

LA ESTRUCTURA DE LA PERCEPCION EN RAYMOND ABELLIO

EMILIO SEGURA GÓMEZ

I. INTRODUCCIÓN

No obstante la radicalidad de sus planteamientos y su incidencia en casi todos los ámbitos del pensar filosófico, la figura de Raymond Abellio¹ continúa siendo marginal dentro del movimiento fenomenológico. Su insistencia en el enorme alcance de la revolución husserliana (a la que reconoce un vigor pocas veces igualado en la historia del pensamiento y una capacidad indudable de superar todo esquema puramente conceptualista) no ha encontrado todavía suficiente eco en una época en la que, agotados, en buena parte, los recursos del pensamiento moderno, parece indispensable abrir nuevas vías más allá de cualquier estancamiento esteticista o «postmoderno».

Para nuestro autor, Husserl aparece justamente en el momento en que las categorías lineales de la ciencia «cartesiana» entran en crisis y en el que la exigencia de «enumeración completa» de las variables deviene insostenible. Husserl invierte a Descartes y, manteniendo como él, el proyecto de una fundamentación radical de la ciencia, reintroduce el mundo en la conciencia. Por eso la fenomenología trascendental abre en Occidente una nueva era, cuya importancia apenas sospechan muchos filósofos y científicos. Y es que, más allá de las categorías de la lógica formal, el Yo trascendental, a diferencia del ego banal, no es una especie de afirmación distraída del yo, sino la toma de conciencia de la conciencia misma, un poder vivido, cuya asunción reclama una ascesis intelectual peculiar, algo que ciertos fenomenólogos ya hicieron constar en su momento y que desemboca en una vía menos demostrativa que intuitiva. De ahí que, en un sujeto dado, la emergencia de

1. Sobre la figura y la obra de R. Abellio, cf. entre otros, de Brosses, M.T., *Entretiens avec Raymond Abellio*, París, 1966, éd. Pierre Belfond; *Cahier de l'Herne «Raymond Abellio»*, París, 1979, con abundante bibliografía.

dicho poder tenga poco que ver con el saber científico acumulado: para utilizar la terminología heideggeriana, pertenecería al orden de lo ontológico, no de lo óntico².

Abellio pretende desarrollar los postulados fenomenológicos de racionalidad, llevando a sus últimas consecuencias el *desideratum* husserliano (que aparece sobre todo en las *Meditaciones cartesianas* y en las *Ideas*), a saber, el de «una plena, íntegra y universal toma de conciencia de sí mismo, monádica primero, intermonádica después». Ello requiere la puesta en marcha de una fenomenología genética (a la que, por lo demás, alude Husserl en algunos pasajes, sin llegar a tematizarla debidamente), cuyo primer hito es justamente el análisis de la percepción. De ello nos ocupamos en las páginas que siguen.

II. GÉNESIS DEL YO Y ESTRUCTURA DE LA PERCEPCIÓN

1. La proporción como rebasamiento de la relación

Entre el momento de la concepción y el del nacimiento, yo no soy aún ser-en-el-mundo, sino ser-antes-del-mundo, formo parte de lo que podríamos llamar la «indiferenciación» premundana. ¿Cuál es el yo que habla aquí y qué tiene de común con el que es antes del mundo? R. Abellio pone de manifiesto la ilusión de toda explicación genética, que nunca puede ser radical, pues se apoya siempre sobre el saber actual de aquello que la génesis debería explicar. El yo que habla dirige su mirada objetivante sobre el embrión que fue y, por consiguiente, sólo podemos aceptar su visión con reservas. Una visión imperfecta y doblemente ingenua: objetivamente, porque contempla «mi» embrión desde fuera y, desde el punto de vista subjetivo, porque adopta una perspectiva localizada y, en cualquier caso, limitada de este embrión. Todo discurso radical sobre mi génesis, es decir, sobre la plena constitución en mí del tiempo y de la historia no puede ser sino una tentativa de superación de la visión ingenua. Cabe incluso pensar que la necesidad insoslayable que tenemos de establecer por doquier estructuras invariantes no hace más que expresar mi confianza en la posibilidad de semejante superación. Pero continuemos con la descripción de la génesis del yo.

Es mi nacimiento el que constituye la segunda etapa de esta génesis. Al aparecer en el mundo, se crea la primera distancia, el primer *Mit-sein* (Abellio utiliza aquí la terminología heideggeriana de un modo genérico y sin comprometerse demasiado), aunque yo no sea todavía consciente de él: una trascendencia se ha abierto a los ojos de todos, una trascendencia que «me» constituye en ser autónomo sin yo

2. Cf. Abellio, R., *La structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, París, 1965, Gallimard, p. 14.

saberlo. Será a lo largo de la infancia cuando el poder distanciador de mis sentidos alejará paulatinamente al mundo de mí o, para decirlo con más exactitud, intensificará esta trascendencia. Y llamaremos «bautismo» al instante en que me hago cargo, por así decirlo, de mis sentidos y percibo conscientemente una *relación* entre el mundo y yo. En ese mismo momento, yo llego a ser *sujeto* y él aparece como *mundo de objetos*.

Queda todavía otra etapa, que denominaremos «comunidad» y que es una intensificación del «bautismo». Accedemos a ella cuando alcanzamos la conciencia de ser sujetos en un mundo de sujetos³.

Se nos objetará —señala Abellio— que, al hablar de «bautismo» y «comunidad» como de instantes tan claramente determinados en su génesis como los de la concepción y el nacimiento, simplificamos las cosas, sustituyendo el comportamiento efectivamente vivido por una descripción tematizada del mismo. El argumento sería válido si quisiéramos hablar del «bautismo en sí» y de la «comunidad en sí» aisladamente. Pero lo que nos importa captar aquí es la relación entre ambos, el movimiento vital de flujo y reflujo que va de uno a otro.

Para nuestro autor, el «bautismo» es el umbral previamente al cual vivimos en estado de dualidad prerreflexiva con el mundo. Ahora bien, toda dualidad, de cualquier índole que sea, es siempre un estadio dialéctico inestable o, mejor, pseudo-estable, que implica siempre una génesis y reclama una superación: entre dos polos jamás puede existir un equilibrio propiamente dicho. Una relación no es más que la emergencia visible de una «proporción», es decir, de un ciclo de relaciones que comporta la multiplicación, intensificación y transmutación de los polos en presencia, una cuestión en la que no basta con rebasar (a la manera de Lévi-Strauss) el «ámbito de los términos»; también es necesario elevarse a la noción de «proporción», que exige la «clausura sobre sí» de un agrupamiento de relaciones y de transmutaciones de sus términos.

Todo el problema está en comprender bien el sentido de este doble tránsito: del término a la relación como «emparejamiento de términos», y de la relación a la proporción como «emparejamiento de relaciones». Llegamos así al primer «teorema» de la fenomenología genética: «*La percepción de relaciones pertenece al modo de visión de la conciencia "empírica", mientras que la percepción de proporciones forma parte del modo de visión de la conciencia "trascendental"*»⁴.

3. *Op. cit.*, pp. 37-38; cf. también su obra *La fin de l'ésotérisme*, París, 1973, Flammarion, pp. 81-87.

4. Cf. *La structure absolue*, p. 43 (La traducción es nuestra); cf. asimismo las reflexiones del propio Abellio en el *Cahier de l'Herne* antes citado, pp. 23-28, que llevan por título «Le postulat de l'interdépendance universelle». Cf. también Lombard, J.P. «Considérations théoriques sur la phénoménologie d'Abellio», *Ibidem*, 111-117; Hirsch, Ch., «Préambule à la logique de la double contradiction», *ibidem*, 271-275.

Ahora bien, la demostración de este teorema exige la previa definición o, al menos, la ilustración de una serie de nociones, como aparecerá con claridad en el análisis de la percepción.

En la visión natural o empírica, yo me veo en estado de dualidad simple: el objeto está frente a mí, yo lo percibo. Pero si procedemos a «percibir esta percepción», como diría Husserl, veríamos cómo el objeto percibido se eleva sobre un fondo que no puede ser tematizado como tal, que no cae bajo una percepción efectiva, pero que, sin embargo, hace efectiva toda percepción. Pero, además, surge otra dualidad del lado del percipiente: en la medida en que mis ojos, por ejemplo, perciben el objeto, se levantan sobre otro «fondo», el de la totalidad de mi cuerpo, que permanece pasiva y, no obstante, hace posible la visión.

El objeto considerado y mis ojos no son, pues, sino emergencias *locales* de una realidad *global* en la que se arraigan. Cualquier otro modo de ver las cosas resultaría alienante. Nos encontramos, por tanto, con la proporción:

objeto: mundo::sentido:cuerpo

Ahora bien, ésta es una visión sincrónica. ¿Cómo introducir aquí la diacronía? Para Abellio, la cuestión de si lo primordial es el mundo o el cuerpo carece de sentido dentro del «sistema» de la interdependencia universal. Así, por ejemplo, podemos ver las cosas como si, en un primer momento, el mundo, por esencia activo (+), activase para mí un objeto hasta entonces pasivo (-); en un segundo momento, el objeto activado (+) se impone a uno de los órganos de los sentidos, que entonces aparecerá como pasivo (-); el tercer momento asiste a la activación de este órgano (+), que actúa sobre la totalidad del cuerpo, hasta ahora pasivo (-), y lo «impresiona»; finalmente, en el cuarto momento, el cuerpo a su vez activado (+) se vuelve hacia el mundo, que ahora es pasivo (-), cerrando así el ciclo. O bien, podemos considerar que el punto de origen está en la globalidad de mi cuerpo, que se muestra activo (+) y se vuelve hacia el mundo, por el momento pasivo (-), iniciando así su particular ciclo perceptivo. Lo importante, según nuestro autor, es percatarse del carácter circular de la proporción en su despliegue diacrónico.

Mis sentidos, a través de su poder diferenciador, tienen como misión reducir los objetos del mundo, en tanto que mi cuerpo, por su poder integrador, posee la facultad de reintegrar en él los objetos separados, abriéndose así a un nuevo modo del mundo. Por tanto, si, desde una perspectiva, el mundo se *encarna* en nosotros, desde otra somos nosotros quienes *espiritualizamos* o *transfiguramos* el mundo.

El proceso puede representarse gráficamente mediante una *esfera*, cuyo *ecuador* asiste al afrontamiento yo-mundo, figurado por dos diámetros que se cortan, determinando cuatro polos (los de la proporción), que, en sus relaciones, engendran dos sentidos de giro inversos (del mundo al yo y viceversa); y cuyos *hemisferios*

representan el doble movimiento («encarnación» y «espiritualización») derivado del encuentro yo-mundo. Es el modelo universal de la «estructura absoluta», que, según Abellio, es susceptible de ser aplicado a otros niveles: el de las intuiciones eidéticas, el de la emergencia del Yo trascendental, etc.

En cuanto a los cuatro «umbrales» que aparecen en el proceso de la percepción, Abellio los denomina de la siguiente manera: el tránsito del mundo activo al objeto aún pasivo es la «concepción» de mi percepción, de la que, en rigor, yo estoy «ausente»; el paso del objeto activo a mis ojos aún pasivos es el «nacimiento» de mi percepción: yo todavía estoy «ausente», pero, a través de la apertura de mis ojos, yo vengo al mundo a los ojos del mundo; al movimiento que va de mis ojos activos a mi cuerpo pasivo, que empieza a despertar para reconocer el objeto percibido y transformarlo en «instrumento» que acrecienta su poder, lo denominamos «bautismo» y, a través de él, yo hago finalmente «acto de presencia»; por último, el tránsito de mi cuerpo activo al mundo pasivo comporta la utilización del «instrumento» con vistas a una nueva relación con el mundo (lo que equivale a una universalización del mismo): es lo que llamamos «comunidad» de mi percepción⁵.

Si consideramos los cuatro «umbrales» (opuestos dos a dos y que se sitúan en el ecuador de la esfera que nos sirve de representación gráfica) y las dos direcciones polares (la ascendente y la descendente), tendremos seis direcciones anisótropas, que, junto con el centro, en donde todo confluye, determinan el «senario-septenario» de la «estructura absoluta», un modelo capaz de superar, en opinión de nuestro autor, toda visión lineal o puramente empírica. En efecto, sólo la visión de la proporción subyacente a toda relación hace posible la perspectiva «esférica», la única totalizadora. Y Abellio subraya que la «díada», en la medida en que se retrotrae a una visión por simple yuxtaposición y, por consiguiente, cuantitativa, participa de algún modo del estado infantil o «prebautismal». De lo cual se sigue que la llamada ciencia objetiva, que sólo estudia relaciones entre objetos, permanece, en este sentido, «prebautismal», pues no rebasa la alienación inherente a la noción de «relación». Y esta alienación, que es de esencia «óptica» (en el sentido heideggeriano), resulta indisoluble de la «utilidad», de la tendencia a «instrumentalizar» el mundo.

No obstante, lejos de destruir la relación, la proporción la integra. Si representamos la primera por la superposición de dos signos literales o numéricos, por ejemplo, a/b , observamos que la relación no es simplemente dual, sino trina: la línea que une o separa a ambos signos no es otra cosa que el símbolo del intelecto que los contempla, en su doble función disociadora y reintegradora. La separación, reducción o disociación crea la distancia en el mundo, o, dicho en términos lógicos, amplitud o «extensión», de índole cuantitativa. En cuanto a la segunda función, integradora, retoma esta amplitud para otorgarle una propiedad nueva: en esta se-

5. *La structure absolue*, 43-48.

paración establece una jerarquía, a través de la cual trasciende aquella distancia o trascendencia y, en cierto sentido, la suprime, introduciendo así la cualidad en el mundo. La relación a/b o $a:b$ oculta, pues, otra riqueza, la cual viene dada por el hecho de que uno de los términos se coloca *sobre* el otro. ¿Qué significa esto? Que toda relación crea un sentido, una intensificación de la amplitud y añade a la extensión un suplemento de comprensión. Si digo, por ejemplo, A es mayor que B, establezco una relación entre ambos términos, pero la aproximación instaurada entre ellos agrega a la totalidad que forman un valor cualitativo que ninguno de ellos poseía antes. La relación citada oculta así la proporción «A es a B como la grandeza es a la pequeñez». ¿No pertenecerá esta segunda relación, «La grandeza es a la pequeñez» (de mayor extensión que la primera, aunque de menor comprensión) al ámbito de aquellas intuiciones abisales o «síntesis pasivas» de que habla Husserl y que son el sostén originario de toda existencia?. Lo esencial aquí es reconocer que el descubrimiento de la proporción oculta o implícita en toda relación viene a *intensificar* esta misma relación. Por eso, si la amplitud, ligada a la separación, a la reducción, era de esencia cuantitativa, la intensidad, vinculada a la integración, a la reunificación, es de índole cualitativa. La primera tiende a abrir el espacio, la segunda es indisociable de la abolición del tiempo⁶.

2. La intensidad como clausura y abolición del tiempo vivido

Para nuestro autor, la función de la visión empírica es abrir el espacio, crear la distancia. Lo propio de la visión trascendental, en cambio, es abolir el tiempo, llevándolo a su plenitud. Y es que, de un modo análogo a como las nociones de «acomodación» y «asimilación» desarrolladas por J. Piaget son indisociables, los conceptos de amplitud e intensidad no pueden concebirse separadamente.

En el ámbito de la fisiología, como también en el de la psicología, la antigua hipótesis asociacionista se inscribe en una concepción ingenua que otorga a la amplitud (artificialmente abstraída de la intensidad) un papel exclusivo. Al igual que, en psicología, la asociación de ideas presupone el juicio en lugar de constituirlo, en la fisiología de los reflejos y de las primeras adaptaciones adquiridas, el «*transfert asociativo*» no es más que un momento artificialmente abstraído y separado del acto de acomodación-asimilación, que procede por reducción de un esquema anterior e integración de elementos nuevos en este esquema, dos «*fases*» que en modo alguno cabe separar en el tiempo y entre las cuales se da una interacción recíproca. Pues, de la misma manera que no hay inducción pura, tampoco se da la acomodación pura, siempre viene dirigida por un juego de esquemas. Una vez «crea-

6. *Op. cit.*, 51-52.

do el espacio» mediante la acomodación diferenciadora, se hace necesario «llenar el tiempo» por medio de la intensificación correlativa de la asimilación⁷.

Para nuestro autor, las categorías anteriores siguen siendo válidas, *salvatis salvandis*, en el ámbito de la fenomenología, cuya primera tarea es la de prolongar la dialéctica arriba esbozada. Ahora bien, en la esfera que nos ocupa, ¿tiene la asimilación un límite absoluto? ¿Existe una intensidad pura, una intensidad infinita a través de la cual el mundo deviene absolutamente transparente para el sujeto? En otros términos, la fenomenología genética (un proyecto husserliano que Abellio considera irrenunciable), tras haber seguido la ascensión de la conciencia, ¿desemboca en una fenomenología estática a la que pertenezca con propiedad la conciencia «absoluta»? A este propósito, nuestro autor comienza por situarse respecto de la fenomenología estática de Husserl.

En fenomenología genética, las nociones de «intensidad» e «intensificación» son homólogas de las «intención» e «intencionalidad» que Husserl utiliza en su fenomenología y que toma de Brentano. Es sabido que la intencionalidad de la conciencia, es decir, su peculiaridad de ser siempre «conciencia de algo», constituye para Husserl una propiedad fundamental. Saber si lo primero es el objeto o el sujeto es, pues, una cuestión sin sentido para la fenomenología. Pero hay que ir más lejos. En efecto, decir que toda conciencia es conciencia *de algo* sin especificar este *algo* es hablar de la conciencia en general, pero no de la conciencia universal (si existe), pues ésta debe privilegiar sus objetos y, menos todavía, de la conciencia «absoluta» (caso de que exista), que desembocaría en la transparencia acabada de la Totalidad. La intencionalidad es una propiedad abstracta y, por consiguiente, no sirve para determinar la «cualidad» de una conciencia particular, su grado de avance o de conocimiento dentro de la serie indefinida de los modos del mundo que son sus correlatos.

En cambio, el poder de intensificación, no obstante su generalidad, es un poder concreto, en el sentido de que un cierto ser puede aludir a la intensidad de *tal* estado de *su* conciencia en un momento dado. Es la in-tensión de la conciencia, su tensión interna, lo que la *abre* a lo otro que ella, pero es su in-tensidad lo que la *colma*. Para hablar con más precisión, la in-tensión llama al objeto ante la conciencia; la in-tensidad lo funde en ella. Por eso el sub-momento abstracto de la intención no es el mismo que el momento concreto de la intensidad: no es lo mismo *querer* que *poder*, no basta con tener una intención para que ésta sea colmada o satisfecha. De ahí la relevancia de la noción de intensidad.

La intencionalidad husserliana sólo puede fundar, por tanto, una fenomenología en donde la conciencia es considerada al margen de todo nivel, como si se tratase de una forma independiente de sus contenidos, algo así como la conciencia del

7. *Ibid.*, 53-57.

«hombre en general». Pero el «hombre en sí», que nos plantea esta reducción «universitaria», ¿existe acaso en algún lugar? Semejante fenomenología ¿no adolece de presentarse ante todo como objeto de «enseñanza» más que de «evocación»? ¿No se ve forzada a someterse a un lenguaje lineal, «demostrativo», válido indistintamente para todos los hombres, rechazando quizá ciertos «contenidos» cuya asimilación exige unas capacidades singulares?

En la medida en que la fenomenología estática de Husserl se ocupa de describir el «Yo» individual más genérico y no el «Nosotros» universal; en la medida en que se refiere al hombre en abstracto y le atribuye, además de la conciencia «natural», una conciencia «trascendental» (la cual supone una cierta intensidad de conciencia a la que no todos los hombres tienen acceso en un momento dado), la fenomenología husserliana desemboca en un callejón sin salida. Y así lo han visto algunos comentaristas de Husserl, por ejemplo, Tran-Duc-Thao, para quien la reducción fenomenológica de la que emerge el Yo trascendental no es una simple operación lógica exigida por las condiciones de un problema teórico, sino el acceso real a un nuevo modo de existencia⁸. Lo que equivale a decir que la emergencia del Yo trascendental es un acto vivido a un cierto «nivel del ser» y, por consiguiente, no está garantizado por una simple demostración lógica o por una enseñanza puramente formal.

Considerada como demostración abstracta, la fenomenología estática de Husserl no deviene sin más comportamiento vivido. Sin embargo, esto no impide que la fenomenología trascendental última sea una fenomenología estática que relativice la temporalidad y a la que tengan acceso todos los hombres. Pero, por el momento, vivimos en el intervalo entre la fenomenología estática del principio (puramente formal) y la del fin, el límite hacia el que la primera necesariamente tiende. Entre ambas, la instancia mediadora es justamente la fenomenología genética, que no puede sino culminar en la plena «constitución» del tiempo, que supone la inversión de toda sucesión y el acceso a la visión sincrónica radical.

¿Cómo entender entonces el proceso de la intensificación? Nuestro autor insiste en que la revolución husserliana implica ante todo la superación de cualquier tipo de «conciencia posicional del mundo y no posicional de sí» (por emplear la terminología sartriana) mediante la conciencia *de* conciencia, la conciencia «trascendental». Se trata, pues, de poner en evidencia el genitivo intensificador que los filósofos suelen colocar entre paréntesis. Cuando tomo por objeto de mi conciencia no ya este jardín que veo (sin tener conciencia *de* ver), sino el acto mismo de percibir, ¿no ocurre nada en mi conciencia? Mi conocimiento del jardín, hasta ahora exterior, ¿no se interioriza de algún modo, planteando el problema genético de la conciencia como algo que toca a la esencia misma de ésta? La percepción de la

8. *Ibid.*, 58-61.

percepción altera radicalmente el estado primitivo. Y lo que realmente importa en esta alteración es que la visión concomitante que yo tengo ahora del jardín que fue mi objeto original, lejos de perderse o enturbiarse por la interposición de la percepción segunda, viene paradójicamente intensificada, se hace más presente, más cargada de realidad objetiva. ¿No se podría incluso decir que mi nueva percepción es más «espontánea»? Aquí está todo el problema de la *autopresencia* de la conciencia: la distancia «reflexiva» de la conciencia a su objeto queda abolida y una espontaneidad segunda reemplaza a la primera, de modo que la cosa se «transfigura», por así decirlo, en «sobre-cosa». Y es que la pareja conciencia-ciencia no agota por sí misma la totalidad de lo vivido. En realidad, habría que hablar de la tríada conocimiento-conciencia-ciencia: sólo así podríamos reconducir lo óntico a lo ontológico.

Por eso, lo que aquí está en juego es una intensidad de conciencia capaz de hacer patente la transfiguración en el curso de una experiencia directa y personal del fenomenólogo, una experiencia que le abre a un nuevo mundo del que la «naturaleza» nos tiene desterrados (la denominación de «natural», aplicada por Husserl al mundo cotidiano para distinguirlo del «trascendental», resulta muy pertinente, pues pone de manifiesto la dificultad de realizar semejante «conversión»). A este propósito, Abellio subraya la tesis de Thevenaz⁹, según la cual aquí es donde se percibe la distancia entre Descartes y Husserl. Mientras que, en el primero, el retorno a sí reflexivo es un simple efecto de la atención y se orienta hacia la mera toma de conciencia de sí, en el segundo la toma de conciencia viene a la vez a *retomar el mundo*. Si, para Descartes, el lugar de la apodicticidad radical es el *yo* atento que se aprehende a sí mismo como *sum*, la índole de la *épojé* husserliana es de otro orden: no sólo busca neutralizar nuestra «creencia natural» en el mundo tal como los sentidos «ingenuos» lo proponen a la ciencia, sino que, más allá de toda conciencia «residual» independiente del mundo, nos compromete profundamente con él y nos conduce a una modificación del yo y a una «transfiguración» del mundo, por más que Husserl no llegue a utilizar la palabra. De este modo, si la atención realiza la coincidencia de la conciencia consigo misma, la intención opera la coincidencia de la conciencia consigo misma y con el mundo. Y el yo deviene así una experiencia vivida que hace de la fenomenología no sólo una teoría o una simple forma gramatical, sino una praxis. Una experiencia que, por consiguiente, no está al alcance de cualquiera en cualquier momento. Observación a tener en cuenta por aquellos que, acostumbrados a enseñar y a transformar toda comprensión en lenguaje abstracto (el único accesible a todos). Pues, en la medida en que la enseñanza de la fenomenología se convierte en ocupación «universitaria», tropieza inevitablemente con un umbral infranqueable.

9. *Ibid.*, 64-65.

Para nuestro autor, la visión empírica o «natural» se mueve en el ámbito de la *entropía*, es decir, del proceso de uniformización o nivelación de los estados, que opera cuantitativamente o en *amplitud*. La visión trascendental, en cambio, es personal y específica, y pertenece a la esfera de la *gnosis*, a saber, al proceso de diferenciación y personalización de los estados, que actúa cualitativamente y se manifiesta como *intensidad*. Sólo este último modo de visión es real; por el contrario, la amplitud no es más que una proyección imaginaria y convencional de la intensidad, su reducción utilitaria, su banalización.

Toda crisis del hombre comporta una saturación de la exterioridad situada frente al hombre en modo de amplitud y su trasmutación en una interioridad nueva fundada en modo de intensidad. Así se asegura la permanencia, siempre amenazada, del Yo trascendental, a la vez que se procede, por reacción, a su intensificación. Y es a partir del «bautismo» (vid. supra, pp. 2-4) cuando la multiplicación de las relaciones, correlativa de la amplificación del número de los objetos o de los entes así como de su intensificación se hace a plena luz y asistimos conscientemente, por primera vez, a los intercambios dialécticos de la amplitud y la intensidad.

Pero es en el estadio denominado «comunidad» cuando el Yo no se limita a verse a sí mismo como sujeto y al mundo como objeto, sino que comienza a percibir el mundo como sujeto. Si todo tránsito de un modo para-mí del mundo a otro distinto es transfiguración del mundo, la «comunidad» marca en el orden de las estructuras ontológicas la transfiguración última. Entre el «bautismo» y la «comunidad» hay la misma distancia que entre la «presentificación» y la «presencia». Por eso, si en el primero el mundo no me comprendía, sino que yo me contentaba con comprender el mundo, en la segunda me comprendo y soy a la vez comprendido; si en el primero yo me veía solamente fundado, en el segundo me veo fundado y fundido.

De ahí que la «comunidad» sea indisociable de la percepción de una proporción. No en vano, en el simbolismo matemático, la proporción se representa mediante el signo = colocado entre dos relaciones: $a/b = c/d$. Un simbolismo de asombrosa riqueza, pues los dos trazos horizontales superpuestos del signo = no son sino los dos trazos que figuran en las dos relaciones. Ahora bien, en virtud de tal superposición, la lectura sucesiva de las relaciones viene reemplazada por una lectura simultánea, que indica, en primer lugar, la permanencia del existente de una relación a otra. Y, en segundo término, por el hecho de superponer un trazo a otro, la permanencia viene completada por una intensificación que, en apariencia, la contradice y que está ligada a la integración de la primera relación en la segunda.

Así, la proporción aparece¹⁰ como un mundo completo, ya que la igualdad de las dos relaciones extremas implica la permanencia de todas las relaciones interme-

10. *Ibid.*, 67-72.

diarias. Su constitución es, pues, senaria. Toda proporción comporta, en efecto, cuatro términos: dos de la relación inicial, dos de la final y un signo dual que representa al observador y que las une en ambos sentidos. Por consiguiente, el trazo dual que separa las relaciones simboliza el simple hecho de que el observador mismo es doble y pasa, en toda proporción, de un estado «natural», que es el del yo ordinario, al estado «trascendental». «Toda visión instantánea, todo cortocircuito «esférico» entre estos seis polos es lo que se llama una «intuición». La intuición aparece al yo natural como un grano indivisible de conciencia-conocimiento...»¹¹.

3. La intuición como inversión intensificadora de inversión

«Toda intuición es inversión intensificadora de inversión por mediación de uno de nuestros sentidos. De una relación final invertida respecto de una relación inicial hace, a través de una inversión, una nueva relación inicial»¹².

Si examinamos las sucesivas etapas de la génesis del yo, observaremos que, por la concepción, el germen es puesto *dentro* de la madre, en tanto que, por el nacimiento, el nuevo ser *sale* al exterior y, al mismo tiempo, se sitúa *dentro* del mundo. Así, pues, se constata una oscilación, una inversión entre lo interno y lo externo: los términos de la pareja germen/madre se comportan entre sí como lo interno y lo externo, mientras que la pareja bebé/madre supone una exteriorización o independización del primero respecto de la segunda. Por otra parte, de un estado a otro se aprecia una intensificación de los términos: la relación embrión/madre se ha transformado en esta otra: recién nacido/mundo. Se puede decir, por tanto, que la dialéctica de la pareja concepción/nacimiento es doble. Retrospectivamente aparece como inversión de sentido; prospectivamente, como confirmación e intensificación de sentido. Ahora bien, tal intensificación coloca a la nueva relación (recién nacido/mundo) en perfecta homología con la antigua (germen/madre), invirtiendo así la inversión. Lo cual viene a cerrar la estructura sobre sí misma, de manera que el nacimiento aparecerá como la inversión intensificadora de inversión respecto de la concepción.

Las dos etapas siguientes, el bautismo y la comunión confirman este modo de ver las cosas. El primero es inversión intensificadora de inversión respecto del nacimiento. En efecto, si lo contemplamos retrospectivamente, es inversión simple: mientras que por el nacimiento el recién nacido era puesto *en* o *dentro* del mundo, por el bautismo viene separado del mundo y colocado *frente a* él. Pero, al mismo tiempo, el bautismo nos sumerge en un modo más intenso de este mismo mundo,

11. *Ibid.*, 72.

12. *Ibid.*, 74.

el mundo de los *sujetos*, aunque todavía no seamos conscientes de él. Y así «toda percepción, todo acto, todo momento son a la vez salida concienical de un modo antiguo del mundo e inmersión matricial en un modo nuevo de este mismo mundo»¹³.

Para ilustrar cómo opera tal estructura, Abellio nos ofrece varios ejemplos. Uno de ellos tiene por tema la leyenda del descubrimiento de la gravitación universal hecho por Newton al observar la caída de una manzana. Vemos aquí una sucesión lineal de relaciones: en primer lugar, la de la manzana y la tierra sobre la que cae; luego, la serie de relaciones de gravitación propiamente dichas, de las cuales la primera es, por ejemplo, Luna-Tierra; la siguiente sería Tierra-Sol y, finalmente, Tierra-resto del universo. Retengamos, por el momento, las dos extremidades de esta cadena: manzana-Tierra y Tierra-universo. Entre las dos se sitúa la intuición del observador que las une: la caída de la manzana sobre la tierra es producida por fuerzas de la misma naturaleza que las que determinan el movimiento de la Tierra en el universo. Analicemos la primera relación, manzana/Tierra. Al principio, los dos términos están inmóviles el uno respecto del otro. A continuación, hay un movimiento relativo: la manzana cae sobre la tierra inmóvil. Tercer estadio: de nuevo, reposo relativo, pero un reposo *diferente*: la Tierra acoge la manzana, y ésta deja de moverse. Figuran también aquí una serie de dualidades, de relaciones: reposo/manzana, reposo/tierra, movimiento/manzana y, por último, la más abstracta, movimiento/reposo. El análisis retrospectivo se ve obligado, pues, a sumergirse en una dualidad sumamente abstracta, la más integrante de todas, una dualidad que no pertenece propiamente al ámbito de la ciencia, sino al del conocimiento. O, como diría Husserl, al de la *doxa*, es decir, de una creencia originaria que es de la índole de la *Glauben* más que del *Wissen* y que constituye el fondo último del *Lebenswelt*. La reducción que permite acceder a ella es una reducción eidética, la aprehensión de un *eidós*, de una esencia.

En la relación manzana/Tierra, la intuición pone en juego un poder de abstracción capaz de alcanzar este arquetipo sin percatarse siquiera, pues se trata de un poder integrado y porque el arquetipo no pertenece al pasado ni al futuro, sino al «eterno presente». La aprehensión de esta esencia implicada en la percepción sensorial no tiene que ver con la psicología, sino con la fenomenología. Y es la proyección de esta misma dualidad arquetípica reposo/movimiento en la segunda relación (Tierra/universo) la que va a dar sentido a esta relación.

Pero antes es preciso observar una cosa: de acuerdo con las indicaciones ingenuas de los sentidos, el arquetipo en cuestión juega en sentido inverso en ambas relaciones. En efecto, en el conjunto de ambas relaciones, la Tierra es vista en los dos casos como *inmóvil* respecto de dos movimientos, el de la manzana y el del

13. *Ibid.*, 75.

universo. En el orden «normal» de las cosas se concibe que lo pequeño se mueva respecto de lo grande, no a la inversa. Este hecho constituye un escándalo para el entendimiento, y es ese mismo escándalo el que provoca el despertar de la conciencia trascendental de conciencia. Sólo podemos *aprehender* el mundo en la medida en que, previamente, nos sentimos *sor-prendidos* por él, lo que confirma el carácter originario de nuestro poder intensificador, pero también su dependencia respecto del poder del universo.

En definitiva, el acto de intuir consiste en transformar el movimiento de la manzana con relación a la Tierra en movimiento de ésta respecto del universo, en *superar el escándalo* de una Tierra en reposo dentro de un universo en movimiento. Queda así proyectado a un nivel más elevado el modelo «normal» de intensificación típico de la primera relación, a la vez que se *invierte la inversión* incluida en la segunda relación, con lo cual la Tierra aparece en movimiento dentro de un universo en reposo, como corresponde a una proporción armoniosa. Si, para la visión «natural», había homología inversa entre las relaciones manzana/Tierra y universo/Tierra, la intuición, a través de una inversión intensificadora de inversión, ha establecido una homología directa, la única que refleja la realidad de las cosas.

Por consiguiente, podemos afirmar que la conciencia *de* conciencia nace de la estupefacción ante el mundo y la disipa. Re-crea el mundo y nos otorga la orientación justa¹⁴. Por eso la conciencia no es simplemente separativa, a la manera del «para-sí» sartriano; no sólo instauro la distancia frente al objeto, sino que, en su calidad de conciencia *de* conciencia, comporta la abolición de esa distancia y, por tanto, la comunión con el objeto.

III. SUGERENCIAS PARA UN DIÁLOGO

Sin entrar en una valoración detallada de las aportaciones de R. Abellio al análisis de la percepción y al desarrollo de la fenomenología genética, sí queremos destacar algunas direcciones en las que un diálogo resultaría enriquecedor.

Una de ellas es sin duda la diferencia entre las actitudes cartesiana y husserliana frente al tema de la conciencia. Nuestro autor hace notar cómo la distancia entre ambas se resume sobre todo en que, para Descartes, el retorno a sí reflexivo es un simple efecto de la atención, en tanto que, para el fundador de la fenomenología, la toma de conciencia de sí es indisociable del acto de re-tomar el mundo. Un punto en el que convendría insistir si es que nos proponemos entender y superar el dualismo que está en la base de buena parte del pensamiento moderno. Y es que el afán de autocercioramiento que caracteriza a la modernidad proviene

14. *Ibid.*, 77-80.

de una hipertrofia del yo casi nunca reconocida y siempre subrepticia. A fuerza de querer asegurar la propia esfera, el sujeto se ve enclaustrado en su interioridad, con las consiguientes dificultades para legitimar la realidad del mundo y para otorgar a la percepción un estatuto gnoseológico plausible.

Es verdad que muchos planteamientos decimonónicos ponen de relieve la crisis de la razón cartesiana y moderna, señalando los límites de la subjetividad. Pero, a nuestro entender, casi siempre apuntan al reconocimiento de la realidad «objetiva» como una *terra incognita* definida por oposición a aquella subjetividad que se funda o se autocerciora al margen del mundo. Con lo cual las tentativas de fundamentación de la objetividad fácilmente desembocan en un panegírico de la «irracionalidad» o de la «vida», o bien en una reivindicación de los fueros de la razón empírica, que tendría ante sí una esfera «científica» perfectamente legitimada al margen de toda consideración filosófica. En este sentido, las críticas de Husserl al psicologismo, recogidas por Abellio, posibilitan la constitución (o «reconstitución»?) de una razón integral, más allá de la hipertrofia moderna del yo, a la vez que nos presentan bajo una nueva luz los supuestos más originarios de la percepción.

Por otra parte, resulta imposible ignorar el desplazamiento «existencial» del pensar que arranca en el XIX y que ha ido confirmándose a lo largo del presente siglo. En tal sentido, el reconocimiento de la irreductibilidad del mundo al sujeto puramente cartesiano es insoslayable y plantea graves cuestiones a un pensar que, como el fenomenológico, se muestra, por definición, abierto a «las cosas mismas». Aquí, como en otros puntos, no podemos sino asentir a las observaciones de Husserl y Abellio a propósito de la inercia en que nos tiene sumidos la razón «natural». Por ejemplo, la noción de «escándalo» aducida por Abellio en orden a explicar el proceso de la percepción y el surgimiento de la intuición (una «reconstitución» del viejo tema del «asombro» como raíz del filosofar) parece especialmente pertinente.

Otra dirección en la que el diálogo resultaría interesante es la que plantea el binomio ciencia-conocimiento, en donde hay que destacar el carácter integrador de la visión abelliana: la dimensión «instrumental», «científica» del hemisferio inferior de la «estructura absoluta» es indisoluble de la emergencia de la conciencia «trascendental», es decir, la visión «empírica» es algo así como el «reverso» de la visión «trascendental» y, por consiguiente, carece de sentido concebirla aisladamente. Un punto en el que la orientación contemporánea de la «razón tecnológica» plantea desafíos a los que es difícil responder. Si el «hemisferio inferior» se ve hasta tal punto amplificado por la imparable especialización, ¿cuál debería ser su «reverso», qué debería contener el otro «platillo de la balanza», el de la visión «trascendental» para equilibrar semejante crecimiento de la «entropía»?

Otras cuestiones se plantean ya en el ámbito intra-fenomenológico y surgen a propósito de las críticas de Abellio a Husserl. ¿Se puede hablar, como hace nuestro autor, de un cierto «formalismo» husserliano? El término resulta un tanto exagera-

do, aunque algunos análisis de Husserl adolezcan de una cierta generalidad. Es lo que, a primera vista, ocurre con el concepto de intencionalidad, una propiedad abstracta que, según Abellio, habría que precisar, refiriéndola a una intensidad de conciencia particular. Pero si examinamos las cosas con más atención, observaremos que, en cada análisis fenomenológico, la intencionalidad husserliana aparece en conexión con un determinado contexto, por más que Husserl, condicionado quizá por la enorme amplitud del campo que se propone explorar, no llegue a establecer una estructura universal que dé razón de la intencionalidad. Por lo demás, se detecta en el fundador de la fenomenología una gran prudencia ante cualquier tentativa sistematizadora, así como un deseo de evitar toda confusión derivada de una presentación objetivista o cerrada del método fenomenológico.

Todo ello no invalida completamente las críticas de Abellio, pero introduce algunas matizaciones. En la medida en que Husserl pone en marcha un procedimiento que «cualquiera» (o sea, todo aquél que haya rebasado los planteamientos psicologistas) puede utilizar, el nuevo método queda liberado de adherencias doctrinarias. Y si ello le otorga una cierta indeterminación, ésta se asemeja más a la de un «arte» que a la de un «lenguaje demostrativo accesible a todos».

No obstante, las críticas de Abellio al «estatismo» husserliano resultan enriquecedoras, pues se mueven en un ámbito decisivo: allí donde el «arte» se transforma en «ciencia», entendiendo el término en el sentido muy amplio, más próximo al de «evocación» que al de «enseñanza niveladora». Ello implica aceptar un desafío en este sentido, algo que echamos de menos en buena parte de los autores pertenecientes a la escuela fenomenológica.

Por eso Abellio se centra en el análisis del proceso de «intensificación», de la tensión entre el estatismo fenomenológico «inicial» y el «final», y llega a concebir la percepción de una manera peculiar, que se concreta en el esquema esférico de la «estructura absoluta». En él, la noción de «intensidad» adquiere un papel clave, indispensable para comprender el acto de intuir.

Se trata, en definitiva, de extraer todas las consecuencias de la conciencia de conciencia, un punto en el que conviene insistir, pues, dejando a un lado la enumeración de los «umbrales» o «estadios» de la conciencia señalados por nuestro autor, lo decisivo radica en el doble movimiento de ésta, a saber, su «distanciamiento» del mundo y su «comunidad» con él. La conciencia trascendental nada tiene que ver con el «regressus in infinitum» que Sartre critica a propósito del método fenomenológico. Semejante «regressus» falsea la cuestión y nos muestra cómo el autor existencialista no llegó a comprender el genitivo intensificador presente en la conciencia *de* conciencia. En efecto, la sucesión de los «umbrales» no implica únicamente una proliferación indefinida de los mismos, a saber, un proceso de diferenciación sin fin, (semejante visión sería puramente cuantitativa), sino también una integración de la serie a través de un «paso al límite», de su intensificación

última. Por eso, aceptada la tesis abelliana de la proporción como «quantum» mínimo de comprensión trascendental o estructura básica, el problema que se plantea no es otro que el correcto encadenamiento de proporciones cada vez más amplias e integradoras que, sin dejar al margen la dimensión «instrumental» del saber, le restituyan al propio tiempo su alcance trascendental.