

ser individuado en relación a la suya. Lo percibido y lo experimentado sólo se desdoblán en la enfermedad de la personalidad. Minkowski cita el caso de un joven esquizofrénico que pregunta por qué el hecho de ver una mujer en la calle le causa una emoción determinada: no ve ninguna relación entre la percepción de la mujer y la emoción experimentada. Ahora bien, los caracteres específicos no pueden bastar para explicar la unidad de lo experimentado y de lo percibido, no más que el hábito o cualquier otro principio de unidad exterior. La individualidad del ser puede ser efectivamente percibida: una mujer puede ser percibida como teniendo tal o cual particularidad que la distingue de cualquier otra persona; pero no es en tanto mujer que es distinguida de ese modo: es en tanto ser humano, o ser viviente. El conocimiento concreto correspondiente a una completa hecceidad (esa mujer, tal mujer) es aquello en lo que coinciden individuación e individualización; es una cierta expresión, una cierta significación la que hace que esta mujer sea esta mujer; todos los aspectos de la individualidad y de la individuación están incorporados a esta expresión fundamental que el ser sólo puede tener si está realmente unificado. La psicología de la forma, desarrollada en psicología de la expresión, considera la significación como realidad primitiva; de hecho, la significación está dada por la coherencia de dos órdenes de realidad, el de la individuación y el de la individualización. La expresión de un ser es una realidad verdadera, pero no es una realidad captable de otro modo que como expresión, es decir como personalidad; no existen elementos de la expresión, pero existen bases de la expresión, pues la expresión es una unidad relacional mantenida en el ser por una incesante actividad; es la vida misma del individuo manifestada en su unidad. Al nivel de la expresión, el ser es en la medida en que se manifiesta, lo que no es cierto para la individuación o la individualización.

3. Individuación, individualización y personalización. El bisustancialismo.

Uno puede preguntarse si existen otros individuos además de los físicos o vivientes y si es posible hablar de la individuación psíquica. De hecho, parece que la individuación psíquica fuera más bien una

individualización que una individuación, si se acepta designar por individuación un proceso de tipo más restringido que la individualización y que necesita del soporte del ser viviente ya individuado para desarrollarse; el funcionamiento psíquico no es un funcionamiento separado de lo vital, pero luego de la individuación inicial que suministra su origen a un ser viviente, puede haber en la unidad de ese ser individual dos funciones diferentes, que no están superpuestas, sino que están una en relación con la otra, funcionalmente, como el individuo en relación con el medio asociado; el pensamiento y la vida son dos funciones complementarias, raramente paralelas; todo sucede como si el individuo viviente pudiera nuevamente ser el teatro de individuaciones sucesivas que lo reparten en dominios distintos. Es exacto afirmar que el pensamiento es una función vital en relación a un viviente que no se habría individualizado separándose en ser fisiológico y en ser psíquico; lo fisiológico y lo psíquico son como el individuo y el complemento del individuo en el instante en que un sistema se individualiza. La individualización, que es la individuación de un ser individuado, resultante de una individuación, crea una nueva estructuración en el seno del individuo; pensamiento y funciones orgánicas son lo vital desdoblado según un clivaje asimétrico comparable a la primera individuación de un sistema; el pensamiento es como el individuo del individuo, mientras que el cuerpo es el medio asociado complementario del pensamiento en relación al *σύνολον* ya individuado que es el ser viviente. Es cuando el sistema viviente individuado está en estado de resonancia interna que se individualiza desdoblándose en pensamiento y cuerpo. La unidad psicósomática es, antes de la individualización, unidad homogénea; después de la individualización, se convierte en unidad funcional y relacional. La individualización, en los casos normales, es sólo un desdoblamiento parcial, en los casos normales, pues la relación psicofisiológica conserva la unidad del ser individuado; además, ciertas funciones jamás devienen únicamente psíquicas o únicamente somáticas, y de esta manera mantienen en el viviente el estatus de ser individuado pero no individualizado: así es la sexualidad; así son también, de una forma general, las funciones interindividuales concretas, como las relaciones sociales, que descansan sobre el ser individuado. Según

esta vía de investigación, se podría considerar el conjunto de los contenidos psíquicos como el resultado de la resolución de una serie de problemas que se han planteado al viviente, y que ha podido resolver individualizándose; las estructuras psíquicas son la expresión de esta individualización fraccionada que ha separado el ser individuado en dominio somático y dominio psíquico. Entre lo somático y lo psíquico no se puede encontrar una identidad de estructuras; pero se pueden encontrar pares de realidades complementarias, constituyendo subconjuntos vivientes, al nivel del ser individuado; el ser individuado se expresa en pares somatopsíquicos sucesivos, parcialmente coordinados entre sí. El ser individuado no posee en el comienzo *un* alma y *un* cuerpo; se construye como tal al individualizarse, desdoblándose etapa por etapa. No hay propiamente hablando una individuación psíquica, sino una individualización de lo viviente que da nacimiento a lo somático y a lo psíquico; esta individualización de lo viviente se traduce en el dominio somático a través de la especialización y en el dominio psíquico a través de la esquematización correspondiente a esta especialización somática; cada esquema psíquico corresponde a una especialización somática; se puede llamar cuerpo al conjunto de las especializaciones del viviente, a las que corresponden las esquematizaciones psíquicas. Lo psíquico es el resultado de un conjunto de subindividuaciones del viviente, tanto como lo somático; cada individuación repercute en el viviente desdoblándolo parcialmente, de manera de producir una pareja formada por un esquema psíquico y por una especialización somática; el esquema psíquico no es la forma de la especialización somática, sino el individuo correspondiente a esta realidad complementaria con relación a la totalidad viviente anterior. Si el viviente se individualizara por entero, su alma sería una sociedad de esquemas y su cuerpo una sociedad de órganos especializados, cada uno cumpliendo una función determinada. La unidad de esas dos sociedades es conservada por aquello que, del viviente, no se individualiza, y por consiguiente resiste al desdoblamiento. La individualización es tanto más acentuada cuanto a más situaciones críticas, de las que llega a salir airoso al desdoblarse en el interior de sí mismo, se encuentra sometido el viviente. La individualización del viviente es su historicidad real.

La personalidad aparece como algo más que relación: es lo que mantiene la coherencia de la individuación y del proceso permanente de individualización; la individuación sólo tiene lugar una vez; la individualización es tan permanente como la percepción y las conductas corrientes; la personalidad, en cambio, es del dominio de lo cuántico, de lo crítico: se edifican estructuras de personalidad que duran un cierto tiempo, resisten a las dificultades que deben asumir y luego, cuando ya no pueden mantener individuación e individualización, se rompen y son reemplazadas por otras; la personalidad se construye por estructuraciones sucesivas que se reemplazan, integrando las nuevas subconjuntos de las más antiguas, y dejando también de lado un cierto número de estas como restos inutilizables. La personalidad se construye por crisis sucesivas; su unidad es tanto más fuerte cuanto más se asemeja esta construcción a una maduración, en la cual nada de lo que ha sido edificado es rechazado definitivamente, sino que resulta reintroducido, a veces luego de un tiempo de descanso, en el nuevo edificio. La individuación es única, la individualización es continua, la personalización es discontinua. Pero la discontinuidad de la génesis recubre la unidad del proceso de construcción organizadora; en la expresión actual de la personalidad armoniosa se leen las etapas anteriores que esta resume integrándolas a su unidad funcional. La expresión *etiam peccata* de San Agustín es verdadera sólo al nivel de la construcción de la personalidad. En efecto, se puede decir que la personalidad integra *etiam peccata* sin suponer que existe el afortunado carácter ocasional de la *felix culpa*, inexplicable sin el recurso a una trascendencia.

En la relación sucesiva de estas fases de personalidad yace el fundamento del problema de la trascendencia; todos los esquemas que apuntan a explicar la inherencia en el hombre de un principio trascendente, o que por el contrario pretenden mostrar que todo surge genéticamente de la experiencia, ignoran la realidad inicial de la operación de individuación. Es verdad que el ser no tiene y jamás tendrá en sí mismo, en la medida en que es individuado, el desarrollo completo de su explicación; el ser individuado no puede dar cuenta de sí mismo ni de todo lo que está en él mismo, no más que de su emoción ante el cielo estrellado, de la propia ley moral o del principio del juicio verdadero. Pues el ser individuado no ha retenido en él, en sus límites

ontogenéticos, todo lo real de donde ha salido; es un real incompleto. Pero tampoco puede buscar fuera de sí otro ser que estaría completo sin él. Sea según la creación o la procesión, el ser que ha permitido formar el individuo se ha desdoblado, ha devenido individuo y complemento del individuo. La realidad primera anterior a la individuación no puede ser hallada de modo completo fuera del individuo existente. La génesis del individuo no es una creación, es decir un advenimiento absoluto del ser, sino una individuación en el seno del ser. El concepto de trascendencia toma la anterioridad por exterioridad. El ser completo, origen del individuo, está tanto en el individuo como fuera de él luego de la individuación; este ser jamás ha estado fuera del individuo, pues el individuo no existía antes de que el ser se individuara; incluso no se puede decir que el ser se ha individuado: ha habido individuación en el ser e individuación del ser; el ser ha perdido su unidad y su totalidad al individuarse. Por eso la búsqueda de trascendencia encuentra fuera del individuo y antes suyo otro individuo que tiene a la vez las apariencias del individuo y las de la naturaleza actual, ese complemento del individuo. Pero la imagen del ser supremo no puede devenir coherente, porque es imposible hacer coincidir, o aun volver compatibles aspectos tales como el carácter personal del ser supremo y su carácter de ubicuidad y de eternidad positivas que le dan una cosmicidad. La búsqueda de inmanencia está destinada al mismo fracaso final, pues querría rehacer un mundo a partir de lo que se encuentra en el ser individuado; el aspecto de personalidad es entonces predominante, pero la cosmicidad se sustrae; el ser individuado se encuentra de este modo en una doble relación respecto al conjunto del mundo, como ser que comprende la naturaleza en tanto naturante, y como ser que es un modo de la naturaleza naturada. En la búsqueda de inmanencia en el interior del ser individuado, la relación entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada es tan difícilmente captable como la de Dios como ser personal agente y Dios como omnipresente y eterno, es decir dotado de cosmicidad. El requerimiento de trascendencia, tanto como el de inmanencia, buscan rehacer el ser entero con uno de esos dos símbolos de ser inacabado que la individuación separa. El pensamiento filosófico, antes de plantear la cuestión crítica con anterioridad a toda ontología, debe plantear

el problema de la realidad completa, anterior a la individuación de la que surge el sujeto del pensamiento crítico y de la ontología. La verdadera filosofía primera no es la del sujeto, ni la del objeto, ni la de un Dios o de una Naturaleza indagados según un principio de trascendencia o de inmanencia, sino la de un real anterior a la individuación, un real que no puede ser buscado en el objeto objetivado ni en el sujeto subjetivado, sino en el límite entre el individuo y lo que queda fuera de él, según una mediación suspendida entre trascendencia e inmanencia. La razón que vuelve vana la búsqueda según la trascendencia o la inmanencia vuelve también vana la búsqueda de la esencia del ser individuado en el cuerpo. Esta búsqueda ha llevado a materializar el cuerpo y a espiritualizar la conciencia, es decir a sustancializar los dos términos luego de haberlos separado. Luego de esta separación, el término cuerpo conserva elementos y funciones de individuación (como la sexualidad); conserva también aspectos de individualización, como las heridas, las enfermedades, las invalideces. Sin embargo, parece que la individuación domina en el cuerpo en tanto es un cuerpo separado, en tanto posee su vida y su muerte aparte de los otros cuerpos, y en tanto puede ser herido o disminuido sin que otro cuerpo sea herido o disminuido. La conciencia tomada como espíritu contiene por el contrario la base de la identidad personal, bajo la forma primera de una independencia de la conciencia en relación a los elementos materiales conocidos u objetos de acción; cuerpo y conciencia devienen entonces en cierta forma dos individuos separados entre los cuales se instituye un diálogo, y el ser total es concebido como una reunión de dos individuos. La materialización del cuerpo consiste en no ver en él más que un puro dado, resultante del poder de la especie y de las influencias del medio; el cuerpo es entonces como un elemento del medio; es el medio más próximo para el alma que se convierte en el ser mismo, como si el cuerpo rodeara el alma (*carneam vestem*, dice San Agustín). La conciencia es espiritualizada en el sentido de que en ella la expresión deviene pensamiento claro y autorizado, reflexivo, querido según un principio espiritual; la expresión es enteramente quitada al cuerpo; en particular la mirada, que es quizás aquello que porta la expresión más refinada y profunda del ser humano, deviene «los ojos de la carne»; ahora bien, los ojos en tanto sede

de la expresión de la mirada no pueden ser llamados de carne; ellos son soporte y medio de la expresión, pero no son de carne como la piedra es de cuarzo y mica; no son sólo órganos de mi cuerpo, sino transparencia intencional de un viviente respecto a otros vivientes. El cuerpo sólo puede ser llamado de carne como cadáver posible, y no en tanto viviente real. Todo dualismo somatopsíquico considera el cuerpo como muerto, lo que permite reducirlo a una materia: *σῶμα σήμα*, decía Platón (*Cratilo*, 400b). La espiritualización de la conciencia opera en dirección inversa de la materialización del cuerpo. El cuerpo es materializado en la medida en que es identificado con su realidad física instantánea, y por consiguiente inexpresiva; la conciencia es espiritualizada en la medida en que es identificada con una realidad intemporal; mientras que el cuerpo es lanzado hacia el instante, reducido al instante, la conciencia es dilatada en eternidad; deviene sustancia espiritual que tiende hacia el estado de no-devenir; la muerte, disociando el alma del cuerpo, libera el cuerpo a la instantaneidad esencial, mientras que el alma es liberada como absoluta eternidad. Considerar que la muerte es la separación del alma y del cuerpo, conocer el ser a través de la previsión de su muerte, prologar el conocimiento que se adopta del ser mediante la descripción de la bisustancialidad del ser después de la muerte, es en cierto modo considerar el ser como ya muerto durante su existencia misma. Puesto que el bisustancialismo sólo sería verdadero en la hipótesis de una muerte que conservara intacta la conciencia. Ese giro reductor del tiempo que permite ver al viviente a través de lo que podrá ser tras la muerte implica una petición de principio, pues a pesar de todo se parte del viviente, de ese edificio de vida que es la expresión de una personalidad en la unidad somatopsíquica. Aquello que es utilizado para efectuar esta disociación entre el cuerpo y el alma es la prueba de lo que hay de más elevado y de más raro en el devenir vital. La reducción bisustancialista utiliza, en principio de manera amplia, lo vital experimentado, luego da la espalda a esta experiencia primera y se vuelve contra ella a través del esquema abstracto del ser muerto. La noción de cuerpo y la noción de alma son dos nociones reductoras, pues reemplazan al ser individual, que no es una sustancia, por una pareja de sustancias; añadiendo unas a otras sustancias tan numerosas como se quiera, con

esquemas de interacción tan sutiles como se los pueda imaginar, no se podrá rehacer la unidad primitiva rota. La distinción somatopsíquica no puede ir más lejos que la de la pareja de símbolos¹. En el individuo viviente existen estructuras y funciones casi puramente somáticas, en el sentido en que podría entenderlo el materialismo; existen también funciones casi puramente psíquicas; pero sobre todo existen funciones psicósomáticas; es lo psicósomático el modelo de lo viviente; lo psíquico y lo somático son sólo casos límites, nunca ofrecidos en estado puro. Lo que se encuentra eliminado de lo viviente a través de la reducción bisustancialista es precisamente el conjunto de las funciones y de las estructuras medias, como las funciones unitarias de expresión y de integración. Así, el bisustancialismo de Bergson ha conducido a cortar en dos una función como la de la memoria, distinguiendo la memoria pura y la memoria hábito. Pero el propio estudio de la memoria muestra que la memoria pura es sólo un caso límite, del mismo modo que la memoria hábito. Memoria pura y memoria hábito están subtendidas por una red de significaciones válidas para el viviente y para otros vivientes. La oposición entre la sensación y la percepción traduce también la preocupación bisustancialista: la sensación sería sensorial, es decir somática, mientras que la percepción aportaría una actividad psíquica recubriendo e interpretando los datos de los sentidos. Del mismo modo, existiría también esta misma oposición entre la afección y el sentimiento. Ahora bien, esta oposición no es causada por la pertenencia a dos sustancias separadas, sino por dos tipos de funcionamiento. Si se compara por el contrario la ciencia con la percepción, es la percepción la que deviene somática, mientras que la ciencia es psíquica. De hecho, la ciencia, como la percepción, son psicósomáticas; ambas suponen un enfrentamiento inicial entre el ser sujeto y el mundo en una situación que pone en entredicho al ser; la única diferencia reside en que la percepción corresponde a la resolución de un enfrentamiento sin elaboración técnica previa, mientras que la ciencia proviene de un enfrentamiento a través de la operación técnica: la ciencia es la percepción técnica, que

1. Tomamos esta palabra en el sentido platónico de los *σύμβολα* (los dos pedazos de una piedra quebrada) que reconstituyen el objeto original entero cuando se las aproxima nuevamente para certificar una relación de hospitalidad.

prolonga la percepción vital, en una circunstancia que supone una elaboración previa, pero responde a un compromiso nuevo; en tanto el agua asciende en los cuerpos de bomba, la técnica es suficiente; pero cuando el agua ya no asciende, la ciencia es necesaria. La desmesura técnica es aprovechable para el desarrollo de las ciencias como el impulso de las tendencias es necesario para el desarrollo de la percepción, pues esta desmesura, como ese impulso, ponen al hombre frente a la necesidad de estabilizar nuevamente la relación entre sujeto y mundo a través de la significación perceptiva o el descubrimiento científico. Finalmente, la oposición entre el animal y el hombre, erigida en principio dualista, encuentra sus orígenes en la misma oposición somatopsíquica. En relación al hombre que percibe, el animal parece perpetuamente sentir sin poder elevarse al nivel de la representación del objeto más allá del contacto con el objeto. Sin embargo, también existe en el animal una relativa oposición entre las conductas instintivas (que trazan su dirección, su orientación, con montajes ya dados) y las conductas de reacción organizada, que muestran la puesta en juego de una presencia en el mundo definida, con posibilidad de conflicto. Las conductas instintivas son aquellas que se desarrollan no sin adaptación, pues no hay conducta que no suponga adaptación, pero sin conflicto previo; se podría decir que la conducta instintiva es aquella en la cual los elementos de la solución están contenidos en la estructura del conjunto constituido por el medio y el individuo; por el contrario, una conducta de reacción organizada es aquella que implica de parte del ser viviente la invención de una estructura. Ahora bien, las reacciones organizadas suponen los instintos, pero añaden algo a la situación, al nivel de la resolución; son siempre los instintos los que juegan el rol de motores, con las tendencias que derivan de ellos en tanto los objetos están presentes. La diferencia con las conductas llamadas humanas reside en el hecho de que la motivación instintiva permanece por lo general visible bajo las conductas cuando se trata de un animal y cuando el observador es un hombre, mientras que las motivaciones que dinamizan la conducta humana pueden no ser fácilmente revelables para otro hombre tomado como observador. La diferencia es de nivel más que de naturaleza. Al confundir en el animal las conductas instintivas simples con las reacciones conflictua-

les que las sobrepasan, unificamos abusivamente los aspectos de individuación y los aspectos de individualización. Ahora bien, es exacto que las conductas que conciernen a la individuación son más numerosas y más fácilmente observables que las conductas de individualización, pero no es exacto que las primeras sean las únicas que existen; toda individualización supone una individuación, pero añade algo a ella. El error proviene del hecho de que buscamos conductas que no serían instintivas; ahora bien, cuando una ausencia absoluta de instintos deja al ser en estado de anorexia, ya ninguna conducta es posible; la indistinción absoluta, la postración, la ausencia de orientación, reemplaza la finalidad de las conductas. Esta oposición entre el animal y el hombre, que no está fundada, añade un nuevo bisustancialismo implícito al sustancialismo de base mediante el cual damos, en el hombre, la individualidad al cuerpo y al alma.

Por otra parte, existe una forma de monismo que no es más que un bisustancialismo en el que uno de los términos es aplastado. Decir que sólo el cuerpo es determinante, o que sólo el espíritu es real, es suponer implícitamente que existe otro término en el individuo, término reducido y privado de toda su consistencia, pero no obstante real en tanto doble inútil o negado. La pérdida del rol no es la pérdida del ser, y este ser existe lo suficiente como para sustraer del término dominante un cierto número de funciones y lanzarlas fuera de la representación del individuo verdadero; el monismo materialista o el monismo espiritualista son de hecho dualismos asimétricos: imponen una mutilación del ser individual completo. El único verdadero monismo es aquel en el cual la unidad es captada en el instante en que es presentida la posibilidad de una diversidad de funcionamiento y de estructuras. El único verdadero monismo es aquel que, en lugar de seguir un dualismo implícito que parece rechazar, contiene en sí la dimensión de un dualismo posible, pero sobre un fondo de ser que no puede eclipsarse. Este monismo es genético, pues únicamente la génesis asume la unidad que contiene pluralidad; el devenir es captado como dimensión del individuo, a partir del tiempo en que el individuo no existía como individuo. El dualismo sólo puede ser evitado si se parte de una fase del ser anterior a la individuación, para relativizar la individuación situándola entre las fases del ser. La única compatibilidad

entre la dualidad y la unidad está en la génesis del ser, en la ontogénesis. Se puede entonces decir, en cierto sentido, que las diferentes nociones de monismo y de pluralismo provienen de un postulado común, aquel según el cual el ser es ante todo sustancia, es decir que existe como individuado antes de toda operación y toda génesis. El monismo, tanto como el dualismo, se colocan pues en la imposibilidad de reencontrar una génesis efectiva, porque pretenden hacer surgir una génesis del ser ya individuado en tanto resultado de la individuación; ahora bien, el individuo sale de la individuación, pero no la contiene ni la expresa por entero. Esto no significa que el individuo deba ser devaluado en relación a una realidad primera más rica que él; pero el individuo no es el único aspecto del ser; es solamente todo el ser con el complemento del medio, engendrado al mismo tiempo que el individuo. Además, la irreversibilidad del proceso ontogenético prohíbe que podamos remontarnos del sistema posterior a la individuación al sistema anterior a la individuación. Existen dos errores en el bisustancialismo; tomar la parte por el origen del todo, buscando en el individuo el origen de la individuación, y querer invertir el curso de la ontogénesis, haciendo emerger la existencia individuante de la sustancia individuada.

4. Insuficiencia de la noción de adaptación para explicar la individuación psíquica.

Uno de los rasgos más característicos de la psicología y de la psicopatología modernas es que contienen una *sociología implícita*, inherente en particular a la normatividad de sus juicios. Desde luego, estas disciplinas niegan ser normativas, y pretenden ser únicamente objetivas; lo son sin duda, pero desde que aparece la distinción entre lo normal y lo patológico, desde el momento en que solamente es necesario determinar una jerarquía clasificando las conductas o estados según una escala de niveles, la normatividad se manifiesta nuevamente. Si definimos esta normatividad implícita, no es para combatirla en esta parte de nuestro estudio, sino porque oculta todo un aspecto de la representación del individuo. Si la dinámica está incluida en la normatividad implícita, se podrá edificar una teoría psicológica del individuo en la cual parecerá que ninguna dinámica está presupuesta;

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-