

## **VII. ARCHIVO ACADÉMICO**



## MI ÚLTIMA CONVERSACIÓN CON DON JESÚS

*por José Villalobos*

Don Jesús Arellano muere en Sevilla el 17 de enero de 2009 a los ochenta y siete años de edad, y es enterrado en el Cementerio “San Fernando” de Sevilla; había nacido en Corella (Navarra) el 24 de diciembre de 1921. Fue Catedrático de Filosofía en la Universidad de Sevilla desde el curso 1946-1947 (con veinticinco años) hasta el curso 2005-2006 (con ochenta y cuatro años), ocupándose de modo preferente durante este tiempo en la investigación y fundamentación de la que llamó “ontología dialógica”.

En el curso 1995-1996, a los setenta y cuatro años, comenzó, respondiendo a sugerencias de la profesora Pilar Burguete y yo mismo, una serie de Cursos de Doctorado sobre la cuestión de “Los trascendentales”, pues pretendíamos que fijara sistemáticamente y en su madurez especulativa su importante descubrimiento. Si fecundo fue su largo magisterio, en estos últimos once años llevó a su plenitud esta creación filosófica, tan originaria desde su primera madurez.

Desde hace años la profesora Burguete y yo nos veíamos con él cada semana charlando de las cuestiones más diversas, pero indefectiblemente de la marcha de los Cursos de Doctorado y de su ejecución durante el correspondiente año académico. Tanto Pilar como yo asistíamos a sus clases y tomábamos notas que transcribíamos y redactábamos después. Era una tarea que realizábamos gustosamente, siguiendo más el procedimiento medieval de la “*ordenatio*” que el de la “*reportatio*”. Una muestra de ello la recogemos en el *Anexo* que sigue a estas palabras.

De esas conversaciones matutinas comencé a tomar apuntes escritos durante el transcurso de las mismas, y por la tarde en casa redactaba un protocolo. Recogía en ellos los esquemas del curso que nos entregaba, así como las correcciones e indi-

caciones que en nuestra discusión surgían, en orden a un mejor desarrollo de las clases. Su último año como Profesor Emérito fue el del curso 2005-2006; no obstante, pensábamos reunirnos el curso académico siguiente para acabar lo que quedaba por explicar de “Los Trascendentales”, a saber, “El proceso trascendental”, pero no fue posible llevarlo a cabo a causa de su enfermedad. Conservo los protocolos de las cuatro reuniones en que fijamos la ruta a seguir; éstas tuvieron lugar el 7 de junio, el 21 de junio, el 5 de julio y el 4 de octubre de 2006. Ese 4 de octubre fue mi última conversación con Don Jesús. Estos protocolos algún día debería hacerlos públicos.

\* \* \*

Este escrito pretende ser un homenaje y un reconocimiento de la figura filosófica de Jesús Arellano, pero no puedo menos de hacer unos breves apuntes personales.

El día que murió se me pidió por teléfono (ante mi sorpresa, pues no soy hombre público conocido) desde un periódico sevillano que redactara su necrológica. Lo agradecí educadamente, rechacé el encargo, pero me ofrecí a dar los datos precisos al amable periodista, que después recogió fielmente lo que dije. Mi actitud no era improvisada, sino consecuencia de pensar acerca de cómo una persona, de tanta presencia en la vida social sevillana en los años sesenta y setenta, y siempre con influencia en la Filosofía en la Universidad de Sevilla, se acordaba de él la prensa solamente el día de su muerte, para, en la mayoría de las veces, no volver a acordarse nunca más. ¡Morirse para que se hable de la vida de uno un solo día!

Aquel 4 de octubre, como cada miércoles, nos llevó a casa Pilar Burguete, en su coche, a Don Jesús y a mí; primero me dejaban en mi casa, y luego lo llevaba a su casa en Reina Mercedes. Me despedí de Don Jesús y, como siempre, me dio su habitual saludo para “la ministra”, como cariñosamente llamaba a Amalia. Como siempre sucede, no sabía que iba a ser la última vez que lo vería en todo su ser, lúcido: ¡cuántas cosas no le hubiera confiado y dicho de haber sabido que era la última! Cuando volví a verle, más de un año después (y he de confesar que no porque no insistiera en verlo), la enfermedad había dejado su impronta y su conciencia de pensamiento se movía en las tinieblas y las sombras del olvido, aunque el amor como “don de sí” —expresión que tanto usó en vida para referirse al amor en su nivel ontológico más profundo— aún era capaz de moverlo en su relación con las personas que quería.

Quiero recordarlo en plenitud, como la persona acogedora para los jóvenes universitarios con los que tuvo trato académico y un referente para aquellos que se le acercaban por los pasillos de la Facultad o acudían a la confidencialidad de su despacho; gracias a su ser abierto y generoso, ha sido fecundo en todo lo que ha sembrado en el universo de la filosofía. Puedo decir que fue el filósofo más libre de toda su generación, la generación de la posguerra.

Para los que queríamos dedicarnos a la filosofía como profesión fue nuestro maestro. Un maestro es la *llamada* concreta a la filosofía, no existe una llamada abs-

tracta a hacer filosofía: la *vocación* filosófica se presenta *hic et nunc*, en un lugar y un tiempo de la biografía. Con su muerte muere la libertad que vivió y que nos infundió luz, con su alto ejemplo. En mi caso fue la concreción temporal de mi vocación filosófica.

Eso sí, Don Jesús vivió alejado del circuito de las influencias y conveniencias del poder político-académico. En su gestión académica (por ejemplo como director de la revista *Documentación Crítica Iberoamericana* o como fundador de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla) no permitió ninguna sujeción ni intervención foránea. Por la misma razón, su pensamiento filosófico no estaba atado a ninguna escolástica, de las muchas que existían, ni tampoco a la imposición de las modas pasajeras, de las varias que en su larga vida soportó.

Renunció a su presencia en la vida exterior, y proyectó su acción en sus obras y en sus discípulos, no importándole su difusión; quedó oculto al mundo, incluso a los que él creía los más próximos. Sin embargo, dejó clasificados y catalogados sus trabajos escritos (existe incluso una “hoja de control” –como él la llamaba– en cada escrito, con sus observaciones sobre las circunstancias en que fue escrito y el estado de su redacción). Al no tener ataduras intelectuales, ni de otro tipo, su obra es profundamente original y sugeridora.

Don Jesús se exigía en clase y en su modo de escribir una precisión rigurosa en la terminología, pero señalando los significantes que podían hacerlo comprensible al alumno o al lector. Era un estilo en que su máxima preocupación era hacer inteligible su audición o su lectura. En general, toda su enseñanza oral y sus publicaciones constituyen un testimonio de las diferentes etapas de su creación filosófica, teniendo siempre como motivo argumental el estudio de los trascendentales –núcleo de la filosofía y de la metafísica– (un estudio de 1968 fue ya titulado como “La Filosofía, ciencia trascendental”). Para él los trascendentales eran la trabazón (*simplokí*) de todas las cuestiones filosóficas y el método que lograba un tratamiento filosófico de cualquier cuestión.

Su enseñanza oral fue abundante y admirable; sus cualidades oratorias, unidas a su claridad conceptual, estaban fuera de lo común. Don Jesús, en sus clases, en sus conversaciones, en sus diálogos dejaba fluir filosofía y pensamiento, que oía su interlocutor pero que nunca volvería a oír nadie; era elaborado para esa ocasión, muy oportunamente, y después se perdía para siempre, pues no era escrito. Quiero evocar una actitud parecida en el Bach maduro, que –según cuentan– se colocaba ante el órgano e improvisaba las músicas más bellas que no recogía en pentagrama, aunque queden reflejos en sus obras.

Es cierto que publicó poco, aunque sus artículos editados (que supuestamente eran ocasionales, pero que estaban dentro de su programa filosófico) darían para más de un volumen, dejando aparte sus libros. Quiero destacar sus “Poemas del hombre y de la tierra” (1994), una antología de poemas escritos a lo largo de su

vida. Tenía clasificado de modo ejemplar, como ya he dicho antes, sus escritos inéditos. Se le podría achacar –o creer– que su enseñanza oral ha perjudicado u oscurecido sus escritos pero, siempre nos decía, cuando hacíamos la “*ordenatio*”, que sus escritos deberían conservar el aroma oral de todo texto auténtico, y tener en cuenta la concepción platónica de la palabra oral y escrita para su dialógica de la libertad y la verdad.

Su obra manifiesta un conocimiento profundo de la filosofía, desde la griega a la actual, intentando la autenticidad de su contenido y el rigor formal. Su creación filosófica ha fijado o descubierto nociones y conceptos muy valiosos para comprender las objetividades de Dios, hombre y mundo desde la actitud de nuestra condición humana. Sin embargo, su obra filosófica, tanto la publicada como la inédita, estuvo al resguardo de modas, premios y reconocimientos oficiales, y esto, hoy día, se paga con el olvido, aunque confío en que otros filósofos ya lo redescubrirán. Toda obra es para la posteridad, para los que vienen, y su reconocimiento será póstumo después de sufrir la catarsis (que viene del griego *katharós*, que significa limpio o puro) de la crítica. Don Jesús suscitará sus propios lectores e intérpretes en el futuro.

Después de su enfermedad lo visité tres veces acompañado de Amalia; había que interpretar sus silencios, pues apenas participaba en las animadas conversaciones que, delante de él, manteníamos Amalia, Juan Gordillo y yo. Aún nos reconocía, y una de esas veces, que vino Aurora, la llamó por su nombre y mostró una gran alegría. Tenía necesidad de comprenderlo, pero era difícil traspasar sus barreras silentes. La última y cuarta vez que le vi fue en la clínica la tarde del día en que murió; sin duda la más dramática e intensa de mis visitas.

Tal vez lo que llevo escrito ¿no será más que un diálogo continuado con Don Jesús? No sé, en todo caso valga mi atrevimiento al acogerme a las palabras de Sócrates (Platón, *Hippias Menor*, 372 c): “Yo no me avergüenzo de ser instruido sino que trato de saber y pregunto, y tengo una gran gratitud (*járis polí*) para con el que me responde, y jamás privé a nadie de mi gratitud”. Así he intentado que sea con mi maestro, Jesús Arellano.

\* \* \*

Primeramente hay que situar la cuestión de los trascendentales dentro del campo de la ontología; de este modo acertaremos en el punto de partida de la concepción arellaniana. Los trascendentales radican en una *doble consideración* de las cosas o acciones que aparecen en el mundo. La misma cosa o acción puede ser considerada desde lo que está a la vista, al oído, o al tacto (valga como ejemplo: este hombre mide y pesa tanto, su voz tiene tal potencia, tiene tal tipo de piel, etc.) o bien desde lo que no salta a primera vista sino a los “ojos del alma” (valga como ejemplo: este hombre es bueno, dice la verdad, etc.). En cada caso es el *mismo* hombre, pero las consideraciones que se hacen de él son muy *diversas*.

Esta distinción aparece tempranamente en la historia de la filosofía, aunque presentada de modo metafórico: ya Platón distinguió *kósmos aisthetós* (u *oratós*) –traducido al latín como *mundus sensibilis*– y el *kósmos noetós* –traducido como *mundus intellegibilis*–. Pero históricamente se produjo la interpretación de que se trataba de dos mundos separados –el mundo *estético* y el mundo *noético*–; no obstante, Platón también habló de *génos noetón* (*República* 509d), y la palabra *génos* significa “género o clase”. Por ello no es acertada esa interpretación. Platón cita el uno, la verdad, el bien y la belleza cuando se refiere a las ideas del *kósmos noetós*. Aristóteles recoge esta doble consideración, de modo más técnico, cuando distingue la comprensión de lo real desde las categorías (sustancia y accidente) y desde lo que va más allá de las mismas (el ser en cuanto ser).

Santo Tomás de Aquino (*De Veritate*, q.1 a.1) muestra esta distinción recogiendo las aportaciones griegas y las de la filosofía cristiana medieval. Realiza la primera gran sistematización de los trascendentales; señalando cinco trascendentales del *ens*:

*res*  
*aliquid*  
*unum*  
*verum*  
*bonum*

cuya enumeración y orden, aun cuando pueda ser discutida, ha quedado indeleblemente en la historia del pensamiento occidental. Al orden trascendental tomista hay necesariamente que referirse al tratar esta cuestión.

Kant distingue, siguiendo esta tradición, entre lo *empírico* y lo *puro* o *a priori*, con una terminología muy parecida a la platónica (*estético* y *noético*) pero llama “conceptos puros del entendimiento o categoría” a lo que en la filosofía medieval se le llamaba “trascendental”. Ahora bien, mantiene el término trascendental para su filosofía, viéndose precisado a compararla con la “filosofía trascendental de los antiguos” (KRV B114), de la que señala el *unum*, *verum* y *bonum*, asimilándolos a su terminología como conceptos puros del entendimiento. Y lo ratifica cuando escribe (KRV A51/B75) “que los pensamientos sin contenidos son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”; no se dan los unos sin las otras, están enlazados.

El problema que se plantea ahora a la modernidad ilustrada es si esas dos consideraciones se dan separadas o unidas: ¿cuál de ellas es más adecuada a la realidad? O si se quiere decir así: la consideración “*estética*” es comprobable pero la consideración “*noética*” no existe, pues no hay criterios para comprobarla; he ahí la verdadera cruz de la filosofía, pero que anuncia su salvación como ciencia trascendental (“*in cruce, salus*”).

¿Puede darse lo *estético* (empírico) sin lo *noético* (puro), o al revés? ¿Y puede darse lo categorial sin lo trascendental? Con esta intención Husserl ha escrito en las *Investigaciones Lógicas* (Introducción a las seis Investigaciones, § 2), obra

publicada en 1900-1901: “aun cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenecen a los dominios primeros y más propios de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógica pura”. Por eso dedica la sexta Investigación a distinguir y relacionar la sensibilidad y el entendimiento: existen objetos sensibles y objetos categoriales (IL nº 6, § 46), a los que corresponden la intuición sensible y la intuición categorial: “por la naturaleza de las cosas todo lo categorial descansa últimamente en una intuición sensible” (IL nº 6, § 60).

Heidegger es entusiasta de la sexta Investigación, en especial donde se habla de la intuición categorial –que en la otra terminología se llamaría “trascendental”–; y saca sus consecuencias del texto husserliano: de modo sintético y técnico escribe “que el ser nunca se presenta sin lo ente y que un ente nunca es sin el ser” (Epílogo a *¿Qué es metafísica?*, de 1943). No puede darse el objeto universal o categorial (el ser), sin el objeto sensible (un ente), ni la intuición categorial sin la intuición sensible.

Ahora podemos situar a Arellano en el contexto de la historia de la filosofía. Recoge Arellano todo este legado, siendo consciente de su recepción, pero al mismo tiempo modificando e innovando el tratamiento de los trascendentales. Me atreveré, porque lo creo necesario, a hacer una exposición sumaráisima de la concepción arellaniana, por si logro, de esta forma, acercar al lector a una mayor exégesis, interpretación y crítica de su pensamiento.

En el *Anexo* editamos la profesora Burguete y yo un largo extracto, seleccionado del curso 2001-2002, en que Arellano anticipó, de modo general, la cuestión del *proceso trascendental* y habló de las *relaciones de asunción*, tema que fue objeto de nuestra última conversación. No quiero que cuando se hable de Arellano se remitan a una referencia incidental o fútil de sus enseñanzas, como ha sucedido con otros autores que han dejado inéditos, por ello editamos ahora este escrito de sus lecciones.

La cuestión de los trascendentales ha sido un tema presente en cada etapa de su creación filosófica; fue explicada, de modo sistemático por primera vez, en las llamadas “Lecciones de cátedra” en el curso 1965-1966 (con 44 años). Éstas consistían en la exposición de un tema monográfico durante todo el año académico, siendo distintas de las “Lecciones de programa” en que se completaba el contenido de la asignatura. No me consta si fue expuesto anteriormente su tratamiento dialógico de los trascendentales; fui alumno suyo por primera vez durante el curso 1962-1963, y desde entonces tengo los materiales suficientes, pero no los anteriores a esa fecha. El texto que publicamos a continuación como *Anexo* está escogido de los Cursos de Doctorado de los años 1995 a 2006, su última exposición, en la que dividió en dos grandes partes el tratamiento de los trascendentales, a saber:

Primer parte. Los modos trascendentales

Segunda parte. Orden, proceso y estructura trascendentales



De la primera parte deseo destacar tres novedades ontológicas de Arellano. Introduce, en primer lugar, los trascendentales *ens* y *esse*, ausentes en la enumeración tomista –ya que la distinción entre ambos es necesaria en la filosofía actual–; y además añade el trascendental belleza (*pulchrum*), que no aparece en Santo Tomás (sobre la belleza como trascendental existen interpretaciones de los tomistas que la asimilan a la bondad). A estos trascendentales Arellano los denomina “aspecto trascendental”, o en terminología más precisa, “trascendental transcenso”.

Así pues, el cuadro arellaniano de los aspectos trascendentales queda presentado del siguiente modo:

*Onticidad*  
*Realidad*  
*Alguedad*  
*Unidad*  
*Verdad*  
*Bondad*  
*Belleza*  
*Ser*

Pero más decisiva es la segunda innovación. Ante la reducción de Santo Tomás de los modos de trascender de la persona humana a *intellegentia* y *voluntas*, referidos a la verdad y el bien, Arellano los extiende también a los otros aspectos trascendentales. A estos modos de trascender de la persona los llama Arellano, de modo intuitivo, “actitud trascendental”, y de modo más técnico “trascendental transcesivo”. Ya avisaba en sus clases que no todas esas actitudes habían sido estudiadas de modo completo en la historia del pensamiento, pero daba las claves para su investigación y conocimiento.

Crea el siguiente cuadro de ocho actitudes trascendentales (que corresponden a los ocho aspectos trascendentales anteriormente citados):

*Inquietud*  
*Admiración*  
*Entusiasmo*  
*Éxtasis*  
*Pensamiento*  
*Querencia*  
*Expresión*  
*Amor*

¿De dónde parte esta novedad ontológica que, como siempre, es un redescubrimiento? No lo sé a ciencia cierta, ni se lo oí en los muchos cursos a los que asistí, y nunca se lo pregunté directamente. En mi opinión, la construcción del concepto de “actitud trascendental” tiene que ver con planteamientos de Santo Tomás de Aquino, de Kant y de Heidegger.

Para Santo Tomás sólo el *verum* y el *bonum* están relacionados con el alma; y aunque el *unum* también fue referido al alma en la filosofía medieval por Alejandro de Hales, Santo Tomás no lo recoge. Por ello los tomistas distinguen entre los trascendentales absolutos (*res, aliquid, unum*) y los trascendentales relacionales (*verum, bonum*). Sin embargo, Arellano extiende esta relación con el alma y habla de ocho actitudes trascendentales que se corresponden con los ochos aspectos trascendentales.

Kant cambia de contenido el término “trascendental” (KRV, Introducción § 7): “llamo trascendental todos los conocimientos que se ocupan, no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”. Como hemos visto antes, Kant usa el término “trascendental” para significar *unum, verum, bonum* de la “filosofía trascendental de los antiguos”, en el que desde luego se incluye Platón pero también Santo Tomás. Ahora bien, Kant analiza el trascendental desde el sujeto *a priori* (y esto es lo que Arellano llama “actitud trascendental”) y no desde el objeto –que se deja de lado en la filosofía trascendental kantiana–.

Heidegger corrige la tesis kantiana cuando en *Ser y Tiempo* (1927) considera la angustia como fenómeno ontológico del *Dasein* u hombre (no se refiere a la angustia psicológica) que nos abre al ser ( § 39-40); y en *Los problemas fundamentales de la metafísica* (1929-30) habla de los *temples de ánimo fundamentales* del existente (examinado el aburrimiento como temple que nos abre al ser, a la metafísica); y en esta obra ( § 3) Heidegger insiste en la tesis kantiana, citada anteriormente, cuando dice acerca de los conceptos fundamentales de la metafísica que “cada uno de ellos concibe siempre en sí al hombre concipiente y a su existencia, no posteriormente, sino de modo que ellos no son sin esto y al revés”. Heidegger no desarrolló estas tesis, que son coincidentes con las que de modo más extenso y profundo desarrolla Arellano en su concepción de las actitudes trascendentales.

Arellano rompe el cerco de hierro de los tomistas, que aherrojaba los dos tipos de trascendentales absolutos y trascendentales relacionales, sin comunicación posible entre ellos. Los trascendentales absolutos no tenían posibilidad alguna de ser comprendidos desde el hombre y los trascendentales relacionales sólo tenían que ver con la persona. Arellano da un paso de gigante al señalar que cada uno de los aspectos puede ser contemplado desde la actitud trascendental del modo trascendental correspondiente.

En tercer lugar, Arellano no sólo ha ampliado el número de las “actitudes” como modalidad en relación con la modalidad “aspecto”, sino que fundamenta la relación entre ellos, a la que llama, de modo intuitivo, “acción” o, de modo más riguroso, “trascendental transcesorio”; quedando el cuadro del siguiente modo:

*Existencia*  
*Labor*  
*Contemplación*

*Intimación*

*Nóesis*

*Praxis*

*Poíesis*

*Liberación*

Son el *mismo* modo trascendental que se da en tres modalidades *diferentes*; por lo tanto, cada modo trascendental debe ser enunciado triádicamente, así por ejemplo hay que hablar del trascendental “verdad-nóesis-pensamiento”. La acción trascendental es la tercera innovación, que funciona como relación, enlace o *simpló-kí* entre los aspectos y las actitudes trascendentales.

En la segunda parte se produce otra novedad, al profundizar Arellano en el “*convertuntur*” entre los diversos modos trascendentales; y en esta nueva tarea arellaniana no encuentro antecedentes históricos. Los trascendentales son convertibles con el ser, y esto es posible en base a la finitud del hombre; ello permite las relaciones entre los diversos modos trascendentales, que Arellano explaya del siguiente modo.

La convertibilidad se da como:

Convertibilidad de implicación (en que se basa el orden trascendental).

Convertibilidad de asunción (en que se basa el proceso trascendental).

Convertibilidad de deplicación (en que se basa la estructura trascendental).

La síntesis arellaniana la presentamos a continuación en el *Anexo*, y se puede leer directamente. Por ello solamente quiero añadir el esquema sobre el proceso trascendental, que fue objeto de nuestra conversación aquel 4 de octubre, y que se quedó sin ser explicitado por mor de su enfermedad. Helo aquí:

Noción de “proceso trascendental”.

Las relaciones de “asunción” entre los modos trascendentales del ser.

Análisis ontológico e ilustración de relaciones de asunción entre modos trascendentales.

La escisión trivalente de los modos trascendentales.

Esbozo del proceso trascendental en la temporalidad y la historicidad.

El desarrollo de este esquema habrá que extraerlo de sus escritos inéditos, tarea que no está en mis manos. Espero haber sido fiel, en mi exposición e interpretación, al espíritu del pensamiento arellaniano.

## ANEXO

### ***Orden, Proceso y Estructura Trascendental*** de Jesús Arellano\*

*Transcripción y redacción de Pilar Burguete y José Villalobos*

#### Índice de cuestiones

Introducción: Anticipaciones orientadoras de las “relaciones trascendentales” entre los ocho modos trascendentales: orden, proceso y estructura.

§ 1. Relación trascendental de implicación (orden trascendental).

§ 2. Relaciones trascendentales de asunción (proceso trascendental).

§ 3. Relación trascendental de deplicación (estructura trascendental).

---

\*N.B.- Estas notas pertenecen al curso de doctorado 2001-2002 sobre “*Los trascendentales*”, impartido por Jesús Arellano en el Programa de Doctorado de la Universidad de Sevilla, transcritos y redactados por Pilar Burguete y José Villalobos, siguiendo el cuestionario o elenco de temas que les entregó en su momento y bajo su supervisión.

## **Introducción. Anticipaciones orientadoras de Las “relaciones trascendentales” entre los ocho modos trascendentales: orden, proceso y estructura.**

Vamos a entrar directamente en la cuestión. Expondremos lo que en lenguaje convencional podríamos llamar una síntesis de lo que va a ser esta *segunda parte* del estudio-investigación sobre los trascendentales. Hemos dado por terminada, aunque quedaron bastantes puntos pendientes, la *primera parte*; esta segunda parte tiene el título general de “Orden, proceso y estructura trascendental”.

Si algunos términos resultan abstractos, en el sentido de que no se les encuentre un referente vivencial, concreto o tangible, no hay que preocuparse, porque iremos presentando las referencias concretas de esta terminología que, como toda terminología científica, epistémica, es forzosamente abstracta, general. Sin embargo, hasta semánticamente, el orden, el proceso y la estructura trascendental, es una enunciación sugerente, inquietante, algo hay ahí que puede inquietarnos simplemente con enunciarlo.

Técnicamente llamaremos a esta manera de tratar la cuestión *anticipaciones orientadoras*. Ya explicaremos el sentido científico, además del didáctico, que tiene esta expresión *anticipación orientadora*. Queremos con ello marcar, sólo alusivamente, que la idea de “anticipaciones orientadoras” no equivale, por ejemplo, a lo que Hegel llama anticipaciones. Bajo este nombre, Hegel presenta las concepciones fundamentales a las que nos va a llevar, y luego las usa como ya explicadas. Lo que aquí llamo anticipaciones orientadoras no coincide con las anticipaciones hegelianas. Hagamos, pues, una síntesis de lo que va a ser esta segunda parte de la investigación.

En la *primera parte* hemos tratado de los modos trascendentales del ser del ente; esto es, del ser, *esse* finito. El ser o *esse* de los entes cósmicos, y el ser o *esse* de los entes personas humanas, cuyo conjunto integra lo que se llama universo, es decir, el conjunto universal, la universalidad de los entes. En esta *segunda parte* iniciamos el tratamiento ontológico de lo que denominaremos “orden, proceso y estructura trascendental”. Esto es, investigaremos las relaciones trascendentales que presentan entre sí y en su pluralidad modal los diversos modos trascendentales del ser del ente, del ser finito.

Hemos visto que la pluralidad de los modos trascendentales del ser (son ocho: onticidad, realidad, alguedad, unidad, verdad, bondad, belleza y ser) radica en la finitud de su ser, del ser del ente; y también que cada uno de los modos trascendentales del ser son una actualización del ser mismo que es “*ipsum esse*”, y son convertibles, tanto en su expresión lógica como ontológica, con el ser. “Convertibles” significa que los modos son el ser mismo, pero expresan la “diferencia modal” del ser finito; esto es una cuasi evidencia sobre la que ha operado siempre la humanidad, y también operamos nosotros. Cada modo es el ser mismo en cuanto que es una actualización modal del “*ipsum esse*”, del ser mismo de los entes finitos; cada actua-

lización es una actualización modal de la mismidad ser; son el *mismo ser* actualizado en su finitud en *modos distintos*, pero modos del ser mismo. Por ello, tal como ya mostramos, los diversos modos trascendentales, son, dicho en expresión lógica, convertibles entre sí, dado que en su mismidad con el ser o *esse* radica la mismidad entre sus modos trascendentales.

En cuanto modos trascendentales de la mismidad del *esse*, y por esa mismidad entre los diversos modos de su actualización, éstos se nos presentan, como trataremos de mostrar, en una pluralidad sustentada en una mismidad; es el mismo ser, pero la pluralidad expresada en los modos es una pluralidad modal del ser mismo. O dicho de otra manera: esa pluralidad está trabada por los modos de *relación ontológica* de los modos trascendentales de ser entre sí y con el ser mismo; relación que por ser constitutiva de los modos de ser trascendentales es por lo que la denominamos *relación trascendental*.

Al hilo de las cuestiones anteriormente tratadas en la *primera parte*, especialmente en la cuestión de la trivalencia de cada uno de los modos trascendentales –la escisión trivalente– esbozamos las relaciones entre los modos trascendentales; relaciones constitutivas de estos mismos modos en cuanto que son modos de actualización de la mismidad del ser. Veamos cuáles son los modos-clases de “relaciones trascendentales” entre los modos trascendentales de ser.

Primero, la relación trascendental entre las *tres modalidades* trascendentales del *mismo* trascendental: relaciones de *replicación*. Son relaciones que vimos en su día y que aquí no trataremos directamente, sino dentro del tratamiento de las relaciones que enunciaremos posteriormente. Son las relaciones que se dan entre las *modalidades* del ser. Es algo que nos ha costado mucho trabajo; requirió toda una serie de exposiciones densas y lentas. Se trataba de mostrar algo que en la experiencia del ser de la humanidad (esto es, en la experiencia noética, ética, poética, amorosa, simplemente existencial, etc.) estaba ya, pero necesitamos mucho tiempo para hacer ver cómo lo que ya estaba ahí había que explicitarlo.

*Cada modo* trascendental presenta *tres modalidades trascendentales*, siendo *el mismo modo trascendental*. Por ejemplo, el modo trascendental bondad es el mismo modo en el *ente cósmico* transcendido, en el *ente persona trascendedor* y en la conjunción activa o *acción conjunta mediadora* en que se actualiza esa bondad trascendida y trascendedora. Es el mismo modo trascendental, pero las modalidades son diferentes: la bondad de las *cosas* se actualiza solidariamente en la mismidad de la actualización de la bondad de las personas y, solidariamente a ambas, en la actualización de la acción conjunta –la acción práxica o volente–; la actitud de querencia o volencia trascendental del *ente persona* se actualiza en la modalidad de ser ofrecido que son los entes en cuanto que actúan como buenos o como malos, y se actualizan como buenos o como malos en la acción conjunta –acción volente o práxica– del ente trascendedor y del ente cósmico; es el mismo modo trascendental.

Pues bien, en esta cuestión veíamos cómo entre las *modalidades trascendentales* hay una relación trascendental que denominé de *replicación*. Esta noción de replicación –la mostraremos sólo intuitivamente– es sustancialmente la misma que artísticamente usamos cuando decimos que un cuadro es una replica de otro, no una copia; es el mismo pintor el que ha pintado el mismo cuadro en otra entidad; eso es una réplica. Esta es una manera intuitiva exacta, no es mera analogía, de entender esta noción. Pero hay que elevarla a un plano más alto, como cuando decimos que la bondad del ente cósmico o de la persona trascendida cuando se actualiza se actualiza siendo la misma bondad del ente trascendedor; y la acción conjunta se llama buena porque es la misma bondad del ente trascendido y del ente trascendedor. Estas relaciones las mostramos en su día; las utilizaremos en diversos momentos, pero ellas mismas –las relaciones de replicación– no constituyen propiamente hablando el contenido de esta segunda parte.

Sin embargo, las relaciones que trataremos en esta *segunda parte* son las relaciones trascendentales entre los modos trascendentales mismos. Es decir, las relaciones trascendentales entre la onticidad, la realidad, la algedad, la unidad, la verdad, la bondad, la belleza y el ser –a los que llamamos *aspectos trascendentales*–, y entre la inquietud, la admiración, el entusiasmo, el éxtasis, la inteligencia o pensamiento, la volencia o querencia, la actitud poética o expresión, y el amor –que son las denominaciones de los modos trascendentales trascendedores de la persona o *actitudes trascendentales*–. A estas relaciones de los modos trascendentales entre sí es a lo que se refiere concretamente esta parte, enunciada como: “*orden, proceso y estructura trascendental*”. Éstas son: 1) relaciones de *implicación*, sobre las que se fundamenta el orden trascendental; 2) relaciones de *asunción*, sobre las que se fundamenta el proceso trascendental; y 3) relaciones de *deplificación*, sobre las que se fundamenta la estructura trascendental.

### §1. Relación trascendental de implicación (orden trascendental)

Las relaciones de implicación entre los modos trascendentales del ser se fundamentan en el *hecho ontológico*, que ya mostramos en su día, de que tales modos trascendentales presentan el carácter de “*grados de ser*”, esto es, grados de *actualización* trascendental del ser, del ser de cada ente. Cada ente tiene su verdad por sí mismo, por su ser mismo, pero la actualización de su verdad sólo se realiza mediante la acción trascendedora del ente trascendedor, entonces se actualiza ontológicamente, y se actualiza en la acción conjunta de la inteligencia o pensamiento y de la acción impresiva u ofrecida de los entes en los sentidos y demás niveles –razón, inteligencia– del ser trascendedor.

Entre los grados de actualización trascendentales del ser se dan *relaciones de implicación*, que son relaciones de cada modo-grado inferior respecto a los otros modos-grados de ser de carácter superior. Esta relación de cada modo-grado de ser inferior con cada modo-grado de ser superior es una relación de implicación.

Veamos esto en un ejemplo tangible. En el trascendental “trabajo” o acción érgica, y acción del ente trascendedor en cuanto admirante respecto al ente como realidad, encontramos que este trascendental implica trascendentales de grado de ser superior, actualizaciones superiores del ser. En cada época histórica unos trascendentales tienen mayor relevancia en la vida de los hombres que otros, y, por tanto, mayor presencia intuitiva y vital de los mismos, por ello tomamos el ejemplo del trascendental “trabajo”, que es uno de los trascendentales que está más en juego desde el siglo XIX y es más evidente para los hombres de nuestro tiempo. El trabajo o acción érgica (trascendental transensorio) *implica* la acción noética; la implica porque ésta es una actualización de grado superior del ser, pero la implica a su propio modo, al modo del trabajo mismo. Esto significa que el trabajo, si es trabajo auténtico –o dicho vivencialmente, pero con terminología técnica perfectamente correcta, el trabajo o acción realizadora de la realidad– es la actualización de la realidad de la cosa. Estamos aquí, en esta sala, operando con toda una serie de entes que hemos actualizado mediante el trabajo; esos entes tenían unas potencialidades que estaban ahí y que no estaban actualizadas. Así, el trabajo es un trascendental transensorio que consiste en actualizar la realidad, es acción actualizadora de la realidad; simultáneamente en el trabajo se actualizan conjuntamente la realidad de los entes trascendidos y la realidad del ente trascendedor.

Por tanto, el trabajo, si es auténtico –que opera en los modos auténticos, en el sentido que vimos al hablar de la escisión trivalente–, es realizador de la realidad y de sí mismo e implica un grado trascendental superior, que es la acción noética. Pero en el siglo XX estuvo muy presente en diversos campos hablar del trabajo embrutecedor. Éste consistía en el trabajo en el que el hombre realizaba una acción érgica pero como podría hacerlo una máquina. La máquina no se actualiza en su trabajo. El trabajo embrutecedor era aquel que impedía al hombre trabajador realizarse en lo que estaba *implicado* trascendentalmente en la acción érgica: la acción noética y, además, implica la acción ética o práxica e incluso la acción poiética. Todavía hay esos artesanos de la plata que son verdaderos artistas; su trabajo es una acción érgica que realizan, implicando en ella muy plenamente una acción poiética en el tratamiento de los materiales.

Con esto basta para mostrar las relaciones de implicación, que se basan en que los *grados* –como indicamos en la primera parte y que en ésta explicaremos–. Son *grados de actualización* del ser *implicados*; los grados inferiores son implicadamente los superiores a su modo. Esto no significa, por ejemplo, que un trabajador de una industria adquiera por ello y sin más toda la capacidad de acción noética de un ingeniero; la finitud de la persona humana requiere para esto su tiempo de preparación. Esto es lo que hace muchos años se discutía acerca de que los universitarios son personas constitutivamente deudoras de la sociedad, porque para la creación de valores superiores es necesaria una preparación de carácter superior. Un hombre está listo



para realizar una acción érgica a los diecisiete años de edad, pero si quiere crear valores superiores, valores de verdad, de belleza, de ética, etc., eso requiere una formación. De manera que al estudiante universitario, que es vuestra situación, se le libera socialmente para que realice durante unos años un trabajo que es una acción noética, pero una acción noética que asuma –diríamos anticipándonos– una acción érgica, una acción realizadora, dirigida y orientada a crear valores superiores, ya que de otro modo se estancaría el desarrollo técnico del trabajo. Así, esos años en que no estáis realizando una acción érgica, un trabajo, una aportación a la sociedad, estáis recibiendo y realizando un trabajo sobre vosotros mismos, una acción formativa; por eso sois deudores de la sociedad. Tenéis pues la misión de, en la acción realizadora que elijáis, crear valores superiores para el progreso de la humanidad. Como veis, pues, aquí hay relaciones de implicación. El trabajo implica ya la acción noética, pero al modo del trabajo; mientras que el trabajo embrutecedor (justamente el trabajo al que se le amputa la acción noética) no es formativo, no se desarrolla con él la persona, ésta se reduce a animal o, más exactamente, a mera cosa.

Éste es el orden trascendental que se da entre los modos trascendentales de ser que son grados trascendentales de ser.

## § 2. Relaciones trascendentales de asunción (proceso trascendental)

Al segundo modo de relaciones trascendentales lo denominaremos *relaciones de asunción*, que están en la base de lo que llamamos el *proceso trascendental*. Estas relaciones de asunción son relaciones entre los modos trascendentales del ser y se basan en el *hecho ontológico* de que los *modos-grados* trascendentales se revelan en un proceso en el cual cada modo-grado superior se actualiza asumiendo en él los modos-grados a él inferiores.

Un breve inciso respecto de la semántica de la palabra asunción: no se debe identificar semánticamente con la *Aufhebung* hegeliana. La *Aufhebung*, en la ontología que estamos trabajando, se traduciría semánticamente de modo muy exacto con la palabra “absorción”. Hegel tiene una ontología dialéctica y aquí nos movemos en una ontología dialógica. Éstos son simplemente nombres que no es ocasión de explicarlos, sino de tomarlos como referencia para no caer en graves confusiones de principio.

Reiteramos, pues, que las relaciones de asunción se basan en el hecho ontológico de que los modos-grados trascendentales se revelan en un proceso en el cual cada modo-grado superior *se actualiza asumiendo* –no absorbiendo– en él los modos-grados a él inferiores. Esto es, un modo-grado trascendental en su propio actualizarse como tal actualiza los modos-grados inferiores en él, pero a la manera de su modo de ser superior. No los absorbe, los mantiene intactos; diríamos, en descripción simplemente vivencial, que los asume, es decir, los hace existir al modo del grado correspondiente que es superior respecto a los modos-grados a él inferiores.

Como hicimos anteriormente, como os sugiero que hagáis en filosofía, y como se hace en toda ciencia que sea cabal, auténtica, no hay que quedarse simplemente en la vistosidad de las expresiones abstractas; hay que procurar palpar los referentes de esas expresiones abstractas. Por ello, ahora, con un ejemplo veremos eso que acabamos de decir de la asunción en un grado superior de un grado inferior manteniéndolo en sí mismo a su propio modo inferior.

Así el trascendental transcensorio “nósis” o *acción noética*, cuando se actualiza, *asume* el trascendental transcensorio “trabajo” o *acción érgica* o acción realizadora de la realidad. Por ello, el modo-grado de acción noética se revela en primer lugar como un grado superior de trabajo, o sea, del trabajo en sí como un trabajo noético; o como diríamos en una expresión latina: una “*labor de veritate*” (toda ciencia es *labor de veritate*). Para que la semántica no nos despiste, diremos que la expresión latina “*labor*”, en su pureza de acción érgica o realizadora, se mantiene todavía en el plano de las actividades, cada vez más expulsadas de la civilización actual, de las labores del campo; en el campo se habla de la labor, y el trabajo se llama el laboreo de la finca. Ahí se ha mantenido viva esta significación de la acción érgica, porque el trabajo se ve de una manera muy intuitiva en el trabajo agrícola clásico: es un laboreo, una realización de la realidad. Nosotros, los filósofos, si lo somos auténticamente, realizamos una *labor de veritate*, realizamos un trabajo sobre la verdad. Otros se dedican a producir otras realidades como zapatos u ordenadores, etc., pero los científicos de las ciencias físico-matemáticas y los científicos de las ciencias trascendentales hacemos una *labor de veritate*, un trabajo sobre la verdad que es una acción érgica, pero al modo de la acción noética o nósis.

Pues bien, no sólo se revela la acción noética como un grado superior del trabajo o labor, sino que, en segundo lugar, eso sucede porque el trabajo o acción érgica *se actualiza* en la acción noética al modo-grado de ésta, sin dejar de ser él mismo acción érgica, pero al modo-grado superior de la acción noética. Hecho ontológico constatable en la historia –es decir, en el ser en tiempo del hombre– en muchos aspectos y en muchos momentos de ejercer la acción érgica como acción noética. Cuando el hombre alcanza altos grados de teoría, de ciencia, sea ésta trascendental o categorial, alcanza también altos grados de capacidad de trabajo, es decir, de capacidad érgica. Attendamos a esto para que en nuestra función de pensadores captéis también qué hay de novedad auténtica en los tiempos que nos toca vivir, porque podríais perder como filósofos jóvenes una gran oportunidad de captación de hechos ontológicos si no os percatáis de que eso, que de una manera muy confusa hoy se llama sociedad de la información, una sociedad del conocimiento, es algo muy serio.

Y es que hoy, de hecho, el trabajo, la acción érgica, el trabajo realizador de la realidad, incluso en el sector primario, en la agricultura, está cada vez más penetrado para ser auténticamente una labor érgica de conocimiento. Un sobrino mío, que ha seguido en la agricultura, sabe de todo; por ejemplo, tiene que manejar los ordenado-

res para regar: sabe mucha mecánica porque tiene que manejar tractores; ha tenido que descubrir modos de plantar viñas que permitan un laboreo, una acción érgica adecuada. Es decir, tiene muchos conocimientos científicos aunque no sea un científico.

Hoy, pues, se da la acción érgica, por desarrollo positivo del carácter propio de la acción noética, asumida en gran parte al modo de la acción noética; dicho en términos vivenciales directos: hoy los trabajadores que quieran tener juego necesitan saber, es decir, necesitan acciones noéticas superiores a las de antes. Todavía hace cuarenta años existía la figura, en las sociedades desarrolladas, de los simples peones, que no sabían hacer más que lo que les mandaban; hoy eso ha desaparecido; hace falta por lo menos un mínimo entrenamiento, un mínimo conocimiento para las acciones érgicas más elementales. Los Estados cada vez se preocupan más por tener trabajadores más cualificados.

En este otro ejemplo de trabajo podemos ver la hondura trascendental de este hecho ontológico: en una empresa que produce, por ejemplo, coches, hay hombres que hacen la acción érgica directamente, con lo cual tienen que tener una alta capacidad de acción noética, porque si no, no pueden realizar la acción érgica. Pero no sólo esto, sino que además hay unos trabajadores que sólo realizan formalmente la acción noética; son los ingenieros superiores que no ponen las manos en la realización de los elementos, pero que tienen que estar continuamente orientando la acción érgica con la inteligencia. Lo que ocurre, pues, es que el ingeniero hace una acción noética que es en sí misma acción érgica. Lo perfecto sería que todos los obreros fuesen, no ya altos ingenieros en informática, sino altos científicos de la informática, eso sería extraordinario. Pero la limitación humana hace que quien tiene que estar realizando los elementos no puede estar dirigiendo y sobre todo a la inversa, el que tiene que dirigir y coordinar la acción érgica tiene que limitarse a una acción noética. No es una mera acción noética, es una acción noética que *asume* la acción érgica; es una acción noética que está haciendo, dicho poéticamente, con las manos de los demás la acción noética con que ejerce su pensamiento.

Hay, pues, que estar despiertos, tener la sensibilidad ontológica viva para captar estos hechos, porque se pueden obtener grandes bienes si se acierta.

No me resisto a poner otro ejemplo vivencial de hasta dónde llega este fenómeno ontológico de la *asunción* del trabajo por la acción noética. Gadamer, cuando estuvo aquí en Sevilla, me contó una anécdota sorprendente. Unos altos directivos de una gran empresa alemana lo llamaron para pedirle los nombres e información acerca de filósofos o filósofas. Él les preguntó que para qué necesitaban filósofos, que ellos necesitarían más bien científicos. Los directivos le respondieron que científicos superiores les sobraban en la empresa, que querían una persona con una capacidad de comprensión de problemas en relaciones humanas; que buscaban un filósofo, porque suponían que sería capaz de analizar todo el funcionamiento érgico de la empresa para solucionar esos problemas, para pensarlos, y pensarlos, además, científicamente.

Esto, que empezó por una acción solamente ética, cada vez se hace más. Así, lo que pedían eran hombres de formación noética superior para realizar la acción érgica *asumiéndola* en su acción noética; que *asuman* en ella el modo de funcionar no ya sólo en modos érgicos particulares sino de las personas como actores o realizadores, como actores érgicos que además son ya personas que tienen una capacidad noética muy alta. Este fenómeno parece estar en fase ascendente, aunque es posible que hoy lo destruyan. Dejémoslo, simplemente tenemos que ver ese hecho que está ahí, pues nuestra tarea como ontólogos es atender a su carácter trascendental, aparte de ser en este o en otro aspecto particular de la realidad.

Estas “relaciones de asunción” determinan lo que denominaremos el *proceso trascendental* del ser. Con los ejemplos puestos ya se puede ver esta referencia al proceso, porque de suyo hemos analizado los hechos ontológicos con una acción noética de nivel ontológico que fundamentalmente se dan en un proceso, no solamente en un proceso *histórico y social* –a lo que se refieren mayormente los ejemplos que hemos puesto–, sino también en el proceso trascendental de la existencia *individual* –el ejemplo de mi sobrino–. Éstas son, pues, las relaciones de asunción.

### § 3. Relación trascendental de deplicación (estructura trascendental)

Al tercer modo-grado de relaciones lo denominábamos *relaciones de deplicación*, que están en el fundamento de la “estructura trascendental”. Las relaciones de deplicación entre los *modos trascendentales* del ser se basan en un *hecho ontológico* peculiar que está profusamente presente en la *experiencia del ser* en las diversas épocas históricas, en unas más que en otras, en diversas maneras de *complejidad*, y en nuestro tiempo estas maneras de complejidad son numerosas y muy diversas. Aquí necesitaremos mantener clara, hablando metafóricamente, la brújula de nuestra manera de pensar ontológica, la *ontología dialógica*, para poder palpar, para elevar a una vivencia operativa, con presencia interior de los hechos, todas estas *complejidades* en que estas relaciones de deplicación se dan en nuestro tiempo, aunque éstas no sean exclusivas de nuestro tiempo.

No nos dejemos llevar tampoco, ni siquiera en esta cuestión, por el paletismo histórico de pensar: “¡oh! mi época, mi ciudad, etc., son cosas complejas”, que es un hecho muy común. Lo que sucede es que las complejidades –en este problema y en otra serie de problemas que se han dado en la historia– se han olvidado; las que no eran valiosas se han esfumado. Al aparecer esas complejidades en nuestro tiempo histórico, como metafóricamente hablando somos hijos de este tiempo histórico (vosotros que sois jóvenes todavía estáis en condiciones de palparlas si os exigís autoconciencia), estamos en un mundo en que la cultura se ha interpretado de una manera noética o de cualquier otra manera trascendental (ética, poética, técnica, etc), en un mundo históricamente más complejo, en que el hombre tiene que mantener una autoconciencia más fina para no caer en el paletismo histórico y liberarse de los prejuicios de cada tiempo.

Pero aquí no quiero referirme solamente a los aspectos negativos de este fenómeno —el paletismo de los hechos que nos muestran esta complejidad a que me refiero—. En todos los tiempos se ha dado, pero sobre todo en tiempos de crisis histórica son mucho más detectables, y pueden ser a la vez síntomas de esas crisis. Así en tiempos de Ockham, por ejemplo, esta *complejidad* del hecho ontológico de las relaciones de deplicación se realiza de un modo muy concreto, como la identificación de la acción ética con la acción noética, y no solamente con la acción noética humana, sino también con la acción noética teológica; usa la teología como arma y elemento de una lucha ética. Esto está inspirado en una frase muy bella para todos los que son débiles: “defiéndeme con la espada que yo te defenderé con la palabra”.

Esto se ve también en las maneras en que los poetas y literatos tenían que ser “comprometidos”: la poesía tenía que ser intrínsecamente comprometida; todas las artes, hasta la ciencia misma, tenían que ser comprometidas. Lo que todavía sigue vigente en los eslogans del “compromiso”, cuando alguien conocido muere se habla de que era o no era una persona comprometida. Ese “compromiso” consistía en poner la poesía en servidumbre a una política, a una ética, de manera que era “absorbida”, al modo de la dialéctica materialista, como sucedía con Sartre, “el gran comprometido”, que nunca se fue a vivir allí donde vinculaba toda la gloria y el éxito. Un hombre independiente, Nicol por ejemplo, no fue aceptado en la alta cultura filosófica de España, porque no quiso ser un hombre “comprometido”, políticamente era un republicano catalán pero no un separatista y, a la vez, no era orteguiano, que era entonces la izquierda, por lo cual también fue tachado. Tuvo que realizar su tarea en México, con gran capacidad creadora, en una profunda y maravillosa soledad.

El tema lo dejamos en este punto: es complejo elevado al cuadrado, es la complejidad de la complejidad. Queremos decir que los hechos ontológicos de *deplicación* entre los modos trascendentales se dan en todas las épocas históricas, pero en nuestro tiempo se dan con una complejidad mayor, y se ha tratado de definir esa complejidad. Por eso queda enunciado que los hechos ontológicos de deplicación *se dan* históricamente de un modo complejo y en nuestro tiempo muy complejo.

Pero os dejo en la perplejidad de cómo estos hechos de deplicación por sí mismos *no son complejos*, sino que, al contrario, mostrados en su autenticidad, se esfuman, se transforman en luz, hasta la misma oscuridad de sombras, de nublamientos, incluso de la porquería de la complejidad en que se dan históricamente. Son, por ejemplo, las relaciones ontológicas entre la acción poética y la acción noética y la acción ética. Nos quedamos, pues, en nuestro propio trabajo, en perplejidad a causa de la perplejidad que hemos mostrado; ahora trataremos de salirnos de esa perplejidad analizando estas “relaciones de deplicación” *en sí mismas*.

Hablamos de relaciones trascendentales de “*deplicación*” de los modos trascendentales del ser, que se muestra en el hecho ontológico de que cada modo tras-

cidental deplica los demás modos. Pero hemos de ser cuidadosos en nuestro lenguaje, puesto que la clave de las tragedias de la mayoría de los hombres, por lo menos en el inicio, estriba en algo aparentemente inocuo, pero decisivo, que es el lenguaje. El babelismo, la babelización del lenguaje es lo que hace que los hombres no nos entendamos los unos con los otros. Esto provoca entonces las contraposiciones y sienta la base de toda clase de disputas, desuniones, contraposiciones, etc. Esto, que es un acontecimiento de la vida humana bien conocido, es muy importante, enormemente importante, en la filosofía. Por eso con frecuencia debemos señalar con el dedo cuál es la *referencia*, aquello de que estamos tratando; y porqué lo significamos con este concepto, con esta idea o con esta noción. Muchas veces estamos hablando de lo mismo con palabras diferentes y contrapuestas, y nos peleamos y llegamos a odiarnos entre nosotros, siendo así que sólo nos diferenciamos en las palabras.

Pero lo más grave es que, conforme a la naturaleza del gran dios mítico Belial –que es el dios que en la civilización cristiana se entiende como el enemigo del alma llamado “mundo”–, éste llama mal al bien y bien al mal; quiere decirse que en el orden de lo trascendental, llama verdad a la falsedad y falsedad a la verdad, y que llama bello a lo feo y feo a lo puro, a la entrega total de un hombre a una mujer, entre una madre y un hijo, etc. Esto adquiere formas absolutamente idiotas. Recuerdo a un escritor que, para hablar despectivamente de un político, decía: qué se puede esperar de un hombre que solamente se ha acostado con su mujer. Es una manera sucia de indicar que eso es lo bello, lo bueno, lo varonil, lo humano, e incluye de modo ladino la descalificación de lo que es la fidelidad de amor que se tienen los que se aman. Fidelidad que es intrínseca al amor mismo; si no, no es amor. Aunque según el grado de limitación humana puede ser más o menos perfecto, más o menos imperfecto, gravemente imperfecto o altamente perfecto.

Éste es, pues, un ejemplo sutil de cómo la función del referente crea estas situaciones de confusión. Esto en la ciencia es muy importante, lo hemos visto en varias ocasiones y lo veremos también ahora. Es necesario enterarse de lo que se señala para no encontrarse después con fórmulas que se citan de maneras equívocas. Decimos “relaciones de deplicación” y la palabra deplicación no existe en castellano –no es el caso de implicación y asunción; éstas sí están en el lenguaje–; por ello tenemos que describir lo más adecuadamente posible su semántica epistémica; no nos podemos contentar con el uso semántico confuso, sino que tenemos que forzar aquí su semántica adecuada, fina, lo más precisa posible. No solamente con la fineza tosca del *esprit geometrique* que decía Pascal, sino con la fineza fina del *esprit de finesse*.

“*Deplicación*” no es una palabra usual en nuestro lenguaje; pero la usaremos epistémicamente, porque sí es una palabra latina: “*deplicare*”. “*Deplico*” en latín, etimológicamente –por lo menos entre los glosadores de la gramática entre los siglos II y III– tiene el sentido de des-plegar (algo plegado se des-plega). Éste es su

mero origen etimológico, pero hemos de perfilar la semántica epistémica de “*deplico*”. A estas “relaciones de deplicación” podríamos haberlas denominado también como “relaciones de declaración”: de-claran los otros modos trascendentales. Y de suyo, en el uso común del lenguaje, podría hacerse esto legítimamente; también sería legítimo usar el término “*explico*”. Son términos equivalentes en la semántica común e incluso en la semántica culta: de-plicar, de-clarar o ex-plicar (los modos trascendentales deplican, declaran o explican los demás modos a su propio modo de deplicar, de declarar o de explicar). Pero esto a condición de que no reduzcamos deplicar, declarar o explicar a *su mero sentido noético*.

Esto es necesario, no sólo por la situación histórica en que nos encontramos, sino por la de varios siglos en la que estamos inmersos. Lo inmediato hoy es pensar que “explicar” algo es explicarlo noéticamente; como cuando se dice que el maestro les explica a los niños lo que pasa. Igualmente sucede con “declarar”: poner en claro, hacer patente noéticamente o racionalmente algo. Pues bien, con la condición de que eso no suceda, se puede usar el significado de “*deplico*” con declarar o explicar. Y acudiremos a ello para aclararnos vivencialmente la visión de las observaciones de deplicación de lo que estemos viendo. Así nos puede ser cómodo usar “*explicar*” o “*declarar*”; pero teniendo en cuenta una fenomenología de esa noción de “*deplicare*”, que no se reduce a la semántica noética pura predominante en los términos explicar y declarar. Y esta posibilidad de uso se favorece porque las mismas palabras declarar y explicar tienen en el uso ordinario otras semánticas, no la meramente noética.

En lenguaje semántico común, una “*declaración*” de amor es una comunicación de amor que se realiza con una acción amorosa; por ejemplo, con una mirada, o con una acción poética, como sería entregar en silencio una flor. Eso es una declaración de amor. Aquí “*declaración*” tiene fuertemente una semántica a veces poética, a veces directamente amorosa, etc., lo cual no quita que pueda expresarse en palabras de carácter noético. Por eso digo que declaración no es únicamente una declaración noética. Así, el uso mismo de la semántica de estas palabras nos facilita el que podamos usarlas sin peligro de reduccionismo intelectualista.

Igualmente, “*explicación*”, que está más abrumadoramente penetrada por un sentido noético, sin embargo, en la semántica común, tiene otras maneras de señalar que no son noéticas. Por ejemplo, en la expresión “exigir explicación”, no se está mencionando algo de carácter noético; al contrario, se está mencionando la exigencia trascendental de una satisfacción ética. También tiene otra significación más profunda la expresión: “no sé explicarte lo que me pasó”. Esta explicación es la expresión de actitudes de carácter muy profundo; esta persona no puede hacer ningún razonamiento ni juicio; no acaba de acertar a expresar aquello que le llevó a hacer eso. O, “no sé explicarte lo que sentí”, es una expresión del lenguaje amoroso muy frecuente, por ejemplo, entre los místicos, como San Juan de la Cruz. Me

pasa esto y lo otro, y no sé explicarlo en palabras humanas, está refiriéndose no a una explicación noética, sino a una comunicación, una vivencia mística, amorosa, de entusiasmo o éxtasis, de carácter contemplativo. Santa Teresa de Jesús dice muchas veces de modo gracioso eso que vivió, y lo decía con palabras, pero advirtiendo que con ello no podía explicar lo que sentía.

Hechas estas advertencias, nos quedamos con que, en nuestro afán para evitar confusiones en el lenguaje científico, usaremos “*deplicación*”, para así evitarnos complicaciones en la ciencia. Acudiremos a esta palabra para facilitar la comprensión, por ejemplo, de cómo se declara un trascendental desde otro, la verdad desde el bien por ejemplo, cómo se declara la bondad desde el amor, o la bondad desde la inteligencia. Se podría pues emplear de-clarar, incluso ex-plicar, aunque ahí hay que tener más cautela antes de emplear la palabra. Lo importante es que sepamos siempre lo que estamos expresando.

Las relaciones trascendentales de deplicación expresan el *hecho ontológico* de que cada modo trascendental *deplica* los demás modos trascendentales; esto es, declara o explica cada uno de esos modos (y el orden y el proceso trascendental correspondiente) a su propio modo trascendental. Así, desde la declaración amorosa se entienden maravillosamente muchas cosas; como aquello que decía una canción popular “yo sin ti no soy nada”. Esto, noéticamente, no tiene ningún sentido; ser nada no tiene sentido noético, pero sí amoroso, está declarada *al modo del amor*. Cada uno, pues, declara a su propio modo los demás trascendentales.

\* \* \*

