

En la voluntad del individuo de servir para algo, de hacer algo real, existe en cierta forma la idea de que el individuo no puede consistir solamente en sí mismo. Una aseidad absoluta, un cierre absoluto que podría dar a luz una eternidad perfecta no sería una condición vivible para el individuo: subsistir no sería existir eternamente, pues eso no sería existir. El estudio que hizo Franz Cumont de las creencias sobre el más allá en *Lux Perpetua* no es solamente un análisis de la mitología escatológica, sino también una verdadera investigación sobre el subconsciente colectivo o individual; el mito toma aquí un sentido profundo, pues no se trata solamente de una representación útil a la acción o de un modelo fácil de acción; no se puede dar cuenta del mito a través de la representación ni a través de la acción, pues no es solamente una representación incierta o un método para actuar; la fuente del mito es la afecto-emotividad, y el mito es un manejo de sentimientos relativos al devenir del ser; esos sentimientos llevan consigo elementos representativos y movimientos activos, pero esas realidades son accesorias, y no esenciales al mito. Platón había visto este valor del mito, y lo empleaba toda vez que se trataba del devenir del ser, como un modo adecuado de descubrimiento del devenir.

4. *Lo transindividual.*

Uno puede preguntarse en qué medida una concepción semejante de la individuación puede dar cuenta del conocimiento, de la afectividad, y más generalmente de la vida espiritual. Es por una suerte de abstracción que se habla de vida espiritual. Sin embargo, este adjetivo tiene efectivamente un sentido; señala un valor y manifiesta que se clasifica un cierto modo de existencia por encima de los demás; quizás no haya que decir que existe una vida biológica, o puramente corporal, y otra vida, por oposición a la primera, que sería la vida espiritual. El dualismo sustancialista debe ser puesto fuera de una teoría de la individuación. Pero no obstante es cierto que la espiritualidad existe y que es independiente de las estructuras metafísicas y teológicas. Cuando Tucídides habla de una labor del espíritu diciendo: *κτῆμα ἐς αἰεί*, cuando Horacio dice «*monumentum exegi aere perennius*», esos hombres experimentan como autores una impresión de eternidad: la

idea de inmortalidad de la obra no es más que el símbolo sensible de esta convicción interna, de esta fe que atraviesa el ser individual y por el cual siente que traspasa sus propios límites. Cuando incluso Spinoza escribe *sentimus experimurque nos aeternos esse*, revela una impresión muy profunda que experimenta el ser individual. Y sin embargo, nosotros sentimos también que no somos eternos, que somos frágiles y transitorios, que ya no estaremos mientras que el sol brillará aún sobre las rocas en la primavera siguiente. De cara a la vida natural, nos sentimos percederos como la foliación de los árboles; en nosotros, el envejecimiento del ser que transcurre hace sentir la precariedad que responde a ese ascenso, a esa eclosión de vida radiante en los demás seres; los caminos son diversos en las sendas de la vida, y cruzamos a otros seres de todas las edades que están en todas las épocas de la vida. E incluso las obras del espíritu envejecen. El κτῆμα ἐς αἰεί se vuelve polvo como las murallas de las ciudades muertas; el monumento más durable que el bronce sigue a la corona de laureles en el desecamiento universal. Más lenta o más rápidamente, de modo prematuro como Marcellus y los lirios cortados, o en la plenitud de la edad cumplida y de la carrera recorrida, los seres ascienden la pendiente y vuelven a descenderla, sin permanecer mucho tiempo sobre el escenario del presente. No es sino por ilusión, o más bien por visión a medias, que la vida espiritual ofrece la única prueba de la eternidad del ser. La *massa candida*, único resto tangible en los mártires quemados en cal viva, es también testimonio de espiritualidad, a través de su simbolismo de penosa fragilidad; es como el monumento más durable que el bronce, como la ley grabada sobre las tablas, como los mausoleos de los tiempos pasados. La espiritualidad no es solamente aquello que permanece, sino también lo que brilla en el instante entre dos espesores indefinidos de oscuridad y se olvida para siempre; el gesto desesperado, desconocido, del esclavo sublevado pertenece a la espiritualidad tanto como el libro de Horacio. La cultura da demasiada importancia a la espiritualidad escrita, hablada, expresada, registrada. Esta espiritualidad que tiende a la eternidad por sus propias fuerzas objetivas no es sin embargo la única; es sólo una de las dos dimensiones de la espiritualidad vivida; la otra, la de la espiritualidad del instante, que no busca la eternidad y brilla como la luz de una mirada para

luego extinguirse, también existe realmente. Si no existiera esta adhesión luminosa al presente, esta manifestación que da al instante un valor absoluto, que lo consume en sí mismo, sensación, percepción y acción, no habría significación de la espiritualidad. La espiritualidad no es otra vida, pero tampoco es la vida misma; es otra y la misma, es la significación de la coherencia entre lo otro y lo mismo en una vida superior. La espiritualidad es la significación del ser como separado y ligado, como único y como miembro de lo colectivo; el ser individuado es a la vez único y no único; es preciso que posea las dos dimensiones; para que lo colectivo pueda existir, es preciso que la individuación separada lo preceda y contenga todavía lo preindividual, aquello a través de lo cual lo colectivo se individuará religando al ser separado. La espiritualidad es la significación de la relación del ser individuado con lo colectivo, y por tanto, en consecuencia, también del fundamento de esta relación, es decir del hecho de que el ser individuado no está enteramente individuado, sino que contiene todavía una cierta carga de realidad no individuada, preindividual, y que preserva, respeta y vive con la conciencia de su existencia en lugar de encerrarse en una individualidad sustancial, falsa aseidad. La espiritualidad es el respeto de esa relación entre lo individuado y lo preindividual. Es esencialmente afectividad y emotividad; placer y dolor, tristeza y alegría son las distancias extremas en torno a esta relación entre lo individual y lo preindividual en el ser sujeto; no hace falta hablar de estados afectivos, sino más bien de intercambios afectivos, intercambios entre lo preindividual y lo individuado en el ser sujeto. La afecto-emotividad es un movimiento entre lo indeterminado natural y el *hic et nunc* de la existencia actual; es aquello a través de lo cual se efectúa en el sujeto este ascenso de lo indeterminado hacia el presente que va a incorporarlo en lo colectivo. En general interpretamos el placer y el dolor como algo que significa que un acontecimiento favorable o desfavorable para la vida surge y afecta al ser: de hecho, esta significación no existe en el nivel del ser individuado puro; quizás exista un placer y un dolor puramente somáticos; pero los modos afectivo-emotivos poseen también una significación en la consumación de la relación entre lo preindividual y lo individual: los estados afectivos positivos señalan la sinergia de la individualidad constituida y del movimiento

de individuación actual de lo preindividual; los estados afectivos negativos son estados de conflicto entre esos dos dominios del sujeto. La afecto-emotividad no es solamente la repercusión de los resultados de la acción en el interior del ser individual; es también una transformación, juega un rol activo: expresa la relación entre los dos dominios del ser sujeto y modifica la acción en función de esa relación, armonizándola con esa relación, y esforzándose para armonizar lo colectivo. La expresión de la afectividad en lo colectivo tiene un valor regulador; la acción pura no tendría ese valor regulador de la manera en que lo preindividual se individúa en los diferentes sujetos para fundar lo colectivo; la emoción es esa individuación efectuándose en la presencia transindividual, pero la afectividad misma precede y sigue a la emoción; es, en el ser sujeto, lo que traduce y perpetúa la posibilidad de individuación en lo colectivo: es la afectividad la que lleva a la carga de naturaleza preindividual a convertirse en soporte de la individuación colectiva; es mediación entre lo preindividual y lo individual; es el anuncio y la repercusión en el sujeto del encuentro y de la emoción de la presencia, de la acción. Sin la presencia y la acción, la afecto-emotividad no puede cumplirse y expresarse. La acción no resuelve solamente el problema perceptivo, a través del encuentro de los mundos perceptivos; la acción en tanto emoción también resuelve el problema afectivo, que es el de la bidimensionalidad incompatible del placer y de la alegría; la emoción, vertiente individualizada de la acción, resuelve el problema afectivo, paralelo al problema perceptivo que resuelve la acción. La acción es para la percepción lo que la emoción es para la afectividad: el descubrimiento de un orden superior de compatibilidad, de una sinergia, de una resolución por pasaje a un nivel más alto de equilibrio metaestable. La emoción implica presencia del sujeto para otros sujetos o para un mundo que lo pone en entredicho como sujeto; es pues paralela a la acción, ligada a la acción; pero asume la afectividad, es el punto de inserción de la pluralidad afectiva en unidad de significación; la emoción es la significación de la afectividad como la acción lo es de la percepción. La afectividad puede ser considerada entonces como fundamento de la emotividad, del mismo modo que la percepción puede ser considerada como fundamento de la acción; la emoción es aquello que, de la acción, está

vuelto hacia el individuo que participa en lo colectivo, mientras que la acción es aquello que, en el mismo colectivo, expresa el ser individual en la actualidad de la mediación realizada: acción y emoción son correlativas, pero la acción es individuación colectiva captada del lado de lo colectivo, en su aspecto relacional, mientras que la emoción es la misma individuación de lo colectivo captada en el ser individual en tanto participa de esta individuación. Percepción y afectividad, en el ser individual o más bien en el sujeto, están más separadas de lo que lo están acción y emoción en lo colectivo; pero lo colectivo sólo establece esta reciprocidad de la acción y de la emoción en la presencia; la afectividad, en el sujeto, posee un contenido de espiritualidad mayor que el de la percepción, al menos en apariencia, porque la percepción tranquiliza al sujeto y apela esencialmente a estructuras y a funciones ya constituidas en el interior del ser individuado; por el contrario, la afectividad señala e implica esta relación entre el ser individualizado y la realidad preindividual: ella es por tanto en cierta medida heterogénea en relación a la realidad individualizada, y parece aportar algo del exterior, señalándole que no es un conjunto completo y cerrado de realidad. El problema del individuo es el de los mundos perceptivos, pero el problema del sujeto es el de la heterogeneidad entre los mundos perceptivos y el mundo afectivo, entre el individuo y lo preindividual; este problema es el del sujeto en tanto sujeto: el sujeto es individuo y algo distinto que individuo; es incompatible consigo mismo. La acción sólo puede resolver los problemas de la percepción y la emoción los de la afectividad si acción y emoción son complementarios, simbólicos uno en relación al otro en la unidad de lo colectivo; para que haya resonancia entre la acción y la emoción, es preciso que haya una individuación superior que los englobe: esta individuación es la de lo colectivo. El sujeto sólo puede coincidir consigo mismo en la individuación de lo colectivo, porque el ser individuado y el ser preindividual que están en él no pueden coincidir directamente: existe disparidad entre las percepciones y la afectividad; incluso si las percepciones pudieran hallar su unidad en una acción que las sistematizara, esta sistematización seguiría siendo extraña a la afectividad y no satisfaría la búsqueda de espiritualidad; la espiritualidad no está ni en la pura afectividad, ni en la pura resolución de los

problemas perceptivos; aun si la emoción pudiera resolver los problemas afectivos, aun si la acción pudiera resolver los problemas perceptivos, quedaría un hiato imposible de colmar, en el ser, entre la afectividad y la percepción, convertidas en unidad de emoción y unidad de acción. Pero la propia posibilidad de estas síntesis es problemática; en su aislamiento respectivo, serían más bien percepciones comunes y resultantes afectivas, sentimientos comunes, antes que verdaderas acciones o verdaderas emociones poseyendo su unidad interna. Es la reciprocidad entre percepciones y afecciones en el seno de lo colectivo naciente la que crea la condición de unidad de la verdadera acción y de la verdadera emoción. Acción y emoción nacen cuando se individúa lo colectivo; lo colectivo es, para el sujeto, la reciprocidad de la afectividad y de la percepción, reciprocidad que unifica esos dos dominios cada uno en sí mismo dándole una dimensión más. En el trayecto activo del mundo universalizado de la acción existe una inmanencia de la emoción posible; la emoción es la polaridad de ese mundo según el sujeto y a la vez según los objetos; ese mundo posee un sentido porque está orientado, y está orientado porque el sujeto se orienta en él según su emoción; la emoción no es solamente cambio interno, mezcla del ser individuado y modificación de estructuras; es también un cierto impulso [*élan*] a través de un universo que posee un sentido; es el sentido de la acción. Inversamente, en la emoción, incluso interior al sujeto, hay una acción implícita; la emoción estructura topológicamente el ser; la emoción se prolonga en el mundo bajo forma de acción como la acción se prolonga en el sujeto bajo forma de emoción: una serie transductiva va de la acción pura a la emoción pura; no son especies psíquicas, operaciones o estados aislados; es la misma realidad que nosotros captamos de manera abstracta en sus dos términos extremos creyendo que se bastan a sí mismos y pueden ser estudiados. De hecho, habría que poder captar la emoción-acción en su centro, en el límite entre el sujeto y el mundo, en el límite entre el ser individual y el colectivo. Entonces se comprendería que la espiritualidad es la reunión de esas dos vertientes opuestas y que ascienden hacia la misma cima, la de la acción y la de la emoción. La cima de la acción expresa la espiritualidad en tanto sale del sujeto y se instituye en eternidad objetiva, en monumento más durable que el bronce, en

lenguaje, en institución, arte, obra. La de la emoción expresa la espiritualidad en tanto penetra en el sujeto, fluye en él y lo colma en el instante, volviéndolo simbólico en relación consigo mismo, recíproco en relación consigo mismo, comprendiéndose él mismo por referencia a lo que lo invade. Oponer el humanismo de la acción constructora a la interioridad de una retirada hacia la emoción es dividir el sujeto, no captar la realidad condicional de lo colectivo en la cual existe esta reciprocidad de la emoción y de la acción. Luego de esa división sólo queda la imagen empobrecida de la acción, su estructura patentada en monumento de indiferente eternidad, la ciencia; de cara a la ciencia, la emoción interiorizada, separada de su soporte y de su condición de advenimiento que es lo colectivo que se individúa, se convierte en fe, emoción privada de acción, que se mantiene sometida, mediante la renovación voluntaria de lo colectivo, a esta función de cuidado de la emoción, bajo forma de rito o de práctica espiritual. La ruptura entre la acción y la emoción crea la ciencia y la fe, que son dos existencias separadas, irreconciliables porque ya ninguna individuación puede reunir las, y ninguna serie transductiva puede ligarlas; sólo pueden existir relaciones exteriores entre estas dos maneras de ser que niegan la transindividualidad bajo su forma real. Ciencia y fe son los vestigios de una espiritualidad que ha fracasado y que parte al sujeto, lo opone a sí mismo en lugar de llevarlo a descubrir una significación según lo colectivo. La unidad espiritual consiste en esta relación transductiva entre la acción y la emoción; se podría llamar a esa relación sabiduría, a condición de no entender por ello sabiduría humanista. Ni búsqueda de inmanencia ni búsqueda de trascendencia, ni naturalismo ni teología pueden mostrar esta relación transductiva; es en su centro que el ser debe decidirse; no es el hombre individual el que produce sus obras a partir de su esencia de hombre, del hombre como especie según una clasificación por género común y diferencias específicas. No es tampoco un poder enteramente exterior al hombre y que se expresaría a través del hombre quitándole consistencia e interioridad. Esta oposición es infructuosa; traduce por entero el carácter problemático del viviente humano, pero no va hasta el final; sustancializa en términos de una bipolaridad primera en lugar de buscar la significación de esta bipolaridad; en el examen del ser humano, existen

los posibles fundamentos de un humanismo o de una teoría de la trascendencia, pero lo que suministran esas dos vías divergentes son dos obstáculos al examen. Una saca partido del hombre como sujeto de la ciencia, la otra como teatro de la fe.

5. *La angustia.*

Uno puede preguntarse cuál es la significación de ciertos sentimientos que parecen ser al mismo tiempo emociones, como la angustia. La angustia no puede ser identificada ni con un sentimiento ni con una emoción solamente; como sentimiento, la angustia indica la posibilidad de una separación entre la naturaleza asociada al ser individuado y ese ser individuado; el sujeto, en la angustia, siente que es sujeto en la medida en que es negado; lleva su existencia en sí mismo, está cargado con su existencia como si debiera llevarse él mismo; fardo de la tierra (*ἄκθος ἀρούρης*), como dice Homero, pero ante todo también fardo de sí mismo, porque el ser individuado, en lugar de poder encontrar la solución del problema de las percepciones y del problema de la afectividad, siente refluir en él todos los problemas; en la angustia, el sujeto siente que existe como problema planteado a sí mismo, y siente su división en naturaleza preindividual y en ser individuado; el ser individuado es *aquí y ahora*, y este *aquí* y este *ahora* impiden que aparezcan una infinidad de otros *aquí y ahora*: el sujeto toma conciencia de sí mismo como naturaleza, como indeterminado (*ἀπειρον*) que jamás podrá actualizar en un *hic et nunc*, que jamás podrá vivir; la angustia está en el término opuesto al del movimiento a través del cual uno se refugia en su individualidad; en la angustia, el sujeto querría determinarse él mismo sin pasar por lo colectivo; querría llegar al nivel de su unidad por una resolución de su ser preindividual en ser individual, resolución directa, sin mediación, sin espera; la angustia es una emoción sin acción, un sentimiento sin percepción; es pura repercusión del ser en sí mismo. Sin duda, la espera, el paso del tiempo, pueden aparecer en la angustia; pero no se puede decir que la producen; pues aun cuando la angustia no está presente, ella se prepara, la carga de angustia está en camino de agravarse antes de expandirse en todo el ser; el ser angustiado se exige a sí mismo, a esta acción sorda y oculta

que sólo puede ser emoción porque no posee la individuación de lo colectivo, determinarse como problema; el sujeto toma conciencia de sí mismo como sujeto angustiándose, cuestionándose, sin lograr no obstante unificarse de forma real. La angustia se retoma siempre a sí misma y no avanza, ni construye, pero solicita profundamente al ser y lo hace devenir recíproco en relación consigo mismo. En la angustia, el ser es como su propio objeto, pero un objeto tan importante como sí mismo; se podría decir que el sujeto deviene objeto y asiste a su propio despliegue según dimensiones que no puede asumir. El sujeto deviene mundo y llena todo ese espacio y todo ese tiempo en el cual surgen los problemas: ya no hay mundo y ya no hay problema que no sea problema del sujeto; ese contrasujeto universal que se desarrolla es como una noche que constituye el propio ser del sujeto en todos sus puntos; el sujeto adhiere a todo como adhiere a sí mismo; ya no está localizado, es universalizado según una adhesión pasiva que lo hace sufrir. El sujeto se dilata dolorosamente perdiendo su interioridad; está aquí y en otra parte, separado del aquí por un más allá universal; asume todo el espacio y todo el tiempo, deviene coextensivo al ser, se espacializa, se temporaliza, deviene mundo incoordinado.

Esta inmensa distensión del ser, esta dilatación sin límites que quita todo refugio y toda interioridad traduce la fusión, en el interior del ser, entre la carga de naturaleza asociada al ser individual y su individualidad; las estructuras y las funciones del ser individuado se mezclan unas con otras y se dilatan, ya que reciben de la carga de naturaleza ese poder de ser sin límites; lo individuado es invadido por lo preindividual; todas las estructuras son atacadas, las funciones animadas de una fuerza nueva que las vuelve incoherentes. Si la experiencia de angustia pudiera ser soportada y vivida lo suficiente, conduciría a una nueva individuación en el interior del ser mismo, a una verdadera metamorfosis; la angustia comporta ya el presentimiento de este nuevo nacimiento del ser individuado a partir del caos que se extiende; el ser angustiado siente quizás que podrá volver a concentrarse en sí mismo en un más allá ontológico que supone un cambio de todas las dimensiones; pero para que este nuevo nacimiento sea posible, es preciso que la disolución de las antiguas estructuras y la reducción a potencial de las antiguas funciones sea completa, lo que constituye una aceptación

del aniquilamiento del ser individuado. Este aniquilamiento como ser individuado implica un recorrido contradictorio de las dimensiones según las cuales el ser individuado plantea sus problemas perceptivos y afectivos; el comienzo de la angustia es una suerte de inversión de las significaciones; las cosas próximas parecen lejanas, sin vínculo con lo actual, mientras que los seres lejanos están bruscamente presentes y son omnipotentes. El presente se profundiza perdiendo su actualidad; la zambullida en el pasado y en el futuro disipa la trama del presente y le quita su densidad de cosa vivida. El ser individual se fuga, deserta. Y sin embargo en esta deserción existe de manera subyacente una suerte de instinto de ir a recomponerse en otro lugar y de otro modo, reincorporando el mundo, a fin de que todo pueda ser vivido. El ser angustiado se funde en universo para encontrar una subjetividad distinta; se intercambia con el universo, se zambulle en las dimensiones del universo. Pero ese contacto con el universo no pasa por la mediación de la acción y de la emoción correlativa a la acción, y no recurre a la relación transindividual, tal como aparece en la individuación de lo colectivo. La angustia traduce la condición del ser sujeto solo; va tan lejos como ese sujeto puede ir solo; es una suerte de tentativa por reemplazar la individuación transindividual, que la ausencia de otros sujetos vuelve imposible, por un intercambio con el ser no sujeto. La angustia realiza lo más alto que el ser solo puede cumplir en tanto sujeto; pero esta realización parece quedar solamente en un estado, no desembocar en una nueva individuación, ya que está privada de lo colectivo. Sin embargo, no se puede tener sobre este punto ninguna certeza absoluta: esta transformación del ser sujeto hacia el cual tiende la angustia es quizás posible en algunos casos muy raros. El sujeto, en la angustia, siente que no actúa como debería, que se aparta cada vez más del centro y de la dirección de la acción; la emoción se amplifica y se interioriza; el sujeto continúa siendo, y operando en sí mismo una modificación permanente, no obstante sin actuar, sin insertarse, sin participar en una individuación. El sujeto se aparta de la individuación aún sentida como posible; recorre las vías inversas del ser; la angustia es como el recorrido inverso de la ontogénesis; desteje lo que ha sido tejido, va a contracorriente en todos los sentidos. La angustia es renunciamiento al ser individuado sumergido por el ser preindividual,

y que acepta atravesar la destrucción de la individualidad yendo hacia otra individuación desconocida. Es salida del ser.

6. La problemática afectiva: afección y emoción.

La afectividad es de naturaleza problemática, porque no consiste solamente en placer y dolor; placer y dolor son quizás las dimensiones según las cuales la polaridad primera de la afectividad opera sobre el mundo y sobre el sujeto, pero no se puede reducir la afectividad al placer y al dolor más de lo que se puede reducir la sensación a líneas y ángulos; existen sensaciones en un mundo que se orienta y se polariza según líneas y ángulos del mismo modo en que existe afectividad que consiste en cualidades afectivas que se orientan según placer y dolor; pero no se puede extraer del placer y del dolor nada de las diferentes cualidades afectivas, del mismo modo que no se puede hacer surgir las sensaciones de las dimensiones según las cuales ellas se ordenan; las dimensiones de las sensaciones son el campo del movimiento que concuerda con ellas, así como placer y dolor son el campo de inserción de las cualidades afectivas en el ser viviente; placer y dolor son el enraizamiento de la experiencia actual en la existencia del viviente, en las estructuras y los potenciales que lo constituyen o que él posee. Placer y dolor no son solamente la repercusión de la experiencia en el ser; no son solamente efectos, son también mediaciones activas y que poseen un sentido funcional; aun considerando la afectividad como una reacción, se puede afirmar que el sentido de esta repercusión es la dimensión según la cual el estado afectivo polariza lo viviente; placer y dolor son, para cada experiencia afectiva, el sentido de la afectividad; las afecciones poseen un sentido como las sensaciones; la sensación se ordena según la bipolaridad de la luz y de la oscuridad, de lo alto y de lo bajo, de lo interior y lo exterior, de la derecha y la izquierda, de lo cálido y lo frío; la afección se ordena según la bipolaridad de lo alegre y lo triste, de lo afortunado y lo desdichado, de lo exaltante y lo deprimente, de la amargura o la felicidad, del envilecimiento y del ennoblecimiento. Placer y dolor son ya aspectos elaborados de la afección; son dimensiones según la totalidad del ser, mientras que las cualidades afectivas primarias pueden no ser estric-

tamente compatibles entre ellas sin la común integración según el placer y el dolor; si expresamos esta relación en vocabulario crítico, el placer y el dolor son más bien «formas *a priori*» de la afectividad, antes que el dato afectivo. Cada afección es simplemente polarizada, según una directividad interior hacia una díada cualitativa. Las múltiples díadas cualitativas están primitivamente incoordinadas; constituyen otras tantas relaciones entre el sujeto y la experiencia primitiva; una coordinación entre las diferentes experiencias permite una integración en el sujeto que se produce según marcos o más bien según dimensiones que constituyen un verdadero universo afectivo. Sin embargo, los universos afectivos, o más bien los universos afectivos nacientes, sólo desembocan en subconjuntos distintos y no coordinados entre sí en tanto no interviene la acción, o el análogo de la acción en su aspecto de interioridad. La coordinación de las dimensiones afectivas primeras no puede cumplirse completamente en el sujeto sin la intervención de lo colectivo, pues lo colectivo es necesario para que la emoción se actualice; existe en la afectividad una preemotividad permanente, pero la emoción no puede surgir de las afecciones por vía de simplificación o de abstracción; la abstracción ejercida sobre la afectividad sólo podría desembocar en una síntesis inferior empobrecedora y reductora; las afecciones no poseen su clave en sí mismas, no más que las sensaciones; es preciso un plus de ser [*plus-être*], una nueva individuación para que las sensaciones se coordinen en percepciones; y es preciso también un plus de ser del sujeto para que las afecciones devengan mundo afectivo; no son sólo las sensaciones, sino también algo del sujeto, del ser del sujeto, lo que hace nacer la percepción; tampoco son sólo las afecciones, sino algo del sujeto, lo que es condición de nacimiento de la integración según el placer y el dolor, o según las diferentes categorías afectivas; sensación y afección corresponden a dos tipos de cuestionamiento del ser por el mundo; la sensación corresponde al cuestionamiento del ser por el mundo en tanto ser individuado, ser que posee órganos de los sentidos, que puede orientarse entonces en un mundo según diversas polaridades, lo que corresponde a una terceridad tras lo unidimensional y lo bidireccional; la sensación es esta presencia al mundo de los gradientes, y tiene por correlato la respuesta del tropismo, no el reflejo. Pues el tropismo es