia moderna, cuyas formas configuran la teoría del conocimiento y la racionalidad instituida contraponen el saber científico como correlato de conocimiento absoluto al empeño trascendentalista medieval.

Si bien el predominio de lo epistémico⁴³ va a marcar el carácter de las indagaciones en este contexto, no se debe perder de vista las dimensiones metafísicas y ontológicas que van a reforzar esta preocupación cognitiva.

Entonces, ¿Qué dimensiones adquiere la totalidad en la relación S-O?

La relación antes expuesta encuentra en el desarrollo de una ciencia⁴⁴ que deviene clásica y cuyo amparo está en la física newtoniana la forma de legitimación. Esta ciencia define objetos de estudios como objetos exteriores que merecen tal condición *-ser conocidos-* en tanto que son, razón que funda la metafísica como cuerpo monolítico y estructura latente. En este contexto científico se expresa la relación S-O como totalidad

S-O abarcan toda relación posible desde lo epistemológico. Con todo reproducen las dicotomías de un mundo sensible e inteligible en tanto fundamento de inteligibilidad del objeto. La inteligibilidad del objeto va a estar como sustrato en una ciencia que busca y propicia certezas.

Estas circunstancias epistemológicas establecen las bases de la racionalidad occidental y moderna, racionalidad que tendrá en la figura del *ego*⁴⁵ su dimensión fundante y contradictoria a la vez, constituida en el sujeto que "piensa".

⁴³ Si en el contexto de la filosofía cristiana el problema fundamental está orientado a lo ontológico como explicamos más arriba, la preocupación por la naturaleza del conocimiento y por la conformación sistémica del mismo ubica lo epistemológico como problema fundamental entre los siglos XVII-XIX. Ello obedece a la necesidad de develar las fuentes del conocimiento como conocimiento verdadero al tiempo que determinar la forma que este adquiere. Lo epistemológico es relevante pues se pretende ubicar desde el contenido de la ciencia las posibilidades del conocimiento avalado en la búsqueda de certezas.

⁴⁴ Fundamento de un cuerpo sistemático del saber cuyo conocimiento racional refiere al mundo material cuyas regularidades explica y predice. Esta ciencia mediante el método experimental, del cual forman parte la observación, la experimentación y las inferencias de los hechos observados; es sistemático porque se organiza mediante hipótesis, leyes y teorías como base de un conocimiento objetivo. La ciencia moderna, la cual, con la síntesis posterior de la mecánica clásica de Newton, que supuso su culminación, se constituyó en modelo de conocimiento científico, o de ciencia, para toda la civilización posterior.

⁴⁵ Si yo existo como sustancia pensante *-ego cogito-* que duda, es porque existe una sustancia infinita, heterónima, superior a mí que me dio las ideas que están en mí de forma innata al tiempo que le otorgó un primer impulso a la sustancia extensa, o sea, a la naturaleza, dejándola después al arbitrio de sus propias leyes, este supuesto cubre paralelamente el talante contradictorio de las problematizaciones una vez que circunscribe la mecánica y la visión mecánica del universo considerablemente influida por la física newtoniana al "campo" de

La totalidad de esta relación está en un sujeto que pregunta al objeto por su naturaleza. Esta interrogación no está desde el reconocimiento de la complejidad del objeto sino desde su "simplicidad", expresión que reduce a la parte el sentido epistemológico de la pregunta, no sólo del objeto, sino también el sentido epistemológico del que pregunta. El carácter de la totalidad en esta relación epistemológica ubica las posibilidades cognitivas en el reconocimiento de las parte -la parte, el fragmento, el objeto fragmentado es relevante pues es todo abarcador- como expresión de la simplificación del todo.

El sujeto que pregunta al objeto por su naturaleza debe tener una percepción inmediata, clara y distinta del objeto cuestionado, del cual es imposible dudar, razones que funda los principios a-priori del conocimiento verdadero. Después de examinar los fenómenos naturales, estos pueden ser explicados como consecuencia de estos principios. Es decir, se funda y al instante se reduce la posibilidad epistémica al entramado lógico y necesario que viene ya pautado desde esta construcción de la ciencia. El orden necesario de las cosas en un mundo desencantado ubica al sujeto como sustancia pensante excluida, la sustancia que mira al mundo no se encuentra en esta mirada. El sujeto como sustancia pensante se metamorfosea paulatinamente en espejo de la naturaleza.

La dimensión todo abarcadora de la relación S-O⁴⁶ cobra para sí la primera evidencia inmediata, la primera intuición racional expresada en el ego⁴⁷, como sustancia⁴⁸ pensante, como ente finito. Este espacio de finitud en el ente genera la

los estudios humanos.

⁴⁶ Si bien la relación S-O abarca todo el empeño epistemológico y fundacional de estos tres siglos, al interior de esta relación se ubican las dos coordenadas más importantes para comprender esta relación.

Racionalismo/Empirismo no solo dan sentido a estos problemas sino que también establecen interesantes a la hora de establecer las formas posibles para comprender el concepto totalidad. Un caso particular lo constituye Spinoza pero sobre todo su comprensión de la sustancia. Su punto de partida -en el lenguaje cartesiano: la primera idea clara y distinta- será la idea de sustancia, la idea de totalidad de la misma, la sustancia como totalidad en vista de restablecer la unidad del ser que Descartes había fracturado con la eclosión de la sustancia, el pensamiento debe ir a esta idea de totalidad, como orden necesario y para el esta totalidad no es otra cosa que la sustancia, siendo ésta una categoría que está designada a toda la realidad en binómica relación con los atributos del pensamiento, a contrapelo del cartesianismo que si bien parte del hombre, se ve obligado, para establecer el nexo lógico-epistemológico entre las ideas y las cosas a apelar al principio de la divinidad. Dice Spinoza "... por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa. (...) Por ello, debe reconocerse que la existencia de una sustancia es, como su esencia, una verdad eterna. Mas de ello, de otra manera, podemos concluir que no hay sino una única sustancia de la misma naturaleza; (...) por consiguiente, se sigue necesariamente (...) que existe sólo una única sustancia de la misma naturaleza". "Ética demostrada según el orden geométrico" Parte I, definiciones, proposición VII, escol. 2 (Editora Nacional, Madrid 1980, p. 50-58). Esta problemática ya supone a diferencia de Descartes, que no es el sujeto, el hombre, sino la totalidad, lo que denota lo infinito, es decir, la sustancia.

⁴⁷ Descartes configura al ego cogito desde estas primeras evidencias

⁴⁸ La sustancia -como dimensión de la totalidad- en Spinoza no reproduce la explicación dualista del problema psico-físico, sino que condiciona la existencia de cuerpo y alma como forma de unidad. De cierta manera Leibniz establecen también distinciones fundamentales en el espacio epistemológico una vez que se reconoce que la realidad no es una cosa ni otra; pues todo lo extenso es divisible y la extensión no es más que un concepto útil, pero no último phaenomenon bene fundatum (Un fenómeno bien fundado) Lo real último en Leibniz no puede ser sino inespacial, simple, indivisible, no material y uno, puesto que lo que es ha de ser propiamente uno; fuerza, energía: la sustancia entonces es principio de fuerza, y aun fuerza capaz de desarrollarse según la plenitud de potencialidad inherente a la propia naturaleza -

paradoja cuando se pretende establecer las relaciones del individuo con la totalidad del objeto o con la totalidad del mundo expresado en objetos de estudios.

Al interior de la relación S-O, los dualismos contrastantes suponen el “conocimiento” entre un racionalismo innatista y un empirismo con sensitiva apoyatura exclusivista. Se construye entonces una dilucidación sobre “el conocimiento verdadero” como articulación de principios explicativos tanto en lo que a una discursividad histórica y sociológica se refiere, así como a expresiones en la ciencia.

El “conocimiento verdadero” estará entonces en una de estas dos realidades, pero una vez que se adquiere en esta relación es todo explicativo, es decir, se expresa como totalidad desde la relación de un sujeto que conoce un objeto. De tal manera se establece un conocimiento amparado en objetos de estudios, como aseveración de certezas, razones que dota de corporeidad al supuesto de representación moderno como posibilidad lógica de conocimiento. Si bien esta evidencia está expresada en niveles de lo sensible y lo inteligible constituye desde cada uno de ellos una forma muy particular por encubierta del concepto totalidad.

En el contexto de esta relación el giro que opera Kant parte de un intento postergado de construir un entramado racional como posibilidad para “integrar” el saber, una vez que este haya reconocido los límites en la experiencia. Este es el legado que tiene en Hume un valor agregado y que tempranamente Kant supo distinguir. Estas razones intensifican y complejización la naturaleza de la relación S-O en términos epistemológicos una vez que se admite la vocación experimental que promueve la ciencia desde Galileo y que suscita el conocimiento del objeto que ha de determinarse parcialmente a priori: “es el objeto conocido el que se tiene que adecuar a las condiciones a-priori que le impone la naturaleza que lo conoce”⁴⁹. De este modo podemos representarnos desde lo epistemológico la posibilidad de una metafísica como conocimiento a-priori de la realidad avalado por una ciencia empírica que avanza en la medida que observa la naturaleza.

La crítica⁵⁰ como concepto de acción entra de este modo en el contexto de la relación S-O en tanto vocación no dogmática. La crítica en el entramado del sujeto y el objeto como formulación epistemológica, convierte en objetivo filosofar el constituir un tribunal que instituye la razón y la noción de crítica.

Al hacerse crítica⁵¹ la relación que el sujeto establece con el objeto, se formula en términos de totalidad una vez asume los límites de la razón, como límites del sujeto, como límites de un sujeto desde la crítica. De este modo se concreta en la experiencia, el aspecto real de cualquier posibilidad realizadora. El método entonces es comprendido como una contingencia heurística desde el reconocimiento previo de que la razón no puede efectuar operatoria alguna sino es en el terreno de la experiencia, terreno donde solo es posible la percepción sensible de los objetos como

como cierta interpretación de la entelequia aristotélica, expresado ello en su concepto de mónada.

⁴⁹ Emmanuel Kant. “Crítica de la razón pura” Alfaguara. Madrid 1988. Pág.89

⁵⁰ Crítica “...como ejercicio introductorio (propedéutica) es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio (...) La filosofía de la razón pura es o bien propedéutica (preparación), que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro a priori y se llama crítica, o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica.” Emmanuel Kant obra citada. Pág. 652 y 658. Aquí también hay ya otra velada dimensión del concepto totalidad.

⁵¹ La crítica como facultad cognitiva que contiene las formas puras de la intuición, como formas a priori de la sensibilidad antecede a todos los cuerpos y son puras en tanto son facultades legítimas a priori.

instancia de entendimiento. Por ello espacio-tiempo⁵² son las coordenadas donde se intuye la dimensión de lo real en el objeto: la realidad de la cosa en sí.

Una temprana consideración de lo fenoménico como entronización de la crítica en el contexto de la relación S-O, “rompe” los postulados absolutos que justifican el todo, como todo en sí mismo. De este modo se concreta su universalidad en el reconocimiento de sus límites, sano y contundente intento para superar las dicotomías elaboraciones desde el empirismo y el racionalismo.

La crítica entonces como meta-categoría en la relación que nos ocupa adquiere una suerte de integración múltiple que promueve una relación vi-direccional. “(...) no puede atribuirse en el conocimiento a priori a los objetos más lo que el sujeto pensante saca de sí mismo; y por lo que al segundo respecta, la razón pura, en relación a los principios del conocimiento, constituye en sí misma una unidad completamente aparte, en la que cada miembro existe para los otros, así como en un cuerpo organizado, y los otros para cada uno, y donde no puede aceptarse con plena seguridad ningún principio bajo una sola relación, sin ser al mismo tiempo examinado bajo todas las relaciones del uso todo de la razón pura”.⁵³

Pero en Kant se da la “aparente” paradoja de la ductilidad. Kant investiga todo elemento subyacente en la relación que establece el sujeto con el objeto en aras de configurarlo desde lo determinable *-determinista-* a partir de una síntesis toda delimitadora. Hacerlo transitar por el sendero de la verdad, que es el sendero de la crítica⁵⁴, posibilita establecer una relación entre lo particular y lo universal, poco usual en el pensamiento. Kant reconoce que solo desde esta postura el pensamiento puede funcionar: “la determinabilidad de cada concepto está subordinado a la universalidad del principio de exclusión de un medio entre los predicados contrapuestos, mientras que la determinación de una cosa está determinada a la suma total o conjunto de todos los predicados posible”⁵⁵. El agenciamiento fenomenológico que asiste al sujeto

⁵² “El espacio y el tiempo son esas intuiciones que la matemática pura da como base de todos sus conocimientos y de los juicios que se ofrecen al mismo tiempo como apodícticos y necesarios, porque una matemática debe, en primer lugar, presentar todas sus nociones en intuición, y una matemática pura debe presentarlas en una intuición pura; es decir, construirlas, sin lo cual (ya que no puede proceder analíticamente o por descomposición de las nociones, sino sintéticamente), le es imposible dar un paso en tanto no tiene una intuición pura, en la única en que puede darse la materia de los juicios sintéticos a priori. La geometría tiene por base la intuición pura del espacio. La aritmética realiza sus nociones numéricas por una adición sucesiva de unidades en el tiempo. [...] Ahora bien; estas dos representaciones no son más que simples intuiciones, porque si hacemos abstracción de las intuiciones empíricas de los cuerpos y de sus cambios (movimientos), de todo lo que es empírico, de todo lo que pertenece a la sensación, quedan todavía el espacio y el tiempo, que son por consecuencia intuiciones puras que sirven de fundamento a priori a todo lo que precede, y de las que, por consecuencia, no se puede prescindir nunca, y que precisamente porque son intuiciones puras a priori prueban que son simples formas de nuestra sensibilidad, formas que deben preceder a toda intuición empírica; es decir, a la percepción de los objetos reales, y según las cuales los objetos pueden ser conocidos a priori, pero solamente, por supuesto, como se nos aparecen” Emmanuel Kant “Prolegómenos a toda metafísica futura” §10 Crítica de la razón pura. Prolegómenos a toda metafísica futura, El Ateneo, Buenos Aires 1950, p. 605-606.

⁵³ Emmanuel Kant. “Crítica de la razón pura” Alfaguara, Madrid 1988, 6ª edición. Pág 25

⁵⁴ El conocimiento desde la crítica esboza un sistema de comprensión y determinación que bajo una sola idea -como cierta totalidad- legitima los elementos constitutivos del conocimiento, que tiene en la determinación categorial sus razones fundantes. Por ello el juicio como facultad crítica es una muy particular forma de entender la totalidad comprendida como pluralidad y considerada como unidad.

⁵⁵ Emmanuel Kant “Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff” Tecnos Clásicos del pensamiento No30. España.2002.Pág. 135.

en la relación con el objeto, matiza la naturaleza trascendental⁵⁶ del conocimiento en tanto unidad trascendental de la apercepción, el fin es mostrar el origen puro a priori del conocimiento verdadero.

La dimensión de lo trascendental garantizará otra zona de abordaje en torno a la totalidad desde la configuración de la crítica. De este modo el problema del sujeto en su relación objeto del conocimiento desde la crítica, no es tanto un dilema de naturaleza metafísico, sino más bien lógico. Por tanto algo que concierne a la propia estructura del conocimiento cuyas deducciones tienen un carácter trascendental, implica una indagación filosófica del objeto, en nuestros modos de conocerlo, someterlo a la crítica trascendental para encontrar sus conceptos a priori. Una vez más la figura de la crítica garantiza ese sentido de lo total desde la unidad del juicio, la unidad sintética de la apercepción y al carácter trascendental de la deducción, expresado en la relación S-O.

Sin embargo la relación S-O queda limitada no solo ya por el margen de la razón y sus formas conceptuales de expresión sino también desde la consideración de lo que Hegel llama el absoluto⁵⁷ expresado en el espíritu. Esta forma meta-teórica adquiere en el contexto de esta relación cierta dimensión de totalidad, al no establecer dicotomías entre el ser y el pensar, en todo caso lo que existe es una analogía: concepto y realidad son lo mismo.

Lo que en principio es, o significa, no es ni significa verdaderamente más que si se transforma en otra cosa que no es, o si no deviene otra idea u otra cosa; es decir, si no es mediado. De aquí que lo inmediato no es más que universal, abstracto, indeterminado y estático, si es captado por el entendimiento. Esto supone una comprensión de la realidad mediada por un pensamiento que advierta y exprese el auténtico devenir de lo real, en su movimiento y vida, y abarque la contradicción que posee todo lo vivo. En esta dialéctica de la identidad y diferencia se funda todo el sistema de "lo verdadero es el todo" y que el todo, lo absoluto, es resultado, esto es, devenir.

El todo o lo absoluto no puede ser sino sujeto en esa determinación crítica y trascendental con el objeto. Esto es entonces sustancia espiritual, porque lo que existe en devenir es idea orientada hacia un fin, esto es ya conciencia o una forma de

⁵⁶ "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría filosofía trascendental" "Según lo anterior, pertenece a la crítica de la razón pura todo lo que constituye la filosofía trascendental. Dicha crítica es la idea completa de la filosofía trascendental, pero sin llegar a ser esta ciencia misma, ya que la crítica sólo extiende su análisis hasta donde lo exige el examen completo del conocimiento sintético a priori" Emmanuel Kant "Crítica de la razón pura" Introducción, B 26 Alfaguara, Madrid 1988, 6ª edición, Pág. 58

⁵⁷ "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. (...) Lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura. El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, (...) porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma. (...) El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado -el ser otro y el ser para sí- (...). Pero este ser en y para sí (...) es la sustancia espiritual." Georg W.F. Hegel "Fenomenología del espíritu" Prólogo, FCE, México 1971, p. 16-19

conciencia. Más que el resultado, el fin, no es sino el comienzo que vuelve sobre sí mismo, y lo que vuelve sobre sí mismo es espíritu.

Lo absoluto es entonces superación de la distinción entre sujeto y objeto, no sólo en la perspectiva clásica, sino en la del mismo idealismo alemán. En la medida que existe un sujeto existe también el objeto y viceversa, lo cual significa que todo conocimiento es auto-conocimiento. El conocimiento y la auto-conciencia, que todo es uno, surge con la certeza sensible, como conocimiento o conciencia inmediatos: “yo, éste, conoce esta cosa, aquí y ahora”. Este conocimiento lo es sólo en apariencia y la certeza que aporta no es más que falsa certeza; su sino es convertirse en su contrario. Este sujeto percibe que la “cosa en sí” y el conocimiento no son dos cosas distintas, sino que se vuelve consciente de que no hay objeto alguno no configurado por el pensamiento y no hay pensamiento que no esté inmerso en el objeto, en la naturaleza y en la historia. De aquí que no hay certeza alguna que no esté mediado por la reflexión.

En el marco de esta relación, cuya dimensión expresa totalidad, los giros que operan el pensamiento de Kant y Hegel entorno al sujeto y al objeto del conocimiento van a experimentar, -sin perder esta condición- una complejización en términos de trascendentalidad. El sujeto desde esta circunstancia de trascendentalidad aprehende el objeto del conocimiento.

Si para Kant el sujeto trascendental⁵⁸ es la condición fundamental de todo conocimiento, la primera y más radical condición de posibilidad de la experiencia, ello enfatiza que todo conocer; sólo es posible desde la unidad de conciencia de un sujeto que conoce objetos. Ello subraya las condiciones que en el sujeto hacen posible el conocimiento de objetos, pues toda condición de posibilidad del conocimiento está antes y más allá de todo conocimiento actual. El ego trascendental kantiano reviste para la tradición del idealismo alemán el carácter espontáneo y libre de la razón práctica, en el yo absoluto. De este modo se estructura una práctica que va a la fenomenología de Husserl expresada como “conciencia trascendental” como resultado de la reducción fenomenológica.

Las resonancias que la relación S-O adquiere desde la orientación fenomenológica, como orientación trascendental, es reflejada en las palabras de Gadamer: “No hay duda que la fenomenología constituye una de las corrientes principales de la filosofía de nuestro siglo. Al lado del empirismo de tradición anglosajona y su correspondiente reelaboración por parte del Círculo de Viena, al lado del neopositivismo y neomarxismo, la “teoría crítica” y el llamado racionalismo crítico, la fenomenología se afirma como la variante más vital del apriorismo.

En el campo de la filosofía social (...) la fenomenología despierta ya un interés creciente incluso en aquellos países en que en las investigaciones sociales estaban dominadas hasta ahora por un positivismo estricto⁵⁹

El sujeto trascendental del conocimiento en relación con el objeto va a reforzar el carácter de lo fenoménico⁶⁰. Husserl en todo caso devela una nueva consideración

⁵⁸ Puede ser llamado también “apercepción pura” o “unidad sintética de la conciencia”, es descrito “yo pienso”, y es la conciencia que acompaña a toda “representación”, ello quiere decir a todo conocimiento. Este concepto de sujeto trascendental no debe confundirse este yo trascendental, que tiene carácter lógico, y que es el sujeto de la apercepción, con el yo psicológico o empírico, sujeto de toda percepción.

⁵⁹ “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” Pág. 27 en “El giro hermenéutico” Hans-Georg Gadamer. Colección Teorema. Ediciones Cátedra. Madrid. 3er edición 2007.

⁶⁰ Recuérdese que la tradición y reflexión sobre el fenómeno no es privativa a Kant, este ha sido comprendido desde Berkeley a Hume de disímiles formas. Ha habido sin embargo cierto consenso a la hora de pensarlo como aquello que se presenta a la conciencia en cuanto es percibido por ella, con el supuesto de que justamente sólo de ello tiene certeza la conciencia. Ciertamente estas ideas corresponden a los pensadores anteriormente enumerados. Puede

sobre el sujeto, una vez que aplica a la realidad o a las cosas mismas en cuanto percibidas por el espíritu, esta percepción, es decir, lo que son las cosas se aparece o manifiesta en la intencionalidad⁶¹.

El argumento fenoménico como posibilidad de la trascendentalidad en el sujeto, incorpora lo que Husserl llama actitud del puro espectador, de este modo podría ser fenómeno cualquier forma de constitución trascendental así como lo naturalmente constituido, a diferencia de Hegel que lo aplica al camino vivencial que recorre la conciencia hasta llegar al saber absoluto o ciencia. Este camino describe el “devenir de la ciencia en general o en todo caso del saber” y lo define como “ciencia de la experiencia, de la conciencia”

Lo fenoménico en el sujeto revela una dimensión de totalidad en relación con el objeto. La percepción hacia el interior de la conciencia del sujeto como unidad enfatiza esta dimensión toda abarcadora. Llegar “a las cosas mismas” partiendo de la propia subjetividad, -en cuanto las cosas se experimentan primariamente como hechos de conciencia, cuyo carácter es lo intencional⁶²- va a convertirse en la forma constitutiva del conocimiento de lo experimentado.

El sujeto trascendental de lo fenoménico da cuenta desde la intencionalidad. Sin embargo lo trascendental asume lo fenoménico como totalidad, una vez que se constituye desde la conciencia intencional. De este modo lo significativo está dado por la conciencia intencional que indica al mundo desde la constitución total. Pero esta conciencia que tiene a lo fenoménico⁶³ desde lo total, sitúa al ser como transgredido de intencionalidad.

La naturaleza de lo fenoménico, no solo manifiesta sino que permite acceder a la totalidad una vez que reconoce a la razón como reflexión de sí misma, de suyo, dada su equivalencia apodíctica, es decir, desgajando el innatismo cartesiano que invalidaba la posibilidad real de introspección. Los argumentos trascendentales avalan estas razones una vez que el ego⁶⁴ cogito es portador de razón absoluta, volviéndose

referirse también a lo que es objeto de experiencia, en el sentido kantiano -“el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno”- de única realidad objetivamente conocida que corresponde a nuestros conceptos, como en la tácita afirmación de que, más allá de lo fenoménico, está la cosa en sí. El fenómeno -en Kant- no es una ilusión o un engaño de los sentidos, sino todo cuanto podemos conocer por la experiencia y, en algún sentido, construcción (trascendental) del sujeto humano mediante las formas a priori de la sensibilidad, y cuya comprensión logra la mente con determinados conceptos también a priori, como por ejemplo el de sustancia y el de causalidad.

⁶¹ Esta vocación analítica hacia lo psicológico de los fenómenos de conciencia vistos desde su intencionalidad no es un mero señalar hacia un objeto de conciencia, que se intuye por su medio, tampoco es un análisis interesado en la intuición empírica de este objeto, sino más bien en la intuición que este llama categorial, que atiende no al hecho psíquico del fenómeno, sino a su contenido significativo, o a la forma o esencia del objeto

⁶² “Todo objeto de un acto intencional es al mismo tiempo un índice de una multiplicidad sistemática de actos en los que se revela. La intencionalidad es el respectivo tener consciente algo. En el pensar siempre hay intencionalidad y nunca vacío. Es la intencionalidad la característica fundamental de los modos de conciencia” Edmund Husserl. “Las conferencias de París” (1942) México Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Pág. 116

⁶³ No nos encontramos con la totalidad de los fenómenos, sino que solo accedemos a ello una vez que se reconoce la totalidad del mismo, como fenómeno de suyo.

⁶⁴ “Si la filosofía no se acaba con el retorno al yo y si yo descubro por la reflexión, no solamente mi presencia ante mi sino además la posibilidad de un “espectador ajeno”, eso es si además en el mismo momento de experimentar mi existencia carezco todavía de esta densidad absoluta que me haría salir del tiempo y descubro en mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los demás como un hombre entre los hombres o, cuando menos, como una conciencia entre las conciencias.

a sí misma como implicada en su ser para sí. Lo fenoménico que parte de lo vivenciar/experienciar reconoce en la vida del ser, en el sujeto trascendental la dimensión de la totalidad.

Entonces el carácter o la naturaleza de lo fenomenológico como totalidad puede estar en el siguiente cuestionamiento: *¿si yo existo en el mundo y en relación con el, que sentido tiene hablar de mundo más allá del sujeto que conoce?*

Lo fenoménico como posibilidad desde la intencionalidad parte del reconocimiento de la unidad del mundo, situando el debate fenomenológico en las zonas de lo lógico-gnoseológico cuyo énfasis está en la relación antes expuesta. Este argumento supone que lo fenomenológico no busca una comprensión de lo universal-formal-a priori, de ser esto lícito, la vocación de totalidad sería cuando más una falacia. La totalidad se busca, se indaga, con acercamientos progresivos que dan el carácter incompleto de la misma y de sus posibilidades heurísticas.

Por ello hermenéutico⁶⁵ devela el, o los sentidos, que intuitos, parten de la totalidad que es aprehendida, al tiempo que es dotada y unificada. Unificación, en este caso no puede ser entendida o referida desde tesis absolutas y/o dogmáticas, sino unificadas como tensión esencial. Husserl recurre para analizar la naturaleza de lo fenomenológico al carácter de la intuición, formulada esta en el principio de todos los principios, donde denota que toda intuición que sea dadora originaria es una fuente legítima de conocimiento, razón que factura un cambio, cambio de metáfora que ubica el tránsito de una experiencia sensible al pluralismo cognitivo.

Paralelamente la preocupación por el ser que re-introduce Heidegger -discípulo destacado de Husserl- implica también al sujeto trascendental una vez que sitúa la necesidad para determinar el ente que somos como posibilidad de apertura a la pregunta por el ser. El giro sustancial que Heidegger produce en término de la relación S-O, pero sobre todo en la ontología, va a marcar una distinción entorno a la totalidad como concepto.

El ser como posibilidad en la totalidad parte de la pregunta que fundamenta la metafísica como tradición: ¿por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta no sólo es la más extensa (porque abarca todo: todo es ser), la más profunda (porque el ser es el fundamento de todo) y la más originaria (o radical, porque “ser” es lo primero que es todo), sino que, además, es incomparable, es la única que pregunta por el mismo porqué de la pregunta. El reconocimiento del ser ubica la unidad y configura al ente⁶⁶ como modo para entender a este. Pensar el ser solo es posible si renovamos el

El cogito desvalorizaba la percepción del otro, me enseñaba que el yo es únicamente accesible a sí mismo por cuanto me defendía por el pensamiento que tengo de mi mismo y que evidentemente soy único en poseer por lo menos en este sentido último. Para que el otro no sea un vocablo ocioso es necesario que mi existencia no se reduzca jamás a la ciencias que de existir tengo que envuelva también la conciencia de que de ellos pueda tenerse y por ende mi encarnación de una naturaleza y posibilidad cuando menos de una sustancia histórica. El cogito tiene que descubrirme en situaciones y solo con estas condiciones podrá la subjetividad trascendental como dice Husserl ser una ínter subjetividad.” Maurice Merleau Ponty. “Fenomenología de la percepción”. Ediciones Península. Barcelona. 1994. Pág. 145

⁶⁵ Lo fenoménico con una sustancial vocación hermenéutica parte del reconocimiento de la totalidad signica que si bien es un problema, más que evitarlo, implica integrarse a el, pues no es una porción de la totalidad de los fenómenos a los que se dedicará, sino al acercamiento de sentido proporcionado por las tendencias intencionales desde una estructura psíquica.

⁶⁶ Se distingue, aunque posteriormente entre ente (ens) y ser (esse), la determinación de ambos está dado por la orientación filosófica. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, ente es “lo que es” (quod est), mientras que ser (esse) se refiere a que algo es, que algo es, en la mente de Tomás de Aquino, quiere decir que existe porque ha sido creado: ser no es más que el “acto de ser”, la existencia participada, mientras que Dios es la plenitud de ser, o el ipsum esse subsistens, el mismo Acto de ser. Sin embargo la tradición occidental se ha interesado más por

análisis del fenómeno mismo, una vez que reconocemos que es imposible pensarlo desde las anquilosadas categorías de la metafísica tradicional⁶⁷.

El Ser-ahí, no constituyen, pues, propiamente, una definición del ser sino un camino a través del cual se pretende establecer en qué ámbito han de ser definidos. Este ámbito resultará ser el de la temporalidad, pero el modo en que se llega a tal hallazgo no permitirá tampoco establecer una respuesta definitiva a la cuestión ontológica. Se intuye entonces que no hay respuesta concluyente para la cuestión del ser. ¿Pero cómo remite el concepto de ser a una comprensión de totalidad?

Comprender el Dasein⁶⁸ como totalidad implica dilucidar la dimensión ontológica del sujeto trascendental, en esta tradición. De este modo la tradición parece “enfrentar” la idea de sustancia en el plano óptico esbozando una línea que va desde el ego cartesiano, como ego dado que escapa a la fenomenología del Dasein, razón por la cual no tiene cabida en la analítica de sí mismo. El impulso a pertenecer a la totalidad, pero a la totalidad instrumental que es el mundo –mundo / relacional / referencial-, de ese ser-estar en el mundo, no es otra cosa que la familiaridad con la totalidad de los significados, expresado en la analítica existencial. El ser en el mundo es participar de esta espiral sónica⁶⁹, como forma sustancial en nuestra cultura occidental -conceptual y emocional-, una vez que reconocemos nuestra disposición sónica para establecer intercambios simbólicos⁷⁰. “La comprensión mantiene las

el ente (to on) -las cosas en cuanto son- que por el ser -la comprensión de la existencia-; por esto afirma que la filosofía, basada en la distinción entre ser y ente, a la que da el nombre de diferencia ontológica, busca la comprensión del ser del ente.

⁶⁷ La reivindicación del problema central de la metafísica en Heidegger reconoce que el cuerpo de la misma desde Parménides hasta la actualidad se ha mantenido intacta. Ello ubica la necesidad de recuperar el sentido de la aguda problemática desde nuevas formulaciones para con ello garantizar, -en caso que así sea- un impulso sustancial que “invalide” el supuesto del ser como simple presencia.

⁶⁸ A partir de este instante utilizaremos solo el concepto Dasein para referirnos a todas las variables que tienen el ser como eje. El término puede ser traducido “existencia”, “realidad humana” y como “ser ahí”, será esta última distinción la que vamos a utilizar.

⁶⁹ “Hay un signo cuando, por convención previa, cualquier señal está instituida por un código como significante de un significado. Hay proceso de comunicación cuando un emisor transmite intencionalmente señales puestas en código por medio de un transmisor que las hace pasar a través de un canal; las señales salidas del canal son captadas por un aparato receptor que las transforma en mensaje perceptible por un destinatario, el cual, basándose en el código, asocia al mensaje como forma significante un significado o contenido del mensaje. Cuando el emisor no emite intencionalmente y aparece como fuente natural, también hay proceso de significación, siempre que se observen los restantes requisitos.

Un signo es una correlación de una forma significante a una (o a una jerarquía de) unidad que definiremos como significado.” Umberto Eco “Signo” Labor, Barcelona 1976, p. 168-169.

⁷⁰ “El signo puede no presentar ninguna semejanza con el objeto designado. Casi todos los signos lingüísticos son de este tipo. Esta falta de semejanza determina la gran importancia del signo, ya que, gracias a ella, el signo es el mejor medio para mostrar los distintos aspectos esenciales de los objetos y obtener, de estos últimos, nociones generales. La semejanza del signo con el objeto designado fijaría el pensamiento en aspectos externos, sensoriales, del objeto y obstaculizaría la determinación de aspectos generales y esenciales, que muchas veces no son perceptibles por los sentidos. Por ello resulta evidente que son precisamente los signos carentes de semejanza con los objetos designados los que facilitan la asunción de nociones generales y permiten las operaciones que se realizan por medio de tales nociones. Por lo tanto, la carencia de vínculos naturales y de semejanza entre signo y objeto designado y la constatación de una cierta arbitrariedad en sus relaciones no sólo no suponen un obstáculo para la importante función que el signo desempeña en el proceso cognoscitivo, sino que constituyen la condición necesaria para la formación de nociones que reflejen adecuadamente los objetos y fenómenos de la realidad en sus aspectos generales y esenciales” “Semiótica y teoría del conocimiento” L. O. Reznikov. Madrid 1970, p. 18-19.

relaciones arriba examinadas en un estado de apertura preliminar. Estas relaciones están vinculadas entre sí en una totalidad originaria (...) la totalidad de las relaciones de este significar es lo que nosotros llamamos con el término *significatividad*. El Dasein, en su intimidad con la significatividad es la condición óptica de la posibilidad de descubrir el ente que se encuentra en el mundo en el modo de ser de la utilizabilidad”⁷¹

¿Qué significa entonces, en el caso de Dasein ser entendido como totalidad? El concepto totalidad, deriva de cierta comprensión que tiene en el sustantivo todo su referente más cercano, tanto etimológico, como referencial. Si tomamos este sustantivo a la hora de comprender el Dasein es imposible establecer una determinación, básicamente por ser este, posibilidad de ser que nunca, bajo esta determinación *-uso el término con todo propósito-* podrá encontrarse como tal. Este encontrarse es como posibilidad de ser totalidad, pues ello remitiría este todo a algo en sí mismo, completo en sí mismo y no a algo que está desde la posibilidad de ser construyéndose y reconstruyéndose.

El modo entonces en que se procura el Dasein como totalidad está en el mundo, pero mundo no es en modo alguno una determinación del ente opuesta al Dasein, sino que es su carácter, su razón. El sistema mundo como la forma que establece relación con el ser-ahí no es la suma de las cosas, más bien es la condición para que aparezcan las cosas individualizadas, es decir, para que sean. Dasein-Sistema Mundo, no es sino en cuanto ser en el, como posibilidad de ser. Ser es pertenecer a esa totalidad instrumental que es el mundo. Ser en el mundo es entonces familiarizado con la totalidad de los significados pues somos en el mundo a partir del signo.

Finalmente, el cambio de orientación que sufre aquí el concepto totalidad como apertura va a marcar la distinción que inicialmente anotábamos como pauta fundamental. ¿Qué significa, entonces en el caso del Dasein ser un todo? Solo a esto podremos responder si no formulamos el Dasein desde la simple presencia. Solo desde aquí podemos experimentarlo como totalidad, puesto que este es esencialmente poder ser como posibilidad abierta de ser. ¿Qué significa esta primera delineación ontológica de la muerte respecto al problema de la totalidad del Dasein? La muerte es la posibilidad esencial más propia del Dasein. Como no puede ser experimentado como realidad, ella es auténtica posibilidad, sobre esta base se revela la función que la muerte tiene en el Dasein como totalidad. Único sentido que abre desde esta condición la posibilidad de lo auténtico, como posibilidad que se apropia de sí.

Hasta aquí, el concepto totalidad, así como su carácter, evidencian en la tradición de pensamiento filosófico occidental, una tendencia explicativa. Se ha tratado, desde este condicionamiento, estructurar principios que den cuenta de una totalidad que, si bien cerrada en sí misma, como cotos de determinación, establecen una descripción de los procesos/fenómenos. Este empeño por configurar una totalidad toda explicativa ha sustentado una tradición de dicotomías como formulaciones desde la escisión de lo sensible y lo inteligible, pero también como ruptura ontológica entre la razón y el mundo. Desde cada una de estas zonas, se ha “pretendido” instituir el discurso así como un pensamiento sobre la totalidad. En última instancia las formas que ha modelado este concepto establecen la supremacía de la exclusión y la determinación por sobre lo inclusivo y lo relacional.

⁷¹ Martín Heidegger “El ser y el tiempo” Fondo de .Cultura .Económica., México 1974, 5ª § 1, Pág. 164-165. La cursiva es mía.