
Vacío epistemológico y pleno epistemológico

W. Desan

I

Lo que se ha echado de menos, una y otra vez, en la comunidad de naciones es el sentido de unidad corporativa que caracterizó a la Edad Media, a pesar de todo. En los últimos trescientos años se ha efectuado una fragmentación. El Uno corporativo se ha perdido porque el Yo corporativo se ha perdido. Por Yo corporativo entiendo el yo en cuanto pertenece al *totum* o unidad corporativa. El enfoque cartesiano, ya sea al nivel del individuo, en el que estaba pensando realmente Descartes, ya sea en el nivel de la nación, que es lo que estamos observando ahora en torno nuestro, expresa esa actitud fundamental, sin causarla. El individuo, como nunca antes, cobra conciencia de sí mismo. Para no ser menos, la nación busca su identidad y la llama patriotismo. En ambos casos, tenemos lo que llamo *Fenomenología de Ascens*. Consiste ésta en el intento de valorar el mundo exterior desde el Sujeto, sea éste el individuo o la Nación. Al hacerlo, independientemente de que alcance uno o no la realidad exterior, se crea en torno al Sujeto un *vacío*. Este *vacío* es la no-aceptación cartesiana del Otro. De igual modo, el patriotismo, en su forma aguda, es un desconocer a la otra nación. Sean cuales fueren las intenciones de Descartes —y nadie podrá negar que se esforzó sinceramente por encontrar una base sólida y firme para todas las demás deducciones— las secuelas históricas de su empresa filosófica fueron, a la vez, una gran certidumbre-del-Yo y un gran escepticismo respecto de lo que no-es-el-yo.

Desde un punto de vista práctico, por supuesto, al Otro, individuo o nación, no se le considera no-existente, pero en muchos casos se le desconoce moralmente, cuando no se le considera

oponente. La concepción que se tiene del Otro es horizontal, en el sentido de que una nación no presta atención a la derivación histórica de las demás naciones o a lo que podríamos calificar de su originalidad, sino que presume simplemente que todas son iguales, es decir, iguales a ella misma. En esto, una vez más, se sigue a Descartes, cuyo dogma fundamental proclama la creencia en la universalidad de la razón. Por consiguiente, para Descartes los robots que redescubre después de su duda epistemológica son todos racionales, y lo son, por supuesto, de manera semejante o común, es decir, por definición. ¿Es la calidad de semejante lo concomitante de lo colectivo? No lo es, pero se presume que lo es a menudo. Tal ha sido siempre la presunción implícita del imperialismo y de algunas formas de proselitismo. Conquistar es uniformar.

Si ahora, en un intento de mantenernos lejos de este enfoque y sus secuelas, a las que llamamos Vacío Epistemológico, nos apartamos no del Sujeto, sino de la totalidad, o del todo con las partes, practicaremos lo que quiero llamar un Descenso Fenomenológico.

El paradigma consiste aquí en ocupar el promontorio de lo no comprometido, desde el cual lo inmóvil, esto es, cualquier cosa que sea tal, contempla a lo móvil y lo inmutable, esto es, a cualquier cosa que sea tal. Lo que se pide es el olvido-del-yo, que no es tanto epistemológico como moral, no tanto fenomenológico como psicológico. Esta actitud le conviene al filósofo, si lo que desea es ver las cosas como son en su plenitud, es decir, en su objetividad total. Es una abstracción, no una abstracción en el sentido aristotélico de comprensión, sino la que retorna a la etimología de la palabra *abstrahere*, separación *de*. . . ; un apartar, a saber, del Yo respecto del Yo. Una nación, por consiguiente,

para valorar con propiedad, tiene que deshacerse de sus preferencias subjetivas y patrióticas.

Este modo de neutralizar al “Sujeto” no debe confundirse con el poner entre paréntesis husserliano, aunque en ambos casos se pide una determinada abstención. En Husserl, el poner entre paréntesis tiene lugar del lado del objeto, cuyo modo existencial se mantiene fuera de nuestra posición para juzgar, en tanto que en la Fenomenología del Descenso lo suspensión afecta al Yo de manera desapasionada y sin prejuicios.¹ Sin embargo, ese punto de vista *no* es un punto de vista en cierta manera, por cuanto hay una vista pero no existe el punto. De hecho, la suspensión misma del individuo atrapado en la Subjetividad, sea una nación o sea una sola persona, cancela la *dimensión del punto de vista*. Por consiguiente, no hay perspectiva, tal cual la conocemos, que nos muestre las cosas como son vistas, encogiéndose y volviéndose cada vez más insignificantes en la distancia. Ese encogimiento presume la presencia del Sujeto, al que hemos puesto entre paréntesis por definición. Una Fenomenología del Descenso contempla la realidad cósmica desde arriba, en tanto que el perspectivismo, por definición, implica un enfoque horizontal y un apartarse desde un punto fijo sobre una línea horizontal.

¿Cuál es la plenitud que se descubre al enfrentarse a la realidad cósmica? Las letras griegas π y λ contienen el meollo de las palabras que indican *plenity* en inglés y *polis* y *polloi* en griego. El descubrimiento de la plenitud o multitud, cuando se lleva al nivel de lo colectivo, significa en sentido global a las “demás” naciones, tales y como son, en

¹ *Ideen*, 1913, par. 31 y 132; *Meditations Cartesiennes*, 1929, par. 8.

el *planeta uno*. Por consiguiente, cuando Aristóteles escribe acerca de que el primer sentimiento es un *maravillarse*, “Pues se debe a su maravillarse —dice— el que los hombres ahora y al principio se hayan puesto a filosofar [...] Y el hombre que se siente perplejo y se maravilla de algo se considera a sí mismo ignorante [...] filosofan para escapar a la ignorancia” (*Meta*. 982 b), la pregunta que naturalmente surge es la siguiente: ¿qué es este maravillarse de algo? El primer sentimiento viene después, necesariamente, de lo que es primero, y lo que es primero es el volverse observante de la multitud. El maravillarse de algo, entonces, es el sentimiento de otra pregunta: ¿cómo se puede coordinar lo Múltiple y cómo podemos hacer de lo Múltiple el Uno, sin destruir ni lo Múltiple ni el Uno? ¿De qué manera podemos, a partir de lo Múltiple, constituir el Cosmos Uno?

Para dar respuesta a tal pregunta, aunque sea a modo de tentativas, tenemos que volver, una vez más, a la etimología. *Cosmos* significó *orden* antes de significar *mundo*, pues la noción de *orden* es su sentido primario. Más tarde, con los Pitagóricos, recibe el significado *orden del mundo* u *orden mundial*, y esta connotación fue la utilizada por los poetas y los filósofos. Platón avanzó un paso más y pasó de *orden del mundo* a *mundo* o *universo*, mientras que en el Nuevo Testamento la palabra ha cobrado una connotación ligeramente peyorativa, pues el cosmos ha pasado a ser el mundo con un aspecto “pecaminoso”, con la famosa oposición *in mundo sed non de mundo*, como si el no pertenecer al mundo, no *de mundo*, pudiese corregir el orden en el mundo (*in mundo*). Hasta el sentido de *cosmético* debe vincularse con la etimología original de *cosmos*, poner en orden las cosas, de donde se deriva embellecer.

Lo que importa por el momento es la apreciación intelectual de los múltiples y diferentes colectivos políticos, llamados *naciones*, que constituyen un *cosmos* en este *cosmos*, o lo que es lo mismo, poner *orden* en este cosmos. Para cualquiera que ha trascendido el Yo y contemplado a las numerosas naciones en esta realidad cósmica, a consecuencia de la Fenomenología del Descenso, la *Otredad* entra en escena. Esta aparición tiene importancia suma, e importa para aclarar su significado.

La *Otredad* ha sido mal entendida por la tradición, inclusive por la hermenéutica reciente, como simple negación del Yo. Carecemos de tiempo y de espacio para desarrollar por extenso esta idea, pero mencionaremos que la contemplaban así Hegel y Sartre.

II

La fuerte insistencia de Hegel en la función de la conciencia del Otro para dar forma a mi-conciencia-de-mí-mismo es de sobra conocida. El Yo es el Yo sólo porque el Otro está ahí como no-yo. Hay una negación interna como *conditio sine qua non* del Ego. “Una conciencia-de-sí tiene delante de ella una conciencia-de-sí. Sólo así y sólo entonces la conciencia-de-sí es un hecho real. . .”²

Si examinamos este texto con más atención, vemos destacarse al elemento de negatividad, porque se convierte en Deseo. El Deseo es algo más que un movimiento de la conciencia hacia el Otro: es un movimiento de negación. Quiero la manzana y me la como, o como dice Hegel, la hago parte de mí mis-

² Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. Baillie, p. 227. Véase también Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, N. Y., 1966, p. 33.

mo. El Deseo, por consiguiente, implica tácitamente que el Mundo es instrumental para mí. El deseo, sin embargo, no se limita al mundo en general, ni a la Vida en general, si no que quiere al Deseo, o dicho de otra manera, el Amor quiere ser amado. El Deseo, por consiguiente, es la formación del Yo a través del Otro. La conciencia se convierte en un movimiento de negación y absorción, confirmado a través del deseo.³ El Deseo (o la conciencia), según este razonamiento, es fundamentalmente destructivo. Hegel no destaca el elemento de creatividad que es parte de la destrucción, y sin embargo es imperativo mostrar que el mero disfrute sin creación desemboca en la esterilidad. Precisamente es a través y en el acto de creación como se valida el Deseo. Es ésta una comprensión que una Fenomenología del Descenso puede revelar, porque su ámbito abarca a la posición del Otro como Otro, en la inteligencia de que cualquier praxis, de una o de otra manera, beneficia al Plenum.

Es verdad, empero, que Hegel, en el mismo pasaje, al pasar del Deseo en general al Deseo de vida, afirma ostensiblemente una pluralidad de Conciencias, y, por consiguiente, pasa del Ego al Nosotros.⁴ Pero esta alusión es aún vaga y remota. La secuela natural del Deseo *versus* el Otro en la dialéctica hegeliana es la dialéctica del Amo y el Esclavo, donde la oposición dentro del *Nosotros* no sólo es reconocida sino que está existencialmente representada con la supremacía del Amo a expensas del Esclavo que no es reconocido, en tanto que el Amo obtiene reconocimiento pleno. La Otredad en el Esclavo

queda sin verdad, porque queda sin reconocimiento.⁵ Es una Otredad con fundamento en la negatividad. En las partes últimas de la *Fenomenología*, se toma el colectivo, con su concepto central del Nosotros, sobre una base histórica, una vez más, y se le desarrolla por extenso. Se analizan las formas de negación, de modo que Rolando, por ejemplo, se niega a sí mismo como sirviente de Carlomagno, en tanto que la cortesanos de Versalles ejercen su auto-negación para permitirle al rey Luis XIV ejercer el poder absoluto.⁶ No debe pasarse por alto este papel de la auto-negación, pero en este caso se halla mal situado, en el sentido de que la Historia pasada, con su estructura monárquica de poder absoluto en manos de un hombre, es de hecho una negación de la dignidad del resto de la humanidad.

Hegel destaca la función de la oposición y necesariamente afirma que uno es consciente tan sólo al oponer el uno mismo a uno mismo. Es aquí donde Hegel cae presa de lo que hemos llamado la *Fenomenología de Ascens*, pues la oposición en la Fenomenología del Descenso no es una *negación*, sino tan sólo una *posición* del Otro como otro y como diferente. La etimología confirma realmente esta interpretación, pues indica el *op* u *ob* (lo que está frente a. . .) y posición, el acto de situar o poner, que también —y merece esto nuestra atención— es positivo. Por consiguiente, la *op*-osición no debe entenderse como una forma de conflicto, sino únicamente como una diferencia en Otredad, lo cual es a su vez una *posición*. La fenomenología de Hegel es el equivocado destacar la *oposición*

³ Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. Baillie, p. 225.

⁴ *Ibid.*, p. 232

⁵ Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 232.

⁶ *Ibid.*, pp. 507 ss.

como *negación* en la aceptación ontológica del término, siendo que, de hecho, lo negativo es tan sólo un recurso lingüístico.

Lo que no es lingüístico, sin embargo, es el surgimiento del Otro como complemento necesario del Yo. Una esquizogénesis con su resultante adaptación al potencial concreto de un determinado nicho, es simplemente una manera *práctica* de ser *uno*. Es cierto, sin duda, que el Yo sólo puede llegar a sí mismo cuando pasa a través de una prolongada Historia, o como dice Hegel, a través de una larga experiencia, pero este prolongado proceso *no* es una sucesión de negaciones. Es una sucesión de realizaciones completantes, que da como resultado un Yo, que en Hegel es idéntico al Absoluto. Una Fenomenología del Descenso acepta también el crecimiento o proceso de maduración.

III

Como es Sartre lo que constituye el meollo de lo que nos incumbe, veamos por un momento qué podemos decir de él al respecto. ¿Pertenece a la *Fenomenología de Ascens* o deberíamos categorizarlo entre los que están a favor de una Fenomenología del Descenso? Debemos tener presente, ante todo, que el Sartre más joven de *La Náusea* se nos presenta originariamente como un individualista extremo. *La Náusea* es sin duda una brillante expresión de este particular estado de ánimo o *stimmung*. Pero, ¿qué clase de estado de ánimo fue realmente? Para decirlo con palabras de Sartre, fue "*une esthétique d'opposition*".⁷ Sartre disfrutaba de estar en con-

tra y, de alguna manera extraña, sentía placer en enfrentarse a un mundo aborrecible, al que podía odiar con todas sus fuerzas, tanto más cuanto que en tal ambiente descubría a la burguesía a la que tanto detestaba. El papel del escritor era denunciar estos abusos, por no decir que corregirlos. Obsérvese, empero, que su "*esthétique d'opposition*" atiende al sentido de *oposición* propuesto en la interpretación hegeliana. Por consiguiente, cuando emprendió en *L'Être et le Néant* la defensa de la Libertad, defensa que, dicho sea de paso, lo convirtió en filósofo de talla internacional, fue pensando en una libertad absoluta en su forma y en su contenido. Fue, por encima de todo, una libertad en *oposición* a lo que no-es-el-Yo, sea ello el Mundo en su conjunto o sean los Otros, hasta tal punto que su defensa, no obstante su agudeza, no podía sobrevivir al enfrentarla al mundo real, o al entrar en contacto con los prójimos humanos. No podía pasar sin más a la *Critique de la Raison Dialectique*, que no es una negación de la libertad, pero sí una considerable reducción de su dimensión absoluta. Dos cosas le ocurrieron a Sartre: (una) la guerra misma fue un encuentro existencial con las cosas y las personas tal que ni el propio Roquentin había experimentado, y (otra) cuando Sartre caminaba de de aquí para allá dentro del recinto del Stalag 12 D, no lograba convencerse de que la libertad filosófica, tal cual la había defendido en *L'Être et le Néant*, era libertad. . . En otras palabras, se le ocurrió que la libertad de expresión, la libertad de movimiento y la libertad política merecían que se les prestase atención, que la definición filosófica era, por sí sola, un enfoque insuficiente.⁸

⁷ Simone de Beauvoir, *Les Ceremonies des Adieux, Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Gallimard, 1981. Véase también, *Les Mots*, Gallimard, 1964, p. 210 ss.

⁸ El descontento de Sartre por las bases filosóficas del pensamiento práctico no está justificado, dicho sea de

En ningún momento, sin embargo, rechazó plenamente Sartre la libertad. Se halla en su obra perpetuamente presente, si bien con nombre distinto. El individuo hombre sigue siendo el Centro, es el Totalizador, la "Síntesis" del conjunto humano, pues *mantiene* unidos los fragmentos constitutivos del conjunto. Esta función totalizadora, en la visión de Sartre, no debería entenderse necesariamente como una participación *activa*, sino como un acto de la mente que mantiene junto a lo dispar. Sin ella, la dialéctica carecería de sentido. Sin embargo, para Sartre, la dialéctica *tiene* que poseer sentido, y tiene sentido cuando la dirige el Yo.

La oposición en la obra de Sartre no fue meramente una afirmación del Yo, sino también un fomento de la violencia, violencia que Sartre, que en el fondo era una persona generosa y compasiva, no siempre, aunque parezca extraño, rechazó. La violencia había afectado a Sartre de niño, no puede haber la menor duda de ello: ante todo, cuando fue estudiante del liceo, donde su corta estatura y su extremada bizquera lo convirtieron en blanco de una incesante persecución⁹, y también como hijastro luego del segundo matrimonio de su madre. Aunque su padrastro no tuviese la intención de maltratar al niño, la relación entre Sartre y su padre adoptivo no fue fácil. Sartre aprendió muy pronto que las alianzas entre hombres son complejas. Nunca lo habría de olvidar. Pasó a formar parte de su psique y explica lo que fue y lo que escribió. Cuan-

do Sartre ataca despiadadamente la "inhumanidad" de los *colons*, no ve más remedio que el de la violencia de los oprimidos. "Dans la violence l'opprimé puise son humanité."¹⁰ Cuando examina las relaciones sociales entre el industrial y el obrero, no ve otra opción que no sea la lucha de clases, porque el hombre es un "organismo práctico que vive con una multitud de prójimos en un campo de escasez."¹¹ Cuando la escasez lanza una amenaza —como lo hace por cierto en este mundo— la supervivencia sólo puede conseguirse a través de la fuerza. "El hombre es violento [. . .] para con el anti-hombre, es decir, para con cualquier otro hombre."¹³

¿Se apartó Sartre alguna vez de esta posición radical? No es fácil decidirlo. A primera vista, podría parecer que es una actitud a la que Sartre no renunció jamás. Sin embargo, en *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, de Simone de Beauvoir, Sartre emplea a través de varias páginas el término *subjectivité* abundantemente y lo define de manera penetrante. No podría decirse que el dicho término, por supuesto, sea absolutamente nuevo. Para Sartre el Sujeto fue siempre, y no dejó de serlo nunca, un absoluto,¹³ pero tengo la impresión de que, en la conversación con Simone de Beauvoir, la palabra cobra una acepción novedosa, o que por lo menos algunos aspectos pasan al primer plano. La subjetividad. . . es algo que no es categorizable, como llama uno a Juan primero y a Pedro segundo,

paso, pues quien rechaza la libertad filosóficamente no posee fundamentos para defenderla políticamente: tiene pleno derecho a tratar a los hombres como hormigas, o a ser tratado como tal.

⁹ ". . . les années les plus malheureuses de ma vie. . ." *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Véase también, *Les Mots*.

¹⁰ "Introducción" a *Les damnés de la terre* de F. Fanon.

¹¹ Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, París, 1950, p. 688.

¹² *Ibid.*, p. 689.

¹³ Merleau-Ponty, en *Les Aventures de la Dialectique*, p. 156: "Para Sartre la toma de conciencia es un absoluto".

o como uno considera que alguien es mejor o peor que otra persona: es mi ser subjetivo, profundo, más allá de lo que alguien puede decir de él y que no puede ser clasificado. Es realidad profunda y total, en cierto modo infinita, "que está ahí, frente a uno mismo, en uno mismo, es el ser, el ser de la persona."¹⁴ Por supuesto, puede uno clasificar y clasifica las cualidades de una persona y sus realizaciones. La actividades y las funciones son realizables. "Pero; cuando llega uno a lo profundo, ya no es posible ninguna jerarquía."¹⁵ Esto es pura subjetividad, concebida como infinita. Tal manera de entender lo inclasificable y lo único resulta por demás interesante. En esa etapa no nos hallamos lejos de la libertad, por cierto, pero así no nos vemos envueltos en la violencia, por cierto.

IV

A lo que Sartre llama Subjetividad —y tiene derecho a hacerlo— lo llamaremos nosotros, de conformidad con la Fenomenología de Descenso, *singularidad*. La singularidad, de hecho, no carece de lugar en la Epistemología del *Plenum*, trátase de la *singularidad* del Individuo o de la Nación. Pues en la revelación del *Plenum*, que como recordará el lector tenemos ante nosotros, los numerosos colectivos e individuos aparecen en su carácter *insuficiente e imperfecto*. De hecho, su misma singularidad es también garantía de su límite. Todo aquel que tiene el orgullo de ser singularmente *así* tiene la pena de no ser *tal*. Pero precisamente —y esto es lo que parece omitir Sartre— si el *no así* es

algo positivo en su otredad, como hemos aclarado, entonces la Totalidad es una suma de Otredades.

Este Cosmos es un *Plenum* o plenitud, y esta plenitud es una suma de entidades, sean éstas individuos o sean naciones, cada uno de los cuales es a su manera una Otredad, que completa y realiza, sin estar realmente a la deriva hacia la nada.¹⁶ Por consiguiente, *ser* en su estructura óntica, por más fragmentaria que sea, o saber, en su textura misma, por más angular que sea, no es negatividad ante todo, sino realmente algo positivo, por más limitado que sea. Ni la visión de Hegel, con su supremacía del Yo, ni la visión de la escasez o el conflicto de Sartre dejan espacio suficiente para lo cósmico, tal cual se desenvuelve en sus múltiples aspectos en el globo terráqueo. En este cosmos humano o suma de otredades, ninguna de ellas es autosuficiente, ninguna de ellas negativa, sino que todas ellas son instrumentales y deseables. Todo aquel que es un Otro, aun el más humilde de todos, deja espacio para un Otro, el cual deja espacio a su vez para Otro más. Todo el que está *allí* deja espacio para que alguien esté *aquí*. Tal relación no tiene carácter de causalidad, ni corresponde exactamente

¹⁶ El error de Sartre traza un paralelo con la defensa que hace Heidegger de un enfoque que vincula lo finito con la negatividad, cuando dice que a los seres humanos se los conoce "contra la noche efulgente del No-ser. *Aquí* tiene lugar por vez primera la apertura original de los seres como tales que son seres y no no-ser. . .". Heidegger, *Was ist Metaphysik*, trad. Richardson en *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nyhoff, p. 197, o trad. Brock, *Being and Existence*, p. 339. "Sólo a partir de la manifestación original de la Nada puede nuestra Dasein humana avanzar hacia y entrar en lo-que-es." Heidegger, *What is Metaphysics*, trad. Brock, Gateway, en *Being and Existence*, p. 339.

¹⁴ Simone de Beauvoir, *Les Ceremonies des Adieux, Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, p. 312.

¹⁵ *Ibid.*, p. 313.

a un tipo de dialéctica hegeliana, sino que es una relación de realización mutua. De hecho, la causalidad misma es una forma de realización, cuando se la examina en profundidad, cual debe hacerse. Esta aptitud de realización mutua resulta del potencial de procreación, propio de la vida en todas sus formas, y es realmente un desenvolvimiento del uno, *uno* a través de los *muchos* sobre una dimensión de espacio y tiempo. Este potencial interminable constituye el fundamento de la unidad, por una parte, y de la diáspora, por otra parte. Se ve ahora claramente de qué manera el *aquí* y el *allí* no pueden ser sino casos de la meseta *espacial*, tal y como el *ahora* y el *entonces* ejemplifican una esquizogénesis de constituyentes en la dimensión del *tiempo*. Pero cada una de esas “encarnaciones” es ontológicamente in-completa y ninguno de esos fenómenos puede turbar la unicidad elemental de la sustancia subyacente. La Otridad, sea un individuo o sea una nación, consiste en ser elemento constitutivo dentro de esta totalidad. Por consiguiente, la nación X o el individuo X sólo pueden ser motivados noéticamente o habilitados ontológicamente a través de la nación Z o del individuo Z. No puede reclamar un status absoluto o perenne y sin embargo, en su calidad de Otro, es decir, en su carácter ontológico, es intemporal y absoluto; no, sin embargo, en su singularidad concreta u óptica, que es transitoria. Curiosamente, es esa singularidad la que cuenta en la relación con los demás. Indudablemente tiene que verse como el abismo, no diferente de la subjetividad de Sartre, pero visto desde fuera. Posee un carácter indefinible, pues tal es, por cierto, el abismo sin límites. “El Abismo llama al abismo”, dice atinadamente el profeta, y “lo profundo eleva sus manos” pues la insuficiencia es la llamada al Otro. Lo único llama a lo único, lo-cual-no-es, pero

al ser lo que es y nada más, está hecho para el consumo y para consumir.

Por consiguiente, cuando la nación X insiste en su independencia, simplemente confiesa su dependencia sin saberlo. Pues lo que deja ver el lenguaje, independientemente de lo que dice, es un modo de no-auto-suficiencia como lo existencial de todo lo finito. Sólo el *Actus Purus* de Aristóteles, sin potencial, no comunica, ya que el Acto Puro es Auto-suficiencia Pura, o como dicen los escolásticos, es *plenitudo actus*. Todo lo que no encaja en esa definición ideal es una mezcla de acto y potencia, a lo que hemos llamado im-perfecto en nuestra terminología. Está claro ahora que dentro de lo Múltiple, la Otridad no es una forma de feliz soledad sino que se ve inevitablemente arrastrada a la acción y a la creación de una relación con lo que no es ella misma, y que la Otridad no es un *no*, sino algo, o alguien. Surge entonces naturalmente la pregunta de si ese algo o alguien es *oponente* o *cooperante*.

V

Pero, ¿no habremos dado ya respuesta a tal pregunta? Ciertamente, hemos aclarado que mientras que la Fenomenología del Ascenso retorna al Yo y cierra la realidad exterior, una Fenomenología del Descenso abre el horizonte y revela los constituyentes múltiples del ambiente cósmico. Debe confesarse que lo múltiple implica lo parcial, pues tan pronto como hay fragmentación —y esto es lo que presupone nuestra indagación empírica— hay limitación. Y tan pronto como hay limitación surge el deseo de superarla. Esta superación puede efectuarse de más de una manera. Una de ellas consiste en tratar al otro como *cooperante*, la otra consis-



te en tratarlo como *oponente*. Sin embargo, el intentar tratar a alguien, individuo o nación, como oponente, está afectado, en la mayoría de los casos, por una absolutización de la visión que uno tiene, a consecuencia de lo cual se transforma en agresión.

Pero de esto trata exactamente la Fenomenología del Ascenso, pues lo que ocurre es que, en ese punto, ya no nos encontramos en la Fenomenología del Descenso, con su visión global y su aceptación de la Otredad, que es su mayor mérito, sino que nos encontramos de vuelta en la Fenomenología del Ascenso, a la que hemos descartado. Todo esto nos recuerda mucho la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel, donde el Maestro, como en ninguna otra parte, obtiene y sostiene su actitud *céntrica* y en su ascendencia reduce al esclavo a la calidad de cosa. Pero, de hecho, como ya he dicho, el Otro no es un *no-yo* sino realmente Otro-distinto-de-mí. No hay un no-nuestra-nación, hay tan sólo una nación-otra-distinta-de-la-nuestra. La negación expresada en la definición hegeliana y sartreana es una expresión de lejanía y conduce a una negación en la praxis. La Epistemología del Vacío conduce a la guerra.

La Fenomenología del Ascenso, cuando se la observa cuidadosamente, se muestra centrífuga —al fin y al cabo, proviene de un Sujeto y se pregunta uno por sí—, y en esa precisa función de pasar desde el Yo hasta el mundo del descubrimiento no revela a veces las cosas tales cuales son. No hay razón para excluir por completo esa hipótesis. Pero, en ese desplazarse hacia afuera —algo que supuestamente es prerrogativa de la Fenomenología del Ascenso— y al revelar las cosas tal y como son, nos encontramos de hecho en la Fenomenología del Descenso. De hecho, la transición desde la Fenomenología del Ascenso hasta la Fenomenología del Descenso es un proceso automático y tiene lugar tan pronto como lo *subjetivo* del Sujeto ya no obstaculiza la visión de las cosas tales y como son. Lo que importa es la re-negación de los deseos y preferencias subjetivos. Luego de decir y hacer todo, es la nega-

ción de lo *Subjetivo* lo que constituye y pronuncia el Descenso. El Descenso es la entrada en escena o la comunicación entre lo aparente disímbolo, como expondremos en otra parte. Por consiguiente, es también la Fenomenología del Descenso la que inaugura nuestra visión de los datos matemáticos y científicos, en la medida en que estos últimos son en verdad evidentes y constreñidores. La evidencia de una ecuación matemática hace caso omiso de lo *subjetivo*, o lo que me gustaría llamar residuo en el Yo, en el individuo o en la nación. Las matemáticas son impersonales, pero no in-humanas, son el objeto no del Sujeto sino del *totum*, de la humanidad como tal. No son un punto de vista, sino vista sin punto. Una vez más el olvido-de-sí es fuente de auto-esclarecimiento. El olvido-de-sí, sin embargo, no es auto-destrucción, sino lo que en estas páginas hemos llamado una Fenomenología del Descenso, donde el *plenum* es reconocido y el Otro en su Otredad no queda excluido, sino que se le vé como cooperante, no como oponente, como lo que completa

y no como lo que trastorna.¹⁷ En ese momento descubriremos que el *cosmos*, entendido como *orden*, está constituido por yos parciales, ninguno de los cuales es céntrico, sino que todos ellos, a la luz del olvido-de-sí, son capaces de vivir *cosméticamente* en el *cosmos*. Este comienzo de nuestro estudio es también su final.

17 Harto sorprendentemente, Sartre, en los últimos meses de su vida, parece haber avanzado en esa dirección, si damos crédito a la entrevista con Benny Levy, donde a la violencia se la describe como algo del pasado, en tanto que el presente y el futuro estarán marcados por lo que Sartre, evitando cuidadosamente el empleo de una terminología cristiana, llama *fraternidad*. (Véase *Le Nouvel Observateur*, 10, 17 y 24 de marzo de 1980, o en su traducción al inglés, *The Last Words of Jean-Paul Sartre*, trad. Adrienne Foulke. Simone de Beauvoir protesta vehementemente contra lo que califica de "extravío de anciano" y afirma que ha sido la influencia de Pierre Victor (nombre actual de Benny Levy) la que ha "convertido" a Sartre a un estado de ánimo más religioso. Acerca de esto, nada tengo que comentar por el momento. 