

NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO CIRCULAR

Eduardo Carrasco
Universidad de Chile

“Siempre mentirosa es la línea recta, susurró desdeñosamente el enano. Curva es toda verdad, el tiempo mismo es un círculo”. (Federico Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, De la visión y el enigma, 2)

1

RE En este momento, en que la modernidad pareciera mostrarse ante nuestros ojos como una realidad definida por el paso del tiempo, y tras la crítica de ésta, que quisiera presentarnos este pasado tan cercano a nosotros, como algo perfectamente comprensible y nítido, somos presa aún de ciertas modalidades de pensamiento, cuyas limitaciones parecen ya haber sido demostradas. Como ha ocurrido en todas las épocas, pareciera que también a nosotros nos es difícil conquistar los nuevos territorios abiertos por la filosofía. Y así, es cosa común leer hoy día, en artículos y libros filosóficos -que supuestamente hablan desde posiciones que pretenden haber superado la modernidad- afirmaciones que presuponen la dualidad sujeto-objeto, o la relación lineal del conocimiento, rasgos que podríamos considerar como las bases mismas del pensamiento moderno. Minuciosos tratados que intentan aclararnos los laberintos de las comunicaciones, por ejemplo, y cuyo propósito busca situarse más allá de los laberintos de la metafísica iluminista, en sus análisis continúan presos de los presupuestos mismos de ella, sin lograr dar ni siquiera un paso hacia lo que parecería verdaderamente nuevo, anunciado en la filosofía desde hace ya cerca de dos siglos. Asimismo, la filosofía del lenguaje, con su esquema lineal de agente comunicador, medio de expresión, y receptor de la comunicación, continúa atada al mismo pensamiento básico, que finalmente tiene su base de sustentación en la filosofía del sujeto.

Así, aparece como una de los esquemas de comprensión más anquilosados en nuestro sentido común, la idea leibniziana de que toda entidad es autónoma, y de que es desde esa autonomía de ser, que ella debe ser explicada y comprendida. Consecuentemente con esta idea básica, toda lógica se desarrolla a partir del primado de la relación “s es p”, es decir, a partir del pensamiento, según el cual, a un sujeto se le atribuye un predicado. Este sujeto predicable se entiende como una instancia que, en

algún sentido, sostiene por sí misma la atribución, es decir, que aunque su función no fuese más allá de esta centralidad con respecto a sus predicados, aún en este sentido formal, tendría una cierta consistencia autónoma.

Pero si el sujeto, en su ser propio, no es “intervenido”, por decirlo así, por algo que no sea él mismo, es inútil afirmar que se haya dejado atrás el substancialismo, pues siempre la relación entre lo atribuido, y aquello que sostiene la atribución, será la de un “algo” con autonomía de ser, frente al cual, lo atribuido será exterior. En todo “s es p” hay establecida en el fondo, una relación de un algo con otro algo, siendo además, esta relación, unidireccional, pues se dirige desde el algo que es “s”, al algo que es “p”, o al revés, desde el algo que es “p”, hacia el algo que es “s”. Esta linealidad y esta mutua exterioridad entre los dos momentos, obliga también a pensar toda relación entre ambos como exterior, pues ellos, en cuanto entidades independientes, no están imbricados el uno en el otro, hasta el punto de alterar sus autonomías respectivas. Por consiguiente, si no somos capaces de detectar, por lo menos una forma en que desaparezca esta exterioridad, no podremos asegurar que estemos verdaderamente superando el carácter monádico del sujeto.

Esta filosofía, que a su vez concibe al hombre como sujeto en un sentido eminente, tiene su base de sustentación en la concepción de este último como un “algo”, frente al cual aparecen otros “alcos”, que serían las cosas o los objetos. Ambas entidades pueden comprenderse con una especificidad, pero en definitiva, aunque se piense el sujeto como una entidad de esencia diferente, y hasta contradictoria con respecto al objeto, uno y otro siempre son considerados ontológicamente como “alcos”, como entes substanciales o monádicos. Aun en aquellos casos en que aparece un franco rechazo al substancialismo y se intenta concebir el ser del sujeto en forma radicalmente opuesta a la del objeto -como sucede por ejemplo, en la filosofía de J. P. Sartre- subsiste el fantasma del cosismo en la propuesta de una absolutización de la subjetividad. Aunque se entienda el sujeto (para sí) como una nada frente al en sí, si esta nada es la única realidad absoluta, su propia absolutez delata una consistencia que difícilmente podría pasar como una verdadera disolución de la filosofía del sujeto. Por eso la filosofía de Sartre, definida por él mismo como un intento de restablecer el carácter absoluto de la subjetividad, debiéramos entenderla más que nada, como una reposición del cartesianismo, en la cual en definitiva volvemos a encontrar el mismo dualismo de base que caracterizaba a la filosofía de Descartes*.

Así, todo parece señalar que no hay coherencia entre el propósito de superar la

* “Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert l’être du connaissant et rencontré l’absolu, cet absolu même que les rationalistes du XVII^e siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance”. *L’être et le néant*, Introduction, III, *Le cogito préréflexif et l’être du percipere*.

modernidad, y la realidad del pensamiento que inconscientemente se apega a ella, incluso en contra de la voluntad de quienes pretenden superarla. Con una mano se restablece, lo que con la otra se quisiera destruir. Reconociendo una exigencia, no se puede llegar a cumplirla, porque involuntariamente se continúa atado al pensamiento que tendría que ser superado.

Pero los filósofos críticos de la modernidad, parecieran estar de acuerdo hoy en día, en que la piedra de toque de todo verdadero traslado hacia un pensamiento nuevo, está en la salida del substantialismo y en la superación de la duplicidad ontológica, característica de toda filosofía de la subjetividad.

Sin embargo, cuando se trata de pensar la forma concreta en que debería tener lugar este cambio, no se logra atravesar hacia un pensamiento radicalmente nuevo, que supere las limitaciones denunciadas del pensamiento anterior. Este traslado creemos que se realiza, desde el momento en que abandonamos el modo común del esquema lineal del conocimiento, y pasamos a pensar en la forma circular de la síntesis, o de la verdadera unidad entre lo humano y su otro. Es esta síntesis primaria, la que por su parte nos permite fundar de nueva manera toda relación expresada en los juicios. De este modo, una nueva visión del sujeto humano nos aclara el nuevo sentido que podría tener desde ahora la cópula “es” en toda predicación.

2

Por “pensamiento circular” debemos entender el pensamiento que incluye dentro de sí a lo pensado, en el mismo momento en que él mismo es incluido dentro de esto pensado, o si se quiere, al pensamiento que se incluye dentro de lo pensado, en el mismo momento en que lo piensa. La circularidad está en esta propiedad de ser sí mismo, al mismo tiempo que se es otro que sí mismo, de ser propiamente sí, al mismo tiempo que se es convocado por lo otro que sí, a ser sí mismo. Para que exista circularidad tiene que pensarse lo otro, como formando parte de la esencia de lo mismo; y a la inversa, lo mismo como formando parte de la esencia de lo otro. No hay dos polos exteriores, el uno con respecto al otro: hay una unidad de ambos, de la cual ambos forman parte interna, confundándose y repeliéndose, en el mismo acto y en el mismo momento.

Esto implica necesariamente que este pensamiento no puede entender la relación sujeto y predicado del mismo modo como se la ha entendido tradicionalmente, es decir, como una pertenencia exterior, que no afecta al ser de los elementos que entran en la relación, pues se trata aquí de una relación de ser, en la cual lo atribuido, “es” aquello a lo cual esto se atribuye. La “pertenencia” entendida de esta manera insuficiente, en efecto, conserva la diferencia entre lo poseído y el que posee. La “pertenencia” aparece como la posesión de un predicado, por parte de un sujeto, como la entrada

de algo en el ámbito del dominio del que posee, pero no como la verdadera asimilación de lo primero en lo segundo. Pero si este “es”, en el que se expresa la predicación, debe ser comprendido como la expresión lingüística de una verdadera relación de ser, quiere decir que hay una síntesis, una reciprocidad en la pertenencia, de la cual, el esquema sujeto-objeto tradicional no da cuenta. Dentro de este esquema, el sujeto sólo tiene sentido en la medida en que no sea el objeto, que sea únicamente un sí mismo, o a la inversa, en la medida en que el objeto sea solamente objeto, es decir, un no sujeto, un otro. La relación de “pertenencia” entendida de este modo, ubica a ambos en un nivel distinto, y por ello marca el acento en la diferencia y no en la unidad.

Lo cual significa que si queremos comprender verdaderamente lo que puede ser una verdadera pertenencia, vale decir, una relación de asimilación entre los elementos que entran en juego, debemos intentar ir más allá del esquema tradicional del juicio.

Así, podemos afirmar, que la predicación puede entenderse como pertenencia, siempre que esta última nos aparezca como una verdadera relación de ser, y no solamente como toma de posesión exterior de un objeto por parte de un sujeto. Así entendida, ella expresa una síntesis de elementos diferentes, e incluso opuestos.

Es por tanto, la contradicción y no la identidad lo que debe entenderse como base de la unidad expresada en todo juicio.

Unidad de la diferencia, que reúne en una síntesis lo que es contradictorio, y no unidad que relaciona desde fuera elementos que siempre han de quedar como exteriores el uno al otro. Unidad en la que se disuelve la alteridad de cada uno de los elementos que entran en relación, pero de tal modo que esta disolución precisa simultáneamente de la afirmación de cada uno de ellos.

Esta exigencia de una nueva comprensión de la relación del sujeto y el objeto en el pensamiento, en la cual ambos se diluyen en una sola unidad, ha sido cumplido en forma nítida por Schelling, desde los comienzos de su filosofía, y tiene una expresión que podría valer como una resuelta crítica al pensamiento cartesiano, en los “Aforismos para introducir a la filosofía de la naturaleza” de 1805. Allí, en la letra b), “De la razón como conocimiento del absoluto” (pag. 148 de los “Werke”, VII), en los aforismos 42, hasta 54, se afirman cosas como las siguientes:

“42. No somos nosotros, ni usted, ni yo, quienes tenemos un saber de Dios. Pues la razón, en la medida en que ella afirma a Dios, no puede afirmar *ninguna otra cosa*, y así ella se anula al mismo tiempo, en tanto que particularidad *exterior a Dios*.” (las traducciones de esta obra son nuestras).

Esto quiere decir, que la razón, en el momento que afirma a Dios, sólo puede afirmarse

a sí misma como particularidad dentro de Dios, y por consiguiente, como particularidad que no puede entenderse a sí misma como ser absoluto, o entidad aparte.

Lo cual obliga a pensar racionalmente al individuo como una realidad que se inscribe en otra mayor, y no como el hecho absoluto que el cogito quisiera hacernos reconocer. De este modo, la existencia misma de la razón que piensa a Dios, viene a valer como una suerte de refutación de la absolutez del individuo absoluto. O, para ser más preciso, si en algún sentido puede afirmarse alguna absolutez en el sujeto, esta no proviene de él mismo, no es algo que exista en él como propiedad suya, sino algo que le viene dado por su propia inclusión en lo absoluto.

Esto mismo se aclara más aún en el aforismo 43: “En verdad, no hay en si en ninguna parte, ni sujeto, ni yo, por consiguiente, tampoco objeto y no yo, sino sólo Una cosa, Dios y el todo, y si no, nada. Por consiguiente, si en alguna parte hay un saber y un ser sabido, lo que es en éste o en aquél, no ha de ser sin embargo jamás, sino lo Uno como Uno, es decir, Dios”.

El sujeto que se pone a sí mismo como un algo independiente es una mera ilusión, frente a la verdadera realidad de lo Uno. La dualidad de sujeto y objeto se diluye frente a la unidad de todo, que aquí está concebida como sinónimo de Dios. Lo Uno es aquello en lo que se recoge cada ente particular, precisamente en cuanto es. Por eso la subjetividad concebida unilateralmente es tan falsa como la objetividad. Sólo en la síntesis de ambas, vale decir, en lo que reúne a cada ente en lo Uno, pueden darse estas particularidades. Es ésta la razón por la cual debemos comprender la filosofía de Schelling como un primer paso en la crítica de la esencia subjetivista de la modernidad.

La crítica a Descartes adquiere un carácter más preciso en el fragmento 44: “El yo pienso, yo soy, desde Descartes, es el error fundamental en todo conocimiento; el pensamiento no es mi pensamiento, el ser no es mi ser, pues nada es sino de Dios y del Todo”.

Ahora bien, podría pensarse que en esta idea se disuelve todo en lo uno, y la particularidad pierde completamente su densidad propia de ser. Pero esto sería equivocado. En realidad lo que busca afirmar Schelling es la realidad de la síntesis, es decir, la afirmación unitaria de lo particular y lo absoluto. Si hay absolutez en lo particular, como lo revela el cogito, ello no se debe a una propiedad del sujeto mismo, sino a la presencia en él de algo que lo depasa. Así, la razón no es una propiedad del sujeto, sino la presencia en éste de la realidad divina. No hay absolutez sino de Dios. Por consiguiente, si la razón es posible, es porque la unidad del individuo con Dios (lo Uno) es también un hecho. Así, la existencia misma de la razón, en cuanto puesta en ejecución de la unidad con Dios, es ya la presencia divina en lo humano. Por eso, en la propia esencia del sujeto está su rebasamiento. Lo subjetivo es inmediatamente objetivo, y, a la inversa, lo objetivo es inmediatamente subjetivo. En ninguno de ellos

la unilateralidad es posible, ambos son entidades correlativas, unidad de contrarios. Por eso, no es posible atribuirle a ninguna de estas partes, una substancialidad o una absolutez autónoma de ningún tipo. Solo en lo Uno, es decir, en la unidad de ambas, puede hablarse verdaderamente de ser. Por eso Schelling puede decir más adelante, en el párrafo 48: “La razón tampoco es una afirmación de lo Uno que se situaría ella misma fuera de lo Uno, sino un saber de Dios en Dios”. La razón es el poder de unidad, por medio del cual, el hombre piensa la unidad al mismo tiempo que la unidad se piensa a través del hombre; ella es el lugar donde se realiza la síntesis entre el hombre y Dios, el punto en que ambos son lo mismo siendo diferentes. De ahí que el juicio, que expresa en multiplicidad de formas, la diversidad de esta síntesis, no sea otra cosa que manifestación de esta unidad de contrarios.

Esta misma propiedad de la circularidad ha quedado señalada por Heidegger en “Ser y Tiempo”, y es una de las ideas fundamentales de esta obra. Y sin embargo, sorprendentemente, esta idea no ha sido puesta de relieve por los comentaristas del pensador de Friburgo, quienes, por lo general, han privilegiado otros aportes del gran filósofo, sin reparar en que, sin la afirmación de la circularidad, todo el edificio de la ontología fundamental caería por el suelo. Por supuesto, en Heidegger la circularidad no está establecida dentro de un esquema teológico.

Su esfuerzo es por transformar lo que la filosofía cristiana ha ganado en la comprensión del ser, en un pensamiento laico. De ahí que la síntesis sujeto-Dios de Shelling se transforme ahora en síntesis entre el ser y el ahí, es decir, en Da-sein, en ser-ahí.

El hombre sólo puede ser nombrado propiamente como síntesis, como unidad de ser y ahí, porque en su entidad consiste en ser un ente rebasado por el ser. No hay en él, como en el concepto de “sujeto”, una entidad independiente o autónoma, por decirlo así, con respecto al ser. Por eso este ente, tiene que ser definido a partir de su existencia, que es lo que expresa directamente que su esencia radica en su “relación” con el ser. Todo lo cual, en la medida en que ahora, en el terreno específico de la propia filosofía surge la comprensión de esta unidad, significa una superación real y definitiva del sustancialismo y del monadismo del sujeto. Heidegger mismo afirma claramente las limitaciones del cogito, y la necesidad de tomar como punto de partida el Dasein, en las actas del Seminario de Zähringen: “...no se puede romper la esfera de la conciencia si se parte del ego cogito: pues el ego cogito (igual que la mónada de Leibniz), constitutivamente no tiene ventanas por las cuales algo pueda entrar y salir. El ego cogito es así una caja. La idea de salir de esta caja es en si misma contradictoria. Es por lo cual es preciso partir de otra cosa que del cogito”.

Desde un punto de vista metodológico, esta unidad de base que toma cuerpo a partir del carácter ex-tático del Dasein, tiene un importante resultado, pues es lo que posibilita la superación de los problemas que podría traer consigo la exigencia de

fundamentar la filosofía en forma independiente. A partir del Dasein, esta última queda inmediatamente fundada. Heidegger, al caracterizar la pregunta que interroga por el ser, dice lo siguiente: “Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach ihm gefragt ist - vom Sein”. (“El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él - por el ser”). Esto quiere decir, que el preguntar no es un cuestionamiento que brote sin más del puro ámbito humano, que de pronto requiera una respuesta, y se abra hacia lo que podría colmar su vacío, sino que este preguntar mismo, en su fondo, es ya una determinación que brota de aquello por lo cual la pregunta inquiere, esto es, por el ser. Para que exista una pregunta por el ser, el ser debe ya estar constituyendo la pregunta misma, requiriéndola, exigiéndola. De ahí que podamos afirmar que la pregunta por el ser es ya una modalidad de “presencia” del ser, que en este caso se ha manifestado como requerimiento. Pero además, este mismo requerimiento no es más que una de las diferentes formas posibles -tal vez, la más radical de ellas- de manifestarse concretamente la esencia rebasada del Dasein.

La circularidad está en el hecho que para que exista una pregunta por el ser, éste tiene ya que estar constituyendo la esencia de la pregunta misma. Por consiguiente, lejos de ser la pregunta una pura ausencia de un ser objetivo que no está, y por el cual se siente la necesidad de que se haga presente, ella es ya un forma de “presencia” de este ser, sin la cual la pregunta misma carecería de sentido. Esta “presencia”, por supuesto, no puede consistir en la presencia positiva de un algo que muestra su ausencia, sino en una presencia negativa, una falta íntima, que por su propia esencia de falta, manifiesta en esencia, a lo faltado. Así, la pregunta es, a la vez, tanto la pregunta del hombre que inquiere por algo ausente, como la pregunta del ser, que se hace “presente” en el hombre como ausencia, para que éste lo busque. Lo humano y lo no humano se pertenecen mutuamente, posibilitando, el uno al otro, la manifestación de sus esencias respectivas.

Y esto es así, porque el fenómeno mismo del preguntar nace de un rebasamiento del sujeto; es, por decirlo así, la manifestación de sus propios límites, y la puesta en evidencia de la presencia de la otrosidad que lo requiere desde “fuera” de estos límites. Sin este rebasamiento, ninguna pregunta sería posible, y menos aún la pregunta por el ser, pues el sujeto aparecería como una unidad cerrada en sí. Esta unidad sin huecos, no podría dar lugar jamás, ni siquiera como algo imaginado, a la revelación de una ausencia. Lo cual señala hacia una “positividad” en la ausencia, es decir, hacia un ser eficaz de la ausencia, experimentable en nosotros mismos, y que una vez detectado en su plenitud de realidad, emerge como pregunta. La pregunta es, entonces, una expresión de circularidad, en la cual aparece, en una síntesis, lo vivido por el sujeto como faltante en él, y aquello que aparece como faltante, como no estando allí, pero como

requerido. La pregunta presupone la unidad sujeto-objeto, la abolición de sus autonomías respectivas, y es inútil tratar de explicarla en el puro ámbito de la subjetividad. Esta unidad que aquí se manifiesta, es lo que garantiza la unidad encontrada posteriormente entre el ser y el ahí, que es la base para la nueva comprensión de lo humano: Dasein.

En este sentido, podríamos afirmar, que la filosofía siempre presupone un vínculo con aquello hacia lo cual ella se dirige, vínculo que sólo podemos entender como una ausencia, pues la filosofía misma aparece como testimonio de esta ausencia. Es lo que probablemente se quiso mostrar con la palabra griega "filosofía", que ya Sócrates interpretó como una forma de desposesión, de no saber, de retrotrarse el hombre hacia sus propios límites. Esta forma de comprender la filosofía es lo que obliga a diferenciarla de la sofística, que aparece como una suerte de soberbia, de hybris, de desmesura. La famosa consigna de Apolo, "conócete a ti mismo", debe comprenderse precisamente en este sentido de aprender cada cual a vivir en la piedad, a no sobrepasar lo que le está asignado por el orden del ser (los dioses, el destino, la Moira), a no pretender transgredir los propios límites. La filosofía resulta ser entonces la manifestación de la trascendencia misma, una suerte de revelación de lo otro, que se hace presente justamente como otro, como reducto de lo indomable, de lo no reductible a la medida humana, en el momento mismo en que el hombre reconoce sus propios límites. Así, la sola existencia de la filosofía, desde su presentación más antigua, se presenta como una refutación de la subjetividad, y no como afirmación de ella, como ha pretendido entenderla Sartre.

Este carácter de la filosofía, es lo que ha querido definir Heidegger en su conferencia, "Was ist das - die Philosophie?", publicada en 1956 (Günter Neske, Pfullingen, Alemania). Allí se avanza una definición de filosofía en la que encontramos las dos ideas básicas, contenidas en lo que hemos denominado "circularidad", la idea de síntesis, entendida como correspondencia ("Entsprechung", "correspondance" (en francés en el texto)), armonía, y la idea de rebasamiento, entendida como vocación, o llamado que viene desde el ser del ente, es decir, como apelación a la que se responde y no como construcción, o concepción teórica de un sujeto pensante. La filosofía viene a ser "la correspondencia, que asumida propiamente y despleándose, habla según (desde) el llamado del ser del ente", es decir, un lenguaje de la síntesis, que es tanto del que sostiene la respuesta (co-rresponder), como de aquello que la solicita (el ser).

Pero será el final de su "camino de pensamiento" donde esta circularidad pasará a tener una mayor importancia, ubicándose en el centro mismo de su nueva posición, bajo la denominación de "pensamiento tautológico". Este "pensamiento tautológico" es la extrema posición alcanzada por Heidegger en su intento de descripción fenomenológica de lo inaparente. Este pensamiento debemos com-

prenderlo como una suerte de “vuelta a Parménides”, en quien por primera vez se manifiesta la esencia del ser mismo como circular. (Ver el protocolo del “Seminario de Zähringen” de 1973, publicado en traducción francesa en *Questions IV*, Gallimard, París, 1976).

Pero como lo decíamos al comienzo, todo esto presupone a su vez un cambio en lo que se ha entendido tradicionalmente como “conocimiento”, relación que ha aparecido siempre como fundamento de todo otro vínculo entre el hombre y su otro. Esto último es lo que ha llevado a Sartre a hacer la crítica de este “primado del conocimiento”, difícilmente superable si se parte de la conciencia como realidad absoluta. El “conocimiento”, en efecto, ha sido interpretado como una relación de identidad entre un sujeto y un objeto, identidad que podríamos expresar como una relación lineal, que va desde un sujeto que se posee a sí mismo, hacia un objeto externo, que será poseído por el sujeto. Este objeto deberá ser sometido a la medida del sujeto, forzado a entrar en el ámbito de la subjetividad. El propio Heidegger, partiendo de las descripciones de N. Hartmann, describe irónicamente y en forma detallada, la manera como el sentido común ha entendido este sometimiento, y las dificultades ontológicas que esta comprensión lleva consigo: el no poder entenderse “como salga este sujeto cognoscente de su “esfera” interior, para entrar en otra “ajena y exterior”, cómo pueda el conocimiento tener un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto, sin necesidad de correr el riesgo de saltar a otra esfera. Pero en medio de todas estas variaciones sobre el mismo punto de partida, falta totalmente la cuestión de la forma de ser de este sujeto cognoscente...” (Ser y tiempo, parágrafo 13). Su conceptualización posterior del “ser en el mundo”, que dará respuesta al problema señalado, se constituirá en un intento radical de crítica a la filosofía del sujeto, y de comprensión del conocimiento a partir de la circularidad que se expresa en la palabra: ser-ahí (ser-en-el mundo), es decir, como fenómeno fundado y no fundante. De este modo el “conocimiento”, aparecerá como una relación de subordinación del objeto, surgido teniendo como base de sustentación, la relación de ser original del ser ahí con el mundo. Dicha relación de posesión presupone entonces una relación de síntesis anterior, que constituye el ser mismo del Ser ahí, que es la base ontológica de lo que nosotros hemos denominado, “circularidad”. Ahora bien, es esta circularidad la que funda al conocimiento, pero no solamente a él, sino también toda verdadera predicación. La palabra “es” no expresa una simple relación formal o exterior a cada uno de los momentos que ella relaciona, sino una síntesis o unidad que necesariamente debemos comprender como diferenciación y unidad a la vez. La más simple predicación, como por ejemplo, “la casa es blanca”, expresa que lo que llamamos “sujeto” y lo que llamamos “predicado” son entidades diferentes que se copertenenen, es decir, que son dos, siendo a la vez uno solo.

Esta unidad en la diferencia es lo que nosotros llamamos “síntesis”. Pero si toda predicación es síntesis, quiere decir que la cópula no expresa una relación lineal que vaya del sujeto al predicado, sino una circularidad que reenvía sin parar del uno al otro, siendo siempre lo que une, más determinante que lo reunido.

3

Pero la modalidad imperante de interpretación del fenómeno del conocimiento, que a su vez, funda casi todas las demás relaciones entre hombre y mundo, no tiene nada que ver con la circularidad. Esto significa, que mientras la filosofía ha dado decisivos pasos hacia esta nueva modalidad de pensamiento, el sentido común, y las formas usuales de comprensión de lo humano, siguen atadas al esquema cartesiano. Un ejemplo de pensamiento lineal, que opera en nuestro mundo, es la publicidad televisiva y una somera determinación de su proceder podrá arrojarnos luces sobre nuestro intento de comprender sus limitaciones.

Para comenzar, digamos que en ella tenemos operando el siguiente esquema de relaciones: en primer lugar, un agente (sujeto) que configura un mensaje, en el que se pretende controlar todos los posibles significados. Con el objeto de poder manipular todos los factores que entran en juego en la emisión del mensaje, generalmente se reemplaza a dicho agente real por uno “construido” (se escoge a quien lo dice minuciosamente, tomando en consideración el carácter de su voz, su apariencia física, su vestimenta, sus palabras, el encuadre de su imagen, el fondo sobre el que habla, los colores, a quién le habla, etc.). En segundo lugar, está el mensaje mismo (los contenidos, las palabras utilizadas para expresarlo, la relación significativa que tienen estas palabras con el medio hacia el cual van dirigidas. Por ejemplo, si el receptor es el público juvenil, se utilizarán palabras que están en uso en ese medio, si se trata de gente mayor se hará de otra manera, etc.). En tercer lugar, está el receptor, el cual también es definido con la misma minuciosidad que los elementos de análisis anteriores. La publicidad no se dirige jamás a la universalidad humana, tiene siempre un receptor perfectamente definido, del cual se pretende conocer muy exactamente como recibirá el mensaje: la dueña de casa, los jóvenes deportistas, el hombre maduro, la mujer de edad media, etc. Es decir, hay un agente emisor que tiene un mensaje exactamente definido que comunicar, unos medios o instrumentos de esta emisión, que también se pretenden someter a un control preciso, y un receptor, que a su vez, también es perfectamente delimitado.

Lo que importa en este esquema es que la linealidad está dada por el factor que desencadena el proceso, el agente (sujeto), y por la pasividad del receptor (objeto), o más precisamente, por su reactividad en el sentido esperado. El propósito de controlar el tránsito de la información a través de los medios, es lo que muestra más claramente

que el movimiento va predominantemente en un solo sentido, desde el agente, hacia el receptor. Por otra parte, ambos factores, en la definición operativa que funda toda la actividad, han sido considerados aislados de la complejidad en que existen. Sin este aislamiento, que es el procedimiento mismo de la definición, no podría llegarse a ninguna claridad sobre ellos, porque siempre habría otros factores que agregar a la consideración. La definición consiste precisamente en precisar esta forma ideal de cada uno de ellos: en un reclame de detergente por ejemplo, el técnico que con voz especializada celebra las virtudes del producto, representa el paradigma de su especie, y lo mismo la señora dueña de casa, de clase media, no exageradamente hermosa para no producir demasiada distancia con respecto a la clienta, que lo escucha asombrada.

Pero lo que no tiene en cuenta el que realiza la publicidad, es que a su vez, el conjunto del proceso es "síntoma" de otros procesos que también están sucediendo, los cuales escapan completamente a su control. Por ejemplo, el mismo propósito de pretender controlar el paso de la información, presupone que ese control pueda existir y que la decisión que se busca de parte del receptor, a través del proceso de publicidad, será exitosa. Pero es un hecho que las decisiones del receptor están intervenidas por una infinidad de otros factores, que por su propia complejidad, no podrán jamás ser considerados exhaustivamente en la acción. Por ejemplo, la presencia en el mercado, de la publicidad de la competencia, las alteraciones que pueden provenir de fenómenos históricos, de cambios sociológicos, de determinantes económicas, factores climatológicos, físicos, etc., que están ocurriendo en ese mismo momento y de los cuales, mientras ocurre el proceso, aunque en parte hayan sido tomados en cuenta, con respecto al recuento total que debiera hacerse de ellos, el agente y el receptor tienen que considerarse aislados.

Todo lo cual genera una extraña duplicidad en el pensamiento mismo de todo el sistema: el agente, en cuanto agente, está obligado a pensar en la unilateralidad de su punto de vista, es decir, en la linealidad de la pretendida acción que se busca llevar a cabo: para lograr tal objetivo, empleo tales instrumentos. Pero su acción se realiza en un medio en que hay múltiples otros factores que interactúan entre sí, dando lugar a una complicada red de relaciones que ni siquiera el computador más potente podría ser capaz de controlar: con lo cual, la eficacia de su acción resulta siempre, necesariamente incierta.

Es la razón por la cual las predicciones, que han sido base de sustentación del proceso, siempre pueden fallar, la campaña puede no tener los resultados esperados, las cualidades que se espera que el cliente reconozca en el producto, finalmente pueden no interesarle, el aumento de las ventas puede no tener lugar, etc.

Así, la publicidad trabaja con un pensamiento que no es el de la realidad de su acción; por así decirlo, trabaja con un pensamiento obligado por su praxis, pero cuyas limitaciones están apareciendo constantemente en esa misma praxis. Es lo que nos

permitiría afirmar que en esta duplicidad, constantemente se está originando una falsa conciencia, o más precisamente, una “ideología”, consistente en la unilateralidad y linealidad de la teoría que sirve de fundamentación a tales prácticas, y en el aislamiento de los factores que entran en juego en ellas.

Paradójicamente, para que la publicidad pueda imaginar su propia eficacia, tiene que pensar de un modo esquemático la realidad hacia la que se dirige su acción. De otra manera, considerando únicamente que existen todos los factores que intervienen en su acción, sin siquiera llegar a pensar en determinarlos o en hacer un recuento de ellos, ella no podría operar, se inmovilizaría, se estancaría, ya no sabría que hacer, y tendría que renunciar a su objetivo.

Este rebasamiento, que denuncia una limitación, es lo que indica hacia un suprapensamiento o hacia un pensamiento que la propia publicidad no es capaz de tener. Hay una realidad más amplia y más compleja que aquella que está definida en su praxis.

Por eso también hay un pensamiento más amplio, que aquél de que ella es capaz. Desde este suprapensamiento sería uno capaz de pensar todo el proceso en su unidad, o todo el proceso en el conjunto de unidades a las que pertenece. Pero a su vez, para entrar en este ámbito superior, es necesario renunciar a la lógica anterior, que es la lógica de la acción, o como se puede comprender, la lógica de la linealidad, el pensamiento técnico.

En efecto, esta consiste en atribuirle a lo que llamamos “sujeto” una modalidad de entidad en la que éste aparece como agente, como entidad que actúa desde sí, falseándose de este modo la verdadera relación de simultánea identidad y de diferencia que éste tiene, con todo aquello que le pertenece y con todo aquello a lo que él mismo pertenece.

De este modo, nos encontramos con una importante conclusión: la praxis de la publicidad supone un esquema adecuado a la actividad que realiza, pero no adecuado a la realidad en que ésta opera. Una adecuación o acercamiento a la verdad de toda la operación, exige por su parte, el abandono de este esquema técnico, para entrar en otro tipo de pensamiento, pero que no serviría para lograr el objetivo de la publicidad. Así, dos formas de pensamiento se oponen: uno que es exigido por la praxis, y otro que es exigido por la verdadera comprensión de esa praxis. Esto nos permite comprender, de que manera toda linealidad conlleva necesariamente una desviación ideológica, una comprensión insuficiente, y una unilateralidad. Pero por otra parte, también, no podemos menos que afirmar, que toda verdadera comprensión de la totalidad del proceso está obligada a renunciar a la acción, en la medida en que ésta presupone siempre un sujeto en plan de dominio de un objeto.

El intento de control total del proceso de información es un síntoma de un pensamiento que aísla dicho proceso del conjunto infinito de factores que intervienen

en él, es un modo de pensamiento que no piensa desde la totalidad en la cual este fenómeno se da, sino en la pura contingencia de lo que se ha propuesto. Así, el que esté metido en este proceso, para comprender su praxis, ha renunciado desde ya, a la visión total o completa de su propia realidad. Esta totalidad sólo puede ser percibida a partir del pensamiento circular relativo a su praxis.

Este es capaz de ver el proceso en su totalidad, pero tiene que renunciar a la operatividad: el intento de controlar la información sólo tiene sentido dentro de un esquema en el cual el agente y receptor son sujetos, es decir, unidades aisladas de la totalidad. Desde el momento en que tengo en cuenta esta totalidad, comienzan a aparecer los otros aspectos del fenómeno: por ejemplo, que esta definición de las entidades como sujetos proviene de un determinado modo de concebir al ser humano. Que este modo está fundado en la filosofía moderna (Descartes) y que está dentro de un intento antropomorfista de dominio que corresponde a lo predominante en nuestra época. Que esta dirección está determinada por la lógica general del proceso y que no puede ser modificada, etc.

La publicidad aparece entonces, como una modalidad histórica específica de relación con el lenguaje, como una modalidad determinada de relacionarse con los significados y con la información, y como una modalidad del intento general de dominio del sujeto sobre su mundo. Así, podemos afirmar que no podría haber publicidad ni premoderna, ni postmoderna, porque la publicidad misma tiene como presupuesto esencial la modernidad.

Por otra parte, esta última se nos presenta como una modalidad de pensamiento analítico, en el que se aíslan los elementos que conforman la acción, y se comprenden en relaciones de dirección lineal y no total, y de identidad y no contradicción. Podría afirmarse que esta modalidad de pensamiento moderno tiene como modelo la comprensión analítica de la acción humana y no la comprensión de la relación de unidad y totalidad de la realidad en la que esta acción se desenvuelve. Lo cual viene a reafirmar la convicción de que lo más propio de la modernidad es su tendencia antropocéntrica y su incapacidad de pensar desde las pertenencias en las que necesariamente existe lo humano, las cuales, por supuesto, no son, ni pueden ser humanas.

4

El pensamiento circular piensa todo proceso dentro de un “proceso” mayor al que pertenece: en su modalidad concreta, a la acción humana a partir de sus determinantes, que a su vez, ella misma determina, y en su modalidad filosófica, la historia humana dentro de lo que Heidegger ha denominado “la historia del ser”, relación que también expresa una circularidad. En el primer sentido toda realidad posee un ámbito más amplio al que pertenece y que a su vez, a ella le pertenece; en el segundo sentido, lo

que pasa a nivel de lo humano, debe ser pensado “dentro” de “lo que pasa” a nivel del ser. La historia humana pertenece a la historia del ser, en cuanto en ella se determina lo que es, en su “qué es” y en su “cómo es”. De este modo en lo humano hay siempre algo que rebasa su ámbito propio interno por decirlo así, puesto que en ello se juega la entidad de todo y la entrada en la entidad del ser mismo. Hombre y ser son lo mismo de la más abisal diferencia, pues es como “humana” que la verdad del ser adviene, y es como “verdad del ser mismo” como lo humano realiza su esencia.

Por supuesto, estas inclusiones de pertenencia no deben ser entendidas como simples relaciones lógicas entre lo particular y lo universal. No se trata en ellas de concebir la universalidad dentro de la cual está subsumido lo concreto. Estas categorías no sirven aquí, porque justamente ellas están pensadas desde la linealidad y unidireccionalidad del pensamiento no circular.

Aquí, por el contrario, toda relación es bidireccional y circular; por consiguiente, ella debe ser pensada en términos de síntesis. Por ejemplo, las relaciones del hombre con la tierra, no son concebibles en términos de universalidad, particularidad.

El hombre no es lo particular frente a la tierra que sería lo universal. La relación entre ambas realidades debe concebirse así: el hombre es terrenal, así como la tierra es humana. La tierra contiene al hombre en su seno, pero a su vez el hombre, revela con su acción la esencia de la tierra. Ninguno de los elementos que entran en la relación es ajeno al otro, ninguno es exterior al otro; ambos son diferentes, sin dejar de ser lo mismo. Por eso puede decirse lo siguiente:

El surco es tierra.

Las semillas son tierra.

El campesino es tierra.

La siembra es tierra sembrándose a sí misma.

Digamos entonces que las pertenencias más inmediatas están precedidas por la serie de inclusiones que van, desde círculos más estrechos, hasta círculos más amplios. Pero además, que la propia pertenencia, en cualquiera de sus modalidades, es siempre circular, es decir, es una relación que va en los dos sentidos simultáneamente, pertenece a lo que le pertenece, causa lo que la causa, modifica lo que la modifica, piensa lo que la piensa, hace ser lo que la hace ser, determina lo que la determina, etc. Además, aunque estas inclusiones se muevan todas dentro de las relaciones entitativas, ellas presuponen igualmente que todo deberá incluirse finalmente en la historia del ser, que es el ámbito desde el cual todo alcanzará su verdadera comprensión. Es la razón por la cual, la palabra “comprender” tiene también el sentido de “incluir”, es decir, el de mostrar de que manera lo comprendido pertenece a una realidad más amplia, que lo incluye y a su vez, le pertenece. Por ejemplo, como creemos haberlo mostrado, es dentro del proyecto histórico de la modernidad, que la publicidad

adquiere su sentido, pues ella presupone ciertas relaciones que provienen de un ámbito de decisiones que ella no podría explicar por sí misma. Así, la pertinencia del razonamiento lineal, que aísla los factores que entran en juego en su praxis, no proviene de la propia publicidad, así como tampoco, la carencia de límites en su propósito de afectar la voluntad del receptor (dominio). Pero por otra parte, estas mismas modalidades son las que determinan a su vez, la esencia de la modernidad, pues son las modalidades en las cuales se es moderno. La “comprensión” a que nos referimos, es inclusión por mutua pertenencia, no simplemente por subsunción de algo pequeño en algo más grande.

Pero de lo dicho, podemos colegir que no es el proyecto de la modernidad el único proyecto humano posible, ni el último.

Puesto que estoy pensando circularmente y avisando los límites del pensamiento lineal, puedo imaginarme un proyecto ya en obra, que tendría en cuenta la circularidad, y que permitiría hablar de un agotamiento de la modernidad, y de una apertura hacia una época nueva, determinada por otras formas de verdad que aquellas que han estado fundadas en la unilateralidad de la subjetividad y en la linealidad del conocimiento. Lo interesante es que esta afirmación es ya circular, y ella no sería posible, si la propia circularidad no estuviera ya operando. En cierto modo, ella ya es lo que ella anuncia: es por consiguiente, realización verdadera de su propia afirmación; frente a ella, sería completamente contradictorio exigir pruebas o demostraciones, pues desde que se la afirma, aun cuando esta afirmación no fuese más que una hipótesis, por el solo hecho de ser afirmada, ella ya es un modo cierto de pensamiento circular. La circularidad sólo es posible pensarla dentro de las condiciones históricas que ella misma exige cuando ya se ha hecho presente. Ella no puede ser vista como un pensamiento que tendría que abrirse paso hacia la realidad, porque ella sólo puede existir como resultado, como acontecimiento logrado, como *fátum*. Por eso, sólo podemos descubrirla cuando ya estamos en ella, cuando pertenecemos a su ciclo, cuando opera ya en nosotros.

Un ejemplo de esta nueva modalidad de pensamiento se anuncia en la ecología, que, a pesar de que en ciertas versiones pareciera intentar una vez más el dominio sobre lo hasta ahora indominado, restableciendo la predominancia del sujeto sobre la naturaleza, en sus versiones más profundas, renuncia al dominio, para buscar la armonía y la unidad de la pertenencia. La primera de estas versiones aparece como una acción técnica, igualmente antropocéntrica que la anterior, solo que su propósito ahora sería tomar en cuenta los resultados de su acción, en aquellos aspectos que se han revelado nocivos para el hombre. De este modo, lo nuevo consistiría en tomar precauciones en la acción técnica con el objeto de no dañar el medio ambiental. Se trataría de poner la técnica al servicio de lo ecológico, haciendo de la ecología una técnica para preever, aminorar y si es posible, acabar con los estragos que lleva

consigo la acción de dominio humano sobre la naturaleza. Esta técnica de la técnica, lejos de modificar la actitud esencial de la dominación, significa un aumento en el optimismo de la creencia de que la acción humana puede superar las dificultades que le pone el proceso. La acción humana, para llevar a cabo su plan de dominio total sobre lo no humano, tomaría la responsabilidad, dentro de los límites de lo actualmente conocido, de no producir alteraciones que impliquen la destrucción de la vida sobre el planeta. Pero esta acción, justamente por no poder hacerse cargo de lo no conocido, no significa ningún cambio radical con respecto a la situación anterior. En efecto, ninguno de los actuales efectos nocivos de la técnica fue conocido en el momento de iniciarse el proceso. Por consiguiente, la única verdadera modificación que supone esta actitud es la de acrecentar la actitud de recelo y de cuidado frente al futuro, pero sin producir ningún cambio significativo en el esquema total.

Por el contrario, la verdadera ecología, tendría que consistir en la afirmación de la imposibilidad de prever hoy día el conjunto de los resultados negativos que generan los actuales procedimientos técnicos. Es desde esa afirmación de un no saber, de una ignorancia que jamás podrá ser superada y que está incluida en la definición misma del ser humano, que puede recién comenzar a nacer una nueva actitud frente al propio intento de dominio humano, y frente a la naturaleza. Es en relación con esta asunción de una carencia, que comienza a hablarse hoy día de un cosmocentrismo frente al antropocentrismo dominante, y que comienzan a reivindicarse los derechos de lo otro que el hombre (los animales, las plantas, la naturaleza en general), frente a la desmesura de la absoluta autoafirmación humana. Lo importante es que estas nuevas apariciones de lo otro no signifiquen restablecimientos velados o disimulados del subjetivismo, pues de nada serviría haber abierto las nuevas rutas del pensamiento, si subrepticamente se introducen en nuestros razonamientos los antiguos prejuicios y hábitos.

¿Pero cómo podríamos comprender ahora la subjetividad sin que su concepto implique necesariamente una recaída en las trampas de la modernidad? Una comprensión de este tipo pareciera necesaria, desde el momento en que reconocemos las limitaciones de los conceptos de “conciencia” y “sujeto”, pero al mismo tiempo constatamos la imposibilidad de renunciar a ellos. En efecto, la unilateralidad que estas realidades expresan, puede ser perfectamente controlada si abandonamos el primado de la substancialidad en su definición. Así, podemos salvar lo que la filosofía del sujeto ha ganado, sin necesidad de asumir sus limitaciones, y de volver a partir desde cero. Esto se logra cuando se reconoce que toda conciencia puede ser iluminada por una supraconciencia de ella misma, toda conciencia puede ser objeto de una conciencia más amplia que ella misma, porque la conciencia se funda en el rebasamiento de ser del ente consciente.

La mayor altura que se puede alcanzar en esta superposición de planos es aquella

en la cual aparece la unidad de todo. Pero esta unidad no puede ser alcanzada verdaderamente por una conciencia, que, alejándose del todo, pudiera considerarlo como algo ajeno a ella. Ella misma es parte de este todo, por consiguiente, la mayor altura es aquella en la cual la unidad es pensada como unidad dentro de la cual está el que piensa, unidad en la que se realiza la unidad entre hombre y ser, y se supera la absolutización de la propia conciencia. Si toda conciencia puede ser pensada por una supraconciencia, es porque ella está siempre rebasada en su ser, porque ella no puede entenderse como una realidad absoluta en si misma. Esta totalidad es lo que la rebasa, y, por consiguiente, es lo que marca su pertenencia a una realidad más amplia que ella misma.

La conciencia en su ser, lleva consigo aquello que la rebasa. Ella no podría ser posible si no existiera este rebasamiento, porque ella misma es este rebasamiento. De ahí que no sea la conciencia el hecho primario, pues ella supone la afirmación de este rebasamiento previo de donde ella misma surge.

Esto es lo que ha intentado mostrar Heidegger en su determinación del ser ex-tático del Ser-ahí, y en su programa de eludir de su fenomenología las ideas interdependientes, de “sujeto” y de “conciencia”. Si aquí, por el contrario, intentamos volver sobre ellas, es porque creemos que a través del pensamiento circular, podemos restablecer este tipo de lenguaje sin alterar la crítica de Heidegger y sin absolutizar de nuevo lo humano. Por supuesto, entendemos la conciencia como algo fundado y no fundante, como el cartesianismo, en todas sus versiones, ha querido establecer.

El pensamiento circular es un pensamiento que no es de aquél que lo piensa, sino también de aquello pensado en dicho pensamiento. Por eso la conciencia no debe ser pensada como un ser autónomo, sino siempre en relación con sus círculos de pertenencia. Yo soy aquello a lo que pertenezco, y todo aquello de lo que puedo decir que soy, es la expresión de una pertenencia en este sentido. Así, soy muchas cosas a la vez, que incluso pueden ser contradictorias entre si, cuando son consideradas como cualidades independientes y sin relación conmigo. Es en mi, que ellas se incluyen las unas en las otras, aunque en otras realidades humanas ellas no convivan de la misma manera. Lo importante es que en mi, todas ellas se incluyen en círculos concéntricos que finalmente terminarán por remitir a la totalidad en la que todas son reunidas.

Toda conciencia es conciencia del todo al que ella pertenece, todo que finalmente no es otro que el todo mismo. Toda conciencia es conciencia de ser, porque toda conciencia es del ser al que ella pertenece, el cual, finalmente, no es otra cosa que el ser mismo (Dasein). Pero para que esto sea posible, el ser no puede ser comprendido como un “objeto” exterior con el cual la conciencia se “relacione”. Para que una relación con el ser sea posible, es preciso que esta relación se constituya como relación de ser, o más precisamente, como manera o modalidad de ser. Esta manera de ser, es aquella en la cual el ser mismo pertenece a aquello con lo cual se “relaciona”. Pero a

su vez, para que esto suceda, aquello con lo que él se relaciona tiene que pertenecerle a él mismo. Por eso somos lo mismo, siendo al mismo tiempo, diferentes, y somos diferentes, siendo al mismo tiempo, lo mismo, y por eso, ninguna subjetividad es encerrada en si misma como quisiera la filosofía de Sartre. La individualidad es absoluta precisamente porque su absolutez viene del ser. El relativismo es falso, porque afirma la individualidad en su aspecto unilateral, y no en su realidad concreta. El individuo es tal, únicamente porque cada uno de nosotros es una determinada apertura hacia el ser, proveniente de un “llamado” del ser mismo. Cada ser humano es algo que le pasa al ser, y no solamente a él mismo. Todo lo que es humano pertenece al ser. Todo ser humano es inabarcable para el hombre, incluso para aquel ser humano que cada uno de nosotros, es.

Pero esta conciencia penetrada por el todo al que ella pertenece, no puede menos de afirmar su propia menesterosidad frente a él. La amplitud de su ignorancia es tan grande como puede serlo la absolutez del ser. El hombre es en su ser más íntimo, indigencia de aquello a lo que él pertenece. Pero esta misma indigencia no es algo de lamentar, sino justamente todo lo contrario, en ella reside la grandeza humana, pues por ella, un ente que no es más que un ente, un fragmento, una mínima parte, se hace parte del todo y todo mismo. Así es como nosotros podemos afirmar que hombre y ser son lo mismo, pero no lo mismo de una pura identidad formal, sino lo mismo de la más abisal diferencia, aquella que marca la distancia entre nosotros y el gran misterio al que finalmente pertenecemos y perteneceremos.

Esta circularidad entre hombre y ser, que se transparenta en la oscuridad misma de su lazo común, es la que puede ahora ser pensada desde la unidad del pensamiento circular, que es el único pensamiento posible, donde efectivamente se supera la modernidad.

“Oh tú, gran astro, ¿Qué sería de tu dicha si te faltasen aquellos a quienes alumbras?” (F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, Prólogo de Zaratustra, 1)