

EL FRACASO ONTOLOGICO DEL YO TRASCENDENTAL

Octavio N. Derisi, *philosopho*

1. LA MODERNIDAD DE LA TEMATICA DEL YO

El pensamiento moderno ha incorporado a su tratamiento un tema de peculiares características que se hallaba del todo ausente en la especulación científica tradicional: el yo. Igual a lo ocurrido en muchos otros aspectos concernientes a la evolución del pensamiento de nuestra época, esta incorporación se expandió con notoria complacencia por parte de numerosos autores que rápidamente la hicieron suya sin preocuparse mayormente en dar cuenta de los fundamentos sobre los cuales apoyaron sus simpatías hacia este asunto tan novedoso como complejo. En efecto: frente al lógico interrogante que surge cuando se plantea el problema de precisar qué es el yo, las teorías que lo han puesto en circulación en la lexicografía filosófica comienzan a mostrar el sentido constantemente conflictivo de sus enunciados, y así la proposición de la temática del yo nace con todas las manifestaciones propias de las nociones oscuras, carentes de principios robustos y enmarcadas dentro de un clima signado por la vulnerabilidad de aquello arbitrariamente postulado.

No hace falta aclarar que este preludeo sobre el tema del yo nos revela la obvia preeminencia de la necesidad de echar luz en derredor de la primera pregunta que nos asalta ante su consideración: ¿qué es el yo? He aquí una inquietud que no puede ser postergada, pues es imposible avanzar en el análisis acerca de dicho objeto si previamente no se da una expeditiva solución a tal encuesta. Pero es exactamente en este momento cuando la solidez de las doctrinas amigas de la temática del yo exhiben sus máximas dificultades al denunciar la debilidad yacente en el fondo de sus razonamientos, porque hoy ya no es una incógnita que tales doctrinas no han logrado conciliar o armonizar sus elucubraciones con la postulación de un objeto del intelecto filosofante cuyas condiciones como objeto del entendimiento están muy lejos de sustentarse en evidencias indesmentibles que garanticen su constitución como sujeto del saber filosófico.

Es indudable que la formulación de la temática del yo se encuentra ligada desde el vamos al esquema cartesiano de un pensamiento radicalmente dependiente de la autonomía física y metafísica de la *res cogitans* con respecto a cualquier otra cosa que no sea la misma subjetividad humana. Conforme a ello, la cuestión del yo es una cuestión cabalmente moderna, mas no porque en tiempos pretéritos se negara o se menospreciara la consistencia intrínseca de la subjetividad del hombre, sino porque es recién después de la Edad Media cuando se gesta la convicción de que la interioridad de la conciencia humana ostentaría la estructura apta para erigirse como la causa suprema de la entidad del animal racional y de su obrar; una causa, desde ya, que actuaría con entera prescindencia de lo que no es la propia conciencia.

Según este punto de vista, es comprensible que las habituales descripciones del yo hayan sido proclives a señalar la directa contraposición estipulada en la definición original de la subjetividad autónoma enaltecida por el pensamiento moderno: el yo sería lo opuesto al no yo; el yo es lo no otro.¹ En todo caso, la afirmación del yo por esta vía negativa busca asentarse en un acto reflexivo del sujeto humano que paralelamente quiere perfilarse a través de su distinción con el resto de las cosas, por lo cual se suele aseverar que el yo "Indica el sujeto pensante y consciente de las propias modificaciones; se contrapone al *no-Yo* o *no-Mi* que designa todo el mundo externo al sujeto pensante: los cuerpos, las substancias materiales, la naturaleza exterior en general. No se confunde con el *alma* o con la *conciencia*, que son anteriores a su formación: en realidad, el Yo designa el pensamiento en cuanto se refleja sobre sí mismo, el alma en cuanto está unida a aquel grado de desarrollo en el cual tiene plena conciencia de sí, de las propias operaciones y de las propias modificaciones".² Pero estas inflexiones, seguramente, no serán aceptadas por quienes recusan la exclusión de la corporeidad humana en las precedentes definiciones del yo ni por aquéllas que rechazan toda espiritualidad en el hombre. Por este costado, el problema moderno del yo pareciera haber sido fuertemente dominado por la autarquía del *ego* de la conciencia descarnada que había promulgado la antropología de Descartes.

Algunos autores, en cambio, admiten una pluralidad de versiones acerca del yo que no tendrían por qué confluír en ninguna clase de univocidad. August Messer, por ejemplo, dice que el yo es asiduamente tomado en tres significados distintos: primero, como la totalidad psíquica de mi persona (yo soy viejo; yo toco el violín); segundo, como aquello que es mi vida, inclusive en su ropaje externo (yo estoy mojado; yo estoy cubierto de polvo); y tercero, como mi alma en tanto sea portadora de acontecimientos adventicios, esto es, algo similar a la *substancia* de los peripatéticos y de los escolásticos (yo tengo tales o cuales inclinaciones, intuiciones, etc.). No obstante, Messer prefiere conferir al yo la fisonomía de un término intermedio entre todas estas variantes, a saber: la del sujeto personal de las vivencias, de los recuerdos y de todo aquello que individualmente configura el ser y el obrar de un sujeto humano.³ Pero esta explicación adolece de una dosis bastante elevada de fragilidad, pues en el núcleo del pensamiento moderno se advierte que el yo fue puesto en un plano entitativo mucho más elocuente de lo que Messer supusiera y que, además, desborda en demasía la escueta clasificación traída a colación por este estudioso.

¹ "Ich ist der Ausdruck, mit dem das erkennende und handelnde Subjekt sich selbst, im Unterschiede vom Nicht-Ich und anderen Subjekten, bezeichnet" (R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin, 1913, s. v. *Ich*, S. 283). Dos ensayos sobre el yo desde enfoques fenomenológicos y psicológicos son los de K. OESTERREICH, *Phänomenologie des Ich in ihren Grundprobleme*, Leipzig, 1910, y de J. NOGUÉ, *Essai sur l'activité primitive du moi*, Paris, 1936.

² C. RANZOLI, *Dizionario di scienze filosofiche*, 3ª ed., Milano, 1926, s. v. *Io*, p. 593.

³ Cfr. A. MESSER, *Psychologie*, 5. Aufl., Leipzig, 1934, S. 84. En beneficio de Messer, pudiera argumentarse que su exposición se limita al tratamiento de la faz psicológica del yo y que, en ese sentido, no tendría necesidad de avanzar sobre los alcances suprafísicos que su alusión encubre; pero, aun así, todavía está por verse si la psicología tiene alguna aptitud para referirse al yo con la tranquilidad que sus cultores lo hacen. A la postre, ¿hay alguna ciencia del yo? Más abajo nos abocaremos a indagar acerca de este problema.

Estas actitudes nos confirman que el nudo gordiano de la cuestión del yo se concentra en la determinación de qué cosa es la involucrada en la denominación de ese yo. La cuestión ha suscitado un pronunciado interés entre los pensadores en el transcurso de los dos últimos siglos, a pesar de haber sido propulsada por la noética del racionalismo idealista devengado de la revolución cartesiana. De ese modo, el motivo de nuestra renuencia a asentir de antemano que el yo sea algo formalmente tipificado y consolidado en sus rasgos inteligibles afínica básicamente en que pareciera darse por sobreentendido, y hasta por completamente probado, que su faz cognoscible ya habría sido plasmada mediante la exhaustiva versación moderna y contemporánea en torno a su ubicación en el corazón de la subjetividad humana. Mas esto no nos suena satisfactorio, pues el conocimiento del yo es un acto cuya interpretación se nos ofrece extremadamente ardua, a la par que no lo damos por filosóficamente justificado en tanto se muestre anexo a la exaltación del apriorismo ontológico y noético con el cual se presenta en los sistemas del pensamiento desde Descartes en adelante.

Es menester destacar que las teorías modernas del yo arriban a nuestros días bajo el doble influjo del modelo crítico de Kant, para quien el yo emerge desde su plenitud subjetiva como una capacidad constituyente del no yo supeeditada a la regulación trascendental del conocimiento humano, y de las singulares contribuciones de Maine de Biran, el pensador que colocó la percepción del yo en el meollo de una homogénea construcción teórica asociada al especial poder aprehensivo atribuido a la intuición de las experiencias vitales, sobre todo de las experiencias afectivas. Curiosamente, mientras la subjetividad trascendental del yo kantiano hace honor a la supremacía de la conciencia sugerida por el *cogito* de Descartes, Maine de Biran reclama el padrinazgo cartesiano para su giro voluntarista del *pienso, luego soy* transformándolo en un inicio absoluto del conocer y del querer, y, al unísono, en la coronación de su gnoseología, con arreglo a la subordinación del pensar con respecto a la praxis y a la prioridad del conocimiento del sujeto con respecto al del objeto: *volo, ergo sum*. De esta manera, el yo queda sindicado como una esfera entitativa vinculada a la captación incondicionada de los fenómenos de la vida personal, aunque siempre relacionada al cariz condicionante de la percepción intuitiva del propio sujeto cognoscente.⁴

2. EL YO TRASCENDENTAL

El yo trascendental es el reducto escogido por el pensamiento moderno para indicar el lugar donde se encontraría el paradigma del ser. Bajo esta designación, este pensamiento alude a la subjetividad humana entronizada como la suma manifestación del ser y aun como la fuente que oficiaría de matriz y de arquetipo de todo cuanto es, entendiéndose con ello que el yo trascendental abrazaría la última razón de ser de sí mismo, y de todas las cosas instaladas allende su entidad. Según este criterio, el moderno pensar ha pro-

⁴ Véase el resumen de este capítulo de la doctrina de Maine de Biran en C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, pp. 345-348.

movido el yo trascendental hacia una cumbre metafísica por la cual el universo íntegro de las cosas y el ser de todas y de cada una de ellas dependerían omnímodamente de la facultad estructurante de aquel yo, siendo por tal condición que el carácter trascendental le convendría con pleno derecho, esto es, en la medida en que todo ente advendría al ser en tanto el yo subjetivo del hombre lo instituya positivamente en el orden de lo que es.

De acuerdo a lo precedente, el yo trascendental sería una transpolación óptica del yo psíquico del sujeto humano. En otras palabras: es la expresión ontológica de la subjetividad del hombre proyectada al rango de principio y de causa del propio ser del sujeto y de todo ser extrasubjetivo, y esto hasta el punto de haber sido propugnado como la fragua o el artífice de todas las cosas. Pero la instancia óptica de la causalidad trascendental del yo subjetivo, su potencia constructiva del ser del no yo, no se distinguiría *secundum rem* de sus ingredientes psíquicos, pues toda la fuerza estructurante de la subjetividad humana no residiría sino en las capacidades y en las afecciones inmanentes a dicha subjetividad, o sea, en los sentidos, en la razón, en los apetitos, en las ideas, en la conciencia y en las restantes expresiones de la esencia y de la operatividad del hombre.

Aunque a través de múltiples tropiezos, la mentalidad moderna ha ido bosquejando un novedoso tipo de pensamiento que bien puede considerarse como el sistema del yo trascendental. En la elaboración de este sistema se han registrado cuatro momentos preponderantes que, en conjunto, terminaron por asentar un esquema congruente de pensamiento donde la subjetividad humana se brinda como ese *summum* ontológico afanosamente incentivado por el consenso de todas las corrientes adscriptas a los dictámenes de aquella mentalidad. El primer momento del yo trascendental, como ya se dijera, está encarnado en el *cogito* de Descartes, quien inaugura el proceso de reversión del pensamiento sobre sí mismo cuestionando la existencia extrasubjetiva de lo que no sea el yo, afirmando la percepción del propio yo como único dato cierto y subordinando el conocimiento de las cosas del mundo externo a una deducción intelectual desde la idea subjetiva subyacente a la conciencia inserta en la *res cogitans*, que sería la más profunda intimidad del sujeto humano.⁵ El segundo momento lo determina el empleo inédito de la voz *trascendencia* esgrimida por Kant en su empresa crítica destinada a la negación de la metafísica como ciencia de la razón especulativa, merced a la cual negación el hombre no estaría a la altura de poder penetrar en el nómeno de las cosas, de donde no le quedaría otra alternativa que no sea la de darse a sí mismo los objetos de su aprehensión; pero estos objetos, que provendrían solamente de la potencia constitutiva o estructurante del conocer, son el ámbito exclusivo y excluyente donde se vuelcan los actos del pensar y, de hecho, toda la realidad accesible al espíritu no pasaría de ser la realidad objetivamente constituida y estructura-

⁵ "Le péché de Descartes est un péché d'angélisme, il a fait de la Connaissance et de la Pensée une Perplexité sans remède, un abîme d'inquiétude, parce qu'il a conçu la Pensée humaine sur le type de la Pensée angélique. Pour tout dire en trois mots: *indépendance à l'égard des choses*, voilà ce qu'il a vu dans la pensée de l'homme, et ce qu'il y a planté, voilà ce qu'il a révélé d'elle même" à elle-même (J. MARITAIN, *Trois réformateurs. Luther. Descartes. Rousseau*, Paris, 1925 [=Le Rose d'Or. Oeuvres et Chronique II], p. 78).

da.⁶ El tercer momento lo provee Hegel al hacer de la idea inmanente a la conciencia el receptáculo universal de cuanta realidad merezca participar la dignidad del ser, de modo que no habría ser ni realidad más allá de esa idea depositada en la subjetividad de la conciencia ni al margen del espíritu que, al identificarse con la autoconciencia subjetiva, sólo admite la diferencia de la nada.⁷ El cuarto momento es una síntesis de los tres anteriores. Infiere de éstos la traslación del ser al planteo dialéctico del conocer y del querer humanos donde todo ese ser se agota en la finitud a que lo restringe su inmanencia a la subjetividad trascendente pero limitada del hombre de la historia, ya sea el hombre indiferente ante la absoluta infinitud suprahistórica, ya el hombre desesperado de no ser él mismo el ente infinito substancialmente idéntico a su subjetividad esencial.⁸

Todo esto nos anuncia que el yo trascendental asume la estatura de una causa estrictamente tal. Su causalidad, sin embargo, no es fácilmente especificable, quizás porque el mismo pensamiento moderno no ha mostrado poseer, en general, una mayor dilección por el ministerio de las causas, diversamente a lo que acontecía en la filosofía tradicional de cuño platónico y aristotélico. La obnubilación del principio de causalidad en el pensamiento moderno es el resultado de la segregación de la conciencia subjetiva, de la postulación de la autonomía humana frente a lo infra y a lo suprahumano y del resquebrajamiento de la visión del universo a expensas de la premeditada exaltación del yo como aquel elemento de suyo suficiente para dar cuenta del nacimiento y de la evolución del pensar. Sugerido el yo como algo incondicionado, el reemplazo del principio de causalidad por la trascendencia del sujeto cogitante arrojó una consecuencia francamente previsible: el no yo, lo extrasubjetivo, sería un efecto del condicionamiento trascendental que el yo impone a los productos de su obrar. La causalidad, entonces, es vista de aquí en más como el efluvio del yo que impregnaría a las cosas de una trascendencia deviniente de la primacía ontológica de la autoconciencia.

El movimiento de retorno al sujeto, iniciado en el Renacimiento y persistentemente defendido por el pensamiento posterior, no podía explicar lo extrasubjetivo como no sea a la manera de una prolongación del mismo sujeto que estatuye el trascender a partir de su propia conciencia. La causalidad, por tanto, registrará su vigencia primordial en esta educación del ser de las cosas entendido como un producto de aquello donde se descubriría el ser por antonomasia, i. e., el yo autárquico, cuya jerarquía óptica sería proporcionadamente conmensurable a la emancipación del sujeto respecto de todo condicio-

⁶ Cfr. E. STECKELMACHER, *Der transzendente und der empirische Idealismus bei Kant* Erlangen, 1904; P. BERNAYS, *Über den transzendentalen Idealismus*, Göttingen, 1913; et E. G. BALLARD, "The Kantian Solution to the Problem of Man Within Nature", *Tulane Studies in Philosophy. A Symposium on Kant*, New Orleans, 1954, vol. VIII, pp. 7-40.

⁷ Según Fabro, Hegel debe a Fichte la promoción del yo trascendental a la condición de principio absoluto: cfr. C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, 1969 (= Cultura XXVIII), vol. II, p. 676.

⁸ La creencia en la intrínseca contradicción de la idea de Dios, de un ente esencialmente subsistente, es, precisamente, lo que llevó a Sartre a decir que "el hombre es una pasión inútil": cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 23e. éd., Paris, 1949 (= Bibliothèque des Idées), p. 706.

namiento sospechoso de coartar aquella autonomía. La moderna ontología del yo, luego, implicó el acorralamiento de la metafísica de las causas en una crisis que, lejos de haber sido superada, se ahonda cada vez más a medida que el ser es reiterativamente confinado a adoptar el rostro antropomórfico del yo finito de la subjetividad humana.

Ahora bien: ¿qué clase de causalidad es la atribuida al moderno yo, al yo del pensamiento de nuestro tiempo? Es obvio que una subjetividad propuesta como instituyente del ser no tiene más remedio que arrogarse para sí misma el estamento activo de una causa completa de lo que es en cuanto sea. El idealismo moderno, además, ha incentivado con notable suceso el auge de la postura según la cual la eficacia causal del yo estaría gobernada por la idea donde se precontendría el paradigma del ser. A esta causalidad ejemplar inherente a la conciencia subjetiva respondería no solamente el ser de las cosas que son, sino inclusive el hacerse de ellas; un hacerse comandado por los decretos del yo llamado a intervenir en la constitución entitativa de dichas cosas al modo de una resultancia de la actividad del sujeto cogitante.

3. LOS TERMINOS DEL PROBLEMA DEL YO

No es posible dar una solución al moderno problema del yo si no se exceden los márgenes sistemáticos de la habitual versación sobre este asunto. De la misma manera que el pensamiento moderno germinó y se consolidó como una pertinaz convergencia en el drama crítico, de esa misma manera la evacuación de la cuestión del yo exige ser transportada a un planteo que la exima de quedar aprisionada en el círculo vicioso de un immanentismo que, partiendo de la conciencia, solamente puede llegar a un término idéntico a la misma conciencia. Consiguientemente, para ventilar este problema es menester superar el prejuicio situado en el propio punto de partida bajo cuyos auspicios ha sido gestado.⁹ Acerca de este problema, condensamos nuestra opinión en los siguientes ocho párrafos:

1º) Considerado desde el punto de vista lingüístico y gramatical, *yo* es un pronombre personal. Es un signo arbitrario, como lo son todos los signos del habla y de la grafía, ordenado a significar una determinada persona que no es significada por su nombre propio, de donde, en lugar de significarme por mi nombre propio, el que propiamente me concierne, puedo significarme por el pronombre personal de la primera persona del número singular: *yo*. Pero hay que advertir que este pronombre, igual que todos los demás pronombres personales, significa tanto aisladamente —yo, tú, él, nosotros, vosotros, ellos— cuanto for-

⁹ Es la única vía para llegar al ser mismo de las cosas, como lo ha probado Gilson en su defenestración del idealismo moderno: cfr. E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, París, s. d. (= Cours et Documents de Philosophie); et ID. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 2e. éd., ibi 1947 (Problèmes et Controverses). Sobre su posición, vide L. E. PALACIOS, "La gnoseología de Etienne Gilson", *Revista de la Universidad de Buenos Aires* XLVI (1950), 435-465; R. ECHAURI, *El pensamiento de Etienne Gilson*, Pamplona, 1980 (= Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica 33), pp. 63-80; et M. E. SACCHI, "Gilsoniana", *Sapientia* XXXVI (1981), 129-152.

mando parte de una oración; así, mientras *yo*, tomado aisladamente, es un simple pronombre, formando parte de una oración es el sujeto del cual algo se predica afirmativa o negativamente: *yo soy argentino; yo no soy comunista*. Según estas elementales cláusulas gramaticales, *yo* siempre significa mi misma e intransferible individualidad personal. No puedo significar con este pronombre otra cosa que no sea mi persona, la cual es individa e intransferible. ¹⁰ Esto renueva el viejo y denso problema de la persona, que tanto agita a la ciencia occidental desde la recepción de su concepto por parte de los padres de la Iglesia y de los autores eclesiásticos de la antigüedad, con motivo de las discusiones sobre los dogmas trinitarios y cristológicos del cristianismo, pero ahora revitalizadas por el peso innegable de las distintas tendencias del personalismo contemporáneo.

2º) Considerado desde el punto de vista lógico, el pronombre personal *yo* es la intención formal significativa de esta determinada substancia que es la mía, aunque es imperioso reparar en esto: que el pronombre *yo* no significa la naturaleza que poseo —la humanidad—, sino la cosa concreta que soy, o sea, este individuo que soy yo. De ahí que Santo Tomás de Aquino proclamara que la función pronominal del *yo* es la *intentio substantiae* y no la *intentio naturae*. Decía el Doctor Angélico: “Sub nominibus enim comprehenduntur *pronomina*, quae, etsi non nominant naturam, personam tamen determinant, et ideo loco *nominum* ponuntur”. ¹¹ De este modo, *hombre* designa una naturaleza, *Sócrates* designa tanto la naturaleza humana cuanto la persona individual, pero *yo* solamente designa la persona determinada. Oigamos nuevamente a Santo Tomás: “Omne enim nomen significat aliquam naturam determinatam, ut *homo*; aut personam determinatam, ut *Socrates*”. ¹² Además, el pronombre significa intemporalmente la substancia concreta, y así el pronombre *yo* no me mide por el antes y el después, porque es de la esencia del nombre y del pronombre ser ajenos a la significabilidad *secundum prius et posterius*, tal como el Aquinatenso lo declara en esta sentencia: “Substantia autem secundum se considerata, prout significatur per nomen et pronomem, non habet in quantum huiusmodi ut tempore mensuretur, sed solum secundum quod subiicitur motui, prout per participium significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomem”. ¹³ Pues bien: la estructura lógica del pro-

¹⁰ Al no haber respetado esta intransferible individualidad del yo, el monismo hegeliano de Gentile le condujo a la contradicción que late en las frases siguientes: “Yo, que soy en cuanto pienso, no puedo trascender el acto puntual del pensar sin trascenderme a mí mismo: no se puede escogitar mayor unicidad que ésta. Pero si en mí pensar está mi unicidad, mi mismo pensar es la mayor universalidad que tenga lugar: porque este pensamiento donde me pienso es el mismo pensamiento donde lo pienso todo; más aún, y más exactamente, es aquel pensamiento donde me pienso *verdaderamente*, esto es, sintiendo el pensar aquello que es absolutamente verdadero [...]. Consiguientemente, el acto de pensar, por el cual soy, me pone como individuo universalmente” (G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 2ª ed., Pisa, 1918, pp. 102-103).

¹¹ In *I Peri hermen.*, lect. 1, n. 6.

¹² In *I Peri hermen.*, lect. 4, n. 13.

¹³ In *I Peri hermen.*, lect. 4, n. 7. Desde luego, en esta teoría va presupuesta la inteligencia de lo que es la intención lógica: un signo formal, a diferencia de los signos lingüísticos que significan arbitrariamente (*ad placitum vel ab humana institutione*). Cfr. J. A. CASAUBON, “Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal”, *Sapientia* X (1955), 270-283; et. C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, ed. cit., pp. 520-526.

nombre *yo* presenta la dificultad de si es un término categoremático o sincategoremático. Para Santo Tomás, un término sincategoremático es aquel que no significa algo absoluto,¹⁴ en lo cual concuerdan todos sus acólitos; pero algunos de ellos, tal vez por la parquedad de sus exposiciones, dejan ciertas dudas en tal sentido. Maritain, por ejemplo, no pasa de la afirmación de que el término sincategoremático señala la mera modificación de un concepto.¹⁵ Gredt, en cambio, es mucho más explícito al sostener que se trata de una modificación o de una determinación significativa, a lo cual añade esta importante anotación: "A veces el pronombre se pone absolutamente y sin adjuntar nada al nombre; pero en esta circunstancia a menudo se subentiende el nombre, que es por él determinado (éste es bueno = este hombre es bueno; esto es verdadero = esta proposición es verdadera); inversamente, si no es subentendido ningún nombre, entonces el pronombre se pone estrictísimamente por el nombre, teniendo, por ende, índole de nombre y siendo nombre reductivamente, como ocurre en la proposición 'yo veo', donde 'yo' nombra la persona que habla".¹⁶ De esta forma, el término categoremático significa algo representándolo como *aliquid per se*. Por tanto, si el pronombre *yo* no se entendiera en este sentido, en la medida en que no es una mera modificación o determinación del nombre, entonces sería un término sincategoremático que no significaría absolutamente. Pero en esto habría una deficiencia, porque en tal caso conservaría la función pronominal determinativa, o sea, sincategoremática y, al mismo tiempo, significaría absolutamente, aunque *per reductionem*, la persona cuyo nombre es omitido. Pero esto no puede ser. En consecuencia, es conveniente afirmar que, en cuanto pronombre reductivamente equiparable al nombre, *yo* es un término categoremático, pues no hay modo lógico alguno por el cual su función pronominal signifique algo distinto del nombre de la persona por él aludida, que soy yo mismo. Las diferencias sólo se observan a nivel de la distinción gramatical entre *yo* y *Sócrates*, pronombre y nombre propio respectivamente, pero no en la intención formal del término significado; e. gr.: *yo soy filósofo* y *yo, Sócrates, soy filósofo* no alteran la intención significativa del sujeto de quien algo se predica. En resumidas cuentas, *yo* es un término categoremático o absoluto puesto para significar la persona del sujeto lógico de predicación en reemplazo de su nombre propio, mas no de la intención de sujeto, aunque sólo signifique reductiva o supositivamente la persona que con este término se menta.

3º) Ya sea por mi alusión personal a mí mismo, sin ningún agregado —*yo*—, ya por predicar cualquier cosa de mi condición lógica de sujeto, o bien por afirmar o negar algo acerca de mí mismo, el *yo* como *subiectum logicum* adquiere los contornos de un típico *objectum*. Este es un dato de máximo valor gnoseológico que debe ser enérgicamente recuperado contra todas las actitudes que niegan la distinción real entre el cognoscente y el cognoscible en el acto de conocer. La opinión de aquéllos para los cuales el *yo* se resistiría a convertirse en un objeto de la propia consideración, opinión que tiene una legión de

¹⁴ Cfr. *In I Peri hermen.*, lect. 6, n. 3.

¹⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Éléments de philosophie II: L'ordre des concepts*, 8e. éd., París, 1933, pp. 63-64.

¹⁶ I. A. GREDT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 13ª recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1961: *Logica*, n. 22, vol. I, p. 29, nota I.

simpatizantes en el pensamiento moderno, es crasamente falsa. El conocimiento por el cual el hombre pueda conocerse a sí mismo en su propia subjetividad reclama que ésta, de alguna manera, se convierta en objeto de su consideración. Por más que el cognoscente y el cognoscible coincidan *in re*, el cognoscente es sujeto de su conocimiento en cuanto cognoscente, mientras que es objeto de su conocimiento en la misma medida en que es cognoscible. En este conocer, el hombre no sería sujeto de conocimiento si en su conocerse a sí mismo no se conociera como objeto; así, cuando digo *yo soy argentino*, el pronombre *yo*, que designa el sujeto lógico de la afirmación de mi juicio, es simultáneamente el objeto de este acto cognoscitivo, o sea, aquello objetivamente presente a mi consideración en el acto de componer el sujeto con el predicado. El problema, por ende, radica en que el sujeto y el objeto de este conocimiento se distinguen realmente sin necesidad de distinguirse *ut res et res*, de modo semejante a la distinción real entre el ser y la esencia en el ente compuesto, lo que no implica que ambos coprincipios diversifiquen su entidad.

4º) En mérito a lo consignado en el párrafo precedente, el conocimiento de mi yo, de este yo que soy yo mismo, debe mirarse desde tres ángulos distintos. Primero, desde la subjetividad de mí mismo, y así mi yo es mi persona completa significada pronominalmente por el vocablo *yo* que responde a la aprehensión que de mí mismo poseo. Segundo, desde su objetividad, el yo es el término formal de un cierto conocimiento, en cuanto que la persona, por su propia racionalidad, puede conocerse a sí misma y volverse objeto de su propia consideración.¹⁷ Tercero, desde la referencia a mi propia persona considerada como algo distinto y aun indiferente, siempre *secundum considerationem*, con respecto a mí mismo. Este último aspecto recaba una nueva precisión. En efecto: debe afirmarse taxativamente que mi yo es el término de la consideración de mí mismo en un sentido plenamente objetivo. Por este lado, el tercero de los aspectos enumerados se reduce al segundo, porque no hay ningún inconveniente en que me considere a mí mismo con la misma objetividad con que puedo considerar otras cosas, de donde, con la misma objetividad con que conozco que Juan es persona, conozco que yo también lo soy. En suma: yo soy sujeto del conocimiento de mí mismo en cuanto que yo mismo, o algo de mí, es objeto de dicho conocimiento. Hay que aceptar, empero, que el conocimiento del propio yo tiene dos caras: la que concierne al aspecto puramente aprehensivo y la que *post cognitionem* aparece teñida de determinadas características afectivas. En ambas circunstancias es necesario señalar que mi consideración de mí mismo se desdobra en una consideración *habitual* y en otra *actual*; distinción ésta heredada de Tomás de Aquino y normalmente ignorada por el pensamiento extraescolástico. La ausencia de esta distinción en el pensa-

¹⁷ No está de más recordar que el hombre es la única creatura del mundo material capaz de situarse a la altura de poder reflexionar sobre su propio ser y sobre su propio conocimiento. El individuo humano es persona, toda vez que le conviene la famosa definición de Boecio: *naturae rationabilis individua substantia*; definición aplicable al ente humano, a las substancias separadas creadas y al Dios Trino, pero no sin las debidas precisiones que eviten la univocación de los órdenes predicamental y trascendental. La fórmula de Boecio se encuentra en el *De persona et duabus naturis* 3: PL LXIV 1343, que es el *Liber contra Eutychem et Nestorium* 3, al cual citamos por la siguiente edición: *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart and E. K. Rand, 8th ed., London-Cambridge, Mass., 1968 (= The Loeb Classical Library 74), p. 84.

miento moderno guarda un parentesco próximo a la cuestión del yo debatida en tiempos recientes. En parte nada desdeñable, esto explica por qué antes de la modernidad no se trataba expresamente del conocimiento del yo, y, más todavía, por qué es absolutamente imposible que tal conocimiento se dé si previamente no hay conocimiento de las cosas que no son mi yo. Mas la inteligencia de este asunto ciertamente comporta la adopción de una actitud realista que no es parangonable con los modernos gestos influidos por la revolucionaria intromisión en el pensar del *cogito* de Descartes. A la postre, cualquier doctrina sobre el yo que se atenga a criterios más o menos afines al que venimos criticando debe rendirse ante la gratuita postulación del primado absoluto de la autoconciencia tal como fuera sancionado en aquella célebre noche del 10 de noviembre de 1619, cuando Descartes urdiera los *mirabilis Scientiae fundamenta* en el acantonamiento militar de Ulm.

5º) Pasemos al plano físico y metafísico. ¿Qué es el yo *ut res*? Todo el pensamiento moderno sobre el yo ha estado pendiente de la abierta exclusión cartesiana de ese yo al orden de la corporeidad o, si se prefiere, de la identificación del yo con la conciencia. “No admito nada —escribe Descartes— que no sea necesariamente verdadero: hablando con precisión, yo no soy, pues, sino una cosa que piensa, esto es, un espíritu, un entendimiento o una razón”.¹⁸ Con ello Descartes estipulaba que su cuerpo no formaría parte de su yo, que todo su yo es su pensar y que la conciencia agotaría todo el yo personal. Pero no hay que dejarse atrapar por la estimación de quienes vieran en esto una esporádica exageración del alumno de La Flèche, ya que con más razón también pudiera aseverarse que Descartes fue un brioso apologista de la unidad substancial del hombre, como parece inferirse de aquel texto donde se menciona la “estrecha unión” del alma y el cuerpo.¹⁹ Gilson ha demostrado que en una hermenéutica tal se esconde un auténtico engaño, porque Descartes acepta la unión substancial del cuerpo y el alma en el sentido vulgarizado por el tomismo, mas solamente *in verbis*: es un puro asentimiento al lenguaje de la escuela y no al contenido teórico en él impreso, porque el cartesianismo sustenta con Santo Tomás que el hombre es una substancia completa, pero negando que el cuerpo y el alma sean substancias incompletas, lo cual, como lo apreciara Gilson, es la condición puesta por el Aquinate para que se de la unidad substancial del compuesto hilemórfico, ya que, de lo contrario, el hombre sería el producto de una yuxtaposición de dos substancias intrínsecamente consumadas en su ser.²⁰ No obstante, el buen sentido nos compele a rechazar esta doctrina cartesiana justamente calificada de “angelismo” por Maritain: yo soy toda mi persona, como el mismo pronombre yo lo indica, no pudiéndose escindir de mi substancia ni el cuerpo ni el alma sin provocarse un cercenamiento de la unidad que le compete. El yo, luego, es la persona y no una sección o un fragmento de la substancia individual del hombre, pues, como bien

¹⁸ R. DESCARTES, *Médit. IIe.*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1910, t. IX/1, p. 21. Cfr. H. M. MANTEAU-BONAMY O. P., “Réflexions critiques sur les «Méditations» de Descartes”, *Revue Thomiste* LXIII (1963), 49.

¹⁹ Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, 4e. éd., Paris, 1967 (=Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 59.

²⁰ Cfr. É. GILSON, comment. au lieu cit. de R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, pp. 431-432.

lo aseguraba Santo Tomás, *a este hombre* le es esencial estar constituido por "este alma, esta carne y estos huesos".²¹ De ahí que los contemporáneos del santo maestro siguieran unánimemente las enseñanzas de Aristóteles: el alma está unida al cuerpo como la forma a la materia, "Vnde anima est humanae naturae, et non natura quaedam per se". ¿Por qué? Sencillamente, porque la personalidad abarca todo el individuo humano y no una o alguna de sus partes: *Ratio partis contrariatur rationi personae*.²² Consiguientemente, mi yo es mi persona y no sólo mi cuerpo, mi alma ni una parte determinada de mi substancia.

6º) No creemos necesario abundar en que el yo tampoco es el cuerpo. Las razones alegadas en el punto anterior valen también para este caso, habiendo, además, un hecho que así lo prueba: si yo fuera mi cuerpo, como cualquier posición materialista está conminada a afirmarlo, entonces ni siquiera estaría en condiciones de decir algo acerca de mí mismo, porque ningún ente carente de entendimiento inmaterial tiene la menor capacidad de reflexionar sobre sí mismo.

7º) Tampoco el yo es la conciencia. Este es el rasgo más delicado de la cuestión. Por lo común, en los tiempos modernos la conciencia es concebida como un hábito o bien como una potencia del hombre. La conciben como un hábito aquellos autores que la definen a la manera de un sinónimo del pensamiento, al estilo del mismo Descartes.²³ La dan por una potencia, a su vez, quienes la hacen una facultad humana por la que ejercemos las operaciones cognoscitivas. En la obra de William James, para el caso, se la tiene por una *selecting agency*.²⁴ A esta última opinión se aproximan otras que la hacen "la suma total de todas las entidades neutrales" correspondientes a un organismo viviente, según lo quería Edwin B. Holt.²⁵ Pero la conciencia no es ni un hábito ni una potencia: es un acto asimilable al saber aplicado a alguna materia, una suerte de ciencia concomitante, tal como lo anunciaba Santo Tomás: "Nomen enim *conscientiae* significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid appli-

²¹ *Summ. theol.* I q. 75 a. 4 resp.

²² *In III Sent.* dist. 5 q. 3 a. 2 resp. "El hombre no es persona sólo por el alma, sino por ella y el cuerpo, toda vez que en ambos subsiste" (*Op. cit.*, loc. cit., ad 2um). Cfr. *In VII Metaphys.*, lect. 9, nn. 1460-1481; *De ente et essentia* 2, ed. Leonina, t. XLIII: 370 b 10-25; *De unit. intell.*, per totum, ed. Leonina, ibid.: 291 a 1-314 b 441; et *Summ. c. Gent.* II 57 per totum. Vide etiam ARISTÓTELES, *De anima* B 2: 414 a 18, y el comentario del Aquinatense: *In II De anima*, lect. 4, n. 275. Pero no hay que confundir el "ngelismo" del yo cartesiano con la opinión de Averroes, quien negó la pertenencia de la materia a la quiddidad de lo humano, aunque sí —opuestamente a Descartes— admitió la composición de materia y forma en el individuo concreto: cfr. AVERROES CORDVBENSIS, *Metaphys.* VII 21, Venetiis 1552, fol. 81ra. 31-33. Una síntesis de la tesis tomista, alejada tanto del cartesianismo cuanto del averroísmo, puede leerse en este texto: *In III Sent.* dist. 22 q. 1 a. 1 per totum.

²³ Cfr. *Princ. phil.* I 9, in *Oeuvres de Descartes*, ed. cit., t. VIII, p. 7.

²⁴ Cfr. W. JAMES, *The Principles of Psychology*, new ed., New York, 1950, vol. I, pp 139-141.

²⁵ Cfr. E. B. HOLT, *The Concept of Consciousness*, London, 1914, p. 184. Es insuficiente cualquier propuesta destinada a devaluar el significado de la conciencia humana si no se superan los esquemas de la psicología positivista, pues es imposible avanzar en este campo si se afirma, por ejemplo, que la conciencia está reducida a una sensación y localizada en el cerebro, como pensaba el profesor de la Universidad de Harvard, E. G. BORING, *The Physical Dimensions of Consciousness*, new ed., New York, 1963, p. 232.

cari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem".²⁶ En virtud de todo ello, es imposible que el yo sea la conciencia, porque si así fuese, sucedería que su significación categoremática del sujeto estaría delatando que su substancia es inmediatamente operativa, que es el error en que cayera, entre otros, Louis Lavelle.²⁷ Desde ya, ninguna substancia creada es inmediatamente operativa, por lo cual la distinción real existente entre ella y sus accidentes impide la identificación del yo con sus actos, los cuales son ejercidos mediante las potencias inmanentes a la naturaleza del sujeto en cuestión. Esta teoría, de tan meridiana impronta en la tradición de la filosofía perenne como modernamente acorralada en el olvido, es la única que nos habilita a captar por qué el hombre, como todo ente compuesto de acto y potencia, es irreducible a sus acciones. ¿Quién pudiera afirmar que yo soy mi conocer, mi pecar o mi dormir? De ahí la insulsa identificación del yo con las vivencias, las experiencias u otros actos que se desean equivalentes a la entidad substancial de la persona humana. Esto sería la confesa declaración de que el hombre no poseería consistencia entitativa alguna ni unidad de substancia en sí mismo, lo que importaría la quiebra del concepto de persona, como sucede en la mayoría de las corrientes personalistas de nuestra época.

8º) Por fin, el yo no es ni el *fieri* ni un efecto de la conciencia, pues al ser la substancia algo naturalmente anterior a sus operaciones, sería absurdo suponer que el sujeto de sus actos se constituyese a sí mismo mediante su obrar o como el resultado de dichos actos.

En base a estos argumentos, nos toca ahora emitir algunas conclusiones sobre la proyección de la presencia del yo en la filosofía, la cual presencia, según se puede colegir, viene acompañada de no pocos síntomas desalentadores.

²⁶ *De verit.*, q. 17 a. 1 resp. Cfr. *In II Sent.* dist. 24 q. 2 a. 4 per totum, et *Summ. theol.* I q. 79 a. 13 resp. Esta concepción tomista de la conciencia no es suscripta por varios representantes de la escuela de Lovaina, la cual ha insistido en acomodarla a las exigencias del *cogito* de Descartes. Uno de sus voceros no tiene inconvenientes en decir lo siguiente: "Yo soy 'consciente'. Yo soy una 'conciencia'. Yo 'pienso', decía Descartes. Tal es, seguramente, el hecho primero, inmediato, irrecusable, que se encuentra en el punto de partida de todo 'saber', de toda 'ciencia', de toda sistematización científica". Este autor tampoco ve dificultad en ahondar el canon cartesiano aseverando que "La 'conciencia' es un dato original, irreducible a todo otro; es un dato primero propiamente imposible de explicar, de definir o de describir en términos más claros o más conocidos [...] La conciencia, pues, es un dato primitivo e irreducible, un *primum cognitum*" (F. VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, 4e. éd., Louvain-Paris, 1965 [= Cours Publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie], pp. 76-77). Gilson ha confutado agudamente este parecer (cfr. los títulos citados supra en la nota 9), por lo que suena inaceptable que Van Steenberghen opine que la teoría del filósofo francés es "muy vecina" a la de León Noël, cuando Gilson, en verdad, había concluido que la doctrina de Santo Tomás se distancia largamente de la exégesis desarrollada por los tratadistas lovaníenses (vide F. Van STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 267). Otra exposición opuesta a la gnoseología cultivada en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina es la de L.-M. RÉGIS O. P., "La critique néothomiste est-elle thomiste?", in *Philosophie. Etudes et Recherches Publiés par le Collège Dominicain d'Ottawa*, Ottawa, 1938, cahier II., pp. 95-199.

²⁷ Lavelle ha elevado el actualismo a un rango superlativo, a punto tal de hacer coincidir la esencia del yo con el acto de ser del sujeto que se autoafirma en la conciencia que tiene de sí mismo. Acerca de esto, nos remitimos a lo expresado en nuestro artículo anterior "Louis Lavelle y la metafísica", *Doctor Communis* XXXVIII, (1985), 103-131.

4. EL EXTRAÑAMIENTO FILOSOFICO DEL YO

Propiamente hablando, la alusión al yo sólo puede referirse a mi mismo yo, al yo individual y concreto que significa pronominalmente a mi persona y a todo lo que con ella conviene y que en ella acontece. Esto así aludido es mi yo, mi intransferible singularidad nombrada a través de tal término categoremático e imposible de ser comunicada *secundum esse* a otra persona. Al decir yo, únicamente me aludo a mí mismo con total exclusión de todas las demás personas y de toda otra cosa. Es absolutamente imposible, por tanto, que la referencia al yo exceda el contenido objetivo de esto involucrado en mi conocimiento acerca de mí mismo.

El conocimiento humano del yo está enclaustrado en el conocimiento personal que cada hombre tiene de su propio yo individual. Conocer algo de otro hombre no es conocerle en su propio yo. No negamos que este conocimiento sea un verdadero conocimiento, pero no es lo mismo conocer el yo, que es algo privativo del sujeto que se reconoce como tal, como yo, y conocer algo que no es el yo del cognoscente. El yo no existe ante la consideración de alguien que considere algo que no sea él mismo. De ahí que *yo* actúe como un pronombre ordenado a una mención que sólo puede ser hecha por cada persona respecto de su misma entidad personal, de donde no se puede aludir a un yo que no sea el propio yo. En la designación *yo*, yo no puedo mentar a un yo que no sea mi yo. En caso que alguien pretenda arrogarse la potestad de penetrar cognoscitivamente en el yo de otro hombre, la personalidad individual de este otro hombre marcará una frontera intraspasable para las intenciones de aquél.

Esto es perentorio: puedo conocer algo de otro hombre, mas no como yo es decir, no en su yo, sino en su *él*. ¿En qué medida? En la medida en que el yo personal de cada hombre nos será del todo desconocido si no nos es manifestado a través de una expresa comunicación *quoad nos*, que siempre será una notificación *ad extra* por parte del cognoscible. Esta comunicación depende del suministro de alguna evidencia del cognoscible que pueda llegar al cognoscente, lo cual conlleva la necesidad de un movimiento transeúnte: el egreso del dato anoticiante desde la intimidad del cognoscible y su posterior recepción por parte del cognoscente, pero esto ya pone en descubierto que no se trata de un ingreso cognoscitivo al yo subjetivo del cognoscible, sino más bien la percepción objetiva de algo que no tiene carácter de yo frente a la consideración del cognoscente.

Es en este instante cuando el problema del conocimiento del yo nos obliga a atender un rasgo capital de la persona que no puede ser vulnerado: la libertad. ¿Cómo juega la libertad en esta cuestión? Para contestar esta pregunta se debe tener en claro que nuestro conocimiento de la subjetividad de otro hombre, en tanto y en cuanto se nos ofrezca a nuestra consideración por medio de determinadas razones objetivas, no puede excluir el hecho de que ese hombre es un ente libre. ¿Hasta qué punto le conoceríamos en su intimidad, o en su yo, como lo desea un vasto sector del pensamiento moderno, si ignoráramos sus designios voluntarios y todo aquello que anida en su fuero interior, un fuero donde bulle su libertad como algo absolutamente personal e imposible de ser

invadido por ninguna interferencia humana que provenga de afuera? A nuestro entender, aquí es donde naufragan las pretensiones de las doctrinas que quieren seguir alentando la ilusión de una inspección de un yo que no sea el propio. La especulación de Tomás de Aquino nos impele a salir al cruce de estas doctrinas que encubren una flagrante violación de la libertad del hombre, a veces ingenuamente, pero otras veces a sabiendas.

El Doctor Angélico ha censurado con severidad las ambiciones de aquellos que promovieran la petulancia de una introducción así como así en la intimidad espiritual de los entes libres, cual es el caso de toda persona, al menos en cuanto de éstos no brotaran las evidencias de los afectos immanentes a su subjetividad: "Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum". La energía con que Santo Tomás expone esta teoría es digna de las más circunspecta vigilancia, pues con ello viene a decirnos que lo que es querido por un agente voluntario no puede ser conocido por razón de la propia substancia de este agente, ya que la voluntad no se ordena a su objeto apetecible de un modo totalmente voluntario. ¿Qué significa esto? Ni más ni menos que lo siguiente: si bien los objetos apetecibles de un agente voluntario guardan una cierta proporción con los movimientos que este sujeto puede ejercer en virtud de su naturaleza, la volición no tiene lugar sólo por razón de la naturaleza de la potencia apetitiva, sino también por razón de la libertad con que el hombre está engalanado, "propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur". En otras palabras: quien no conozca la tradicional distinción escolástica entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut voluntas* no podrá inteligir en qué grado de eminencia se instala la libertad en el fuero interno de los hombres. Por tal razón el Aquinate advierte que no se puede conocer lo que quiere un apetente voluntario "nisi forte per aliquos effectus", ya sea porque contemos con una evidencia exterior de lo que desea, ya a la manera en que Dios, causa de nuestra naturaleza y de nuestra libertad, conoce nuestra voluntad.²⁸ Ahora bien: ¿hasta dónde puedo conocer la intimidad personal de otros si no puedo conocerla en la dimensión de su infranqueable libertad o, como gustaba afirmar Santo Tomás, en su propia substancia individual, cuya percepción está reservada a ellos mismos y a la causa incausada de su ser? Esto es el acabose de los intentos de toda inhesión cognoscitiva de cualquier hombre en un yo ajeno, porque éste yo no es el yo de quien tal cosa procura. Para el santo doctor, *ni siquiera los demonios* tienen conocimiento de nuestros pensamientos voluntarios, lo que únicamente es accesible a Dios y a cada uno de nosotros mismos por lo que a cada uno nos toca.²⁹

²⁸ "Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit" (*Summ. c. Gent. III 56 Amplius*).

²⁹ "Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntarie cogitationis non potest cognosci neque a daemonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo et ab homine volente et cogitante" (*De malo* q. 16 a. 8 resp.). Cfr. *In Iam Epist. ad Corinth.*, cap. 2,

La restricción de la afirmación del yo al yo personal de quien se autoconsidera a sí mismo es lo que nos empuja a trazar una drástica línea divisoria entre el moderno problema del yo y el problema tradicionalmente afrontado en la escolástica acerca del conocimiento que el alma humana tiene de sí. Lo drástico de esta división se apoya en un recaudo indispensable: el problema de los escolásticos radica en la determinación de los diversos modos por los que el alma puede obtener un saber sobre sí misma, ya de su existencia, ya de su naturaleza. A la inversa, el problema moderno del yo esconde y aun esquivo la inquietud escolástica para recostarse en un postulado extraño a las preocupaciones de la teología cristiana y de la filosofía perenne, cual es la colocación del yo como el *primum cognitum* de las potencias aprehensivas del hombre. Desde este presunto dato originario, aquel pensamiento busca establecer las eventuales condiciones de posibilidad del mundo extra-subjetivo, del mundo puesto allende la conciencia del propio yo. Ante este bosquejo moderno de la subjetividad del yo y de su primado ontológico y gnoseológico, de nada vale acoplar a su problemática, la cual, a la larga, es una falsa problemática, el discernimiento de un Tomás de Aquino sobre las varias maneras por las que nuestra alma obtiene un conocimiento de sí misma, pues la tesis del Doctor Común ha sido elaborada con la previa aceptación de que el hombre se conoce a sí mismo una vez que haya logrado dotarse de las perfecciones segundas obtenidas por la actualización de sus capacidades cognoscitivas, esto es, por la recepción intelectual de las semejanzas representativas del mundo exterior.³⁰

Es probable que algunos objeten contra ello que el yo es universalizable mediante alguna abstracción del entendimiento y que, por esta vía, se consiga un conocimiento filosófico acerca del yo y de la subjetividad humana. Pero esta objeción no tiene ningún asidero: en cuanto se trata de mi individualidad personal, el yo no es universalizable, pues yo soy una sustancia primera que no se predica de ningún sujeto. Lo universalizable de mí mismo es lo que comúnmente participo de la especie humana y del género animal predicable de sus inferiores donde se contienen, mas esta *natura communis* no es mi yo, sino aquello en lo cual todos los hombres convienen, o sea, aquello que les determina en el orden de la *humanitas*, abstracción hecha de cada uno de los individuos en que ésta se funda. Mi subjetividad, en cuanto tal, no es universal, sino individual y concreta. Yo no soy un universal. Mi yo es mío y de nadie más.

Por otra parte, como no hay ciencia del individuo, si alguna ciencia propendiere a investigar lo concerniente a la subjetividad individual de un

lect. 2 per totum; *De verit.* q. 8 a. 13 per totum; et *Summ. theol.* I q. 57 a. 4 per totum. Para todo esto, vide J. LEGRAND S. I., *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles-Paris, 1946 (=Museum Lessianum. Section Philosophique 27-28), t. II, pp. 204-250.

³⁰ Para la cuestión tomista del conocimiento del alma por sí misma, consúltense A. GARDEIL O. P., "La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après Saint Thomas", in *Mélanges thomistes*, publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe. centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323), Le Saulchoir, Kain, 1923 (=Bibliothèque Thomiste III), pp. 219-236; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., "Vtrum mens seipsam per seipsam cognoscat", *Angelicum* V (1928), 37-54; et C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, pp. 351-368.

hombre, su condición de ciencia quedaría allí mismo arruinada por la imposibilidad de que tal cosa pueda caer dentro de la consideración de cualquier conocimiento científico. La ciencia requiere que su sujeto se presente ante su consideración con arreglo a una formalidad universal que, predicable de sus inferiores, garantice la visión supraparticular de una expresa unidad intencional que suponga la abstracción de las notas individuantes de los inferiores desde donde es extraída. Pero si por esta predicación universal, indispensable en todo conocer científico, mi individualidad subjetiva es marginada del objeto inteligible ganado por el procedimiento abstractivo, entonces también es necesario que tal subjetividad, la de mi yo, sea excluida del ámbito teórico de la ciencia. Lo advenido a la consideración científica o filosófica, por ende, no habilita a la especulación apodíctica sobre mi yo en tanto es mi yo personal. Mi yo no ingresa al sujeto de ciencia demostrativa alguna.

Lo que antecede nos basta para prescribir que el empleo científico del vocablo *yo*, enderezado a la significación universal de la subjetividad humana, que es el sentido frecuentemente usado en el bagaje lexicográfico del pensamiento moderno, no se asienta en ninguna razón medianamente justificable. Yo soy yo, no pudiendo hablarse de un yo universal. La designación de mi persona a través del pronombre personal *yo* no rebasa la significación objetivamente limitada a mí mismo. Su universalización equivaldría a la destrucción de su condición de término categoremático significativo de mí mismo, pero de ninguna otra cosa que no sea yo. Cuanto antes se destierre aquella alusión equívoca e inconsistente al yo, más rápidamente se habrá de restaurar la ciencia de lo humano en su verdadero cauce, rescatándosela, además, de las gratuitas hipotecas que todavía la ligan a las reverberaciones modernas del averroísmo y del nominalismo.

5. PRECISIONES FINALES

Estas elucidaciones nos autorizan a comprender por qué la filosofía clásica no incursionó por el espinoso terreno del yo subjetivo. En efecto: no hay ciencia del yo concreto del hombre individual. Por eso mismo, la temática del yo es una decepción para el saber científico. Acusa la irreverente veleidad nominalista del confinamiento de este saber al rastreo del singular, o, en su defecto, de la insólita extensión de la ciencia a un sujeto que de ningún modo puede alcanzar objetividad universal alguna, con lo cual se decreta el fracaso de dicha temática frente a las exigencias de la filosofía.

También hay serios motivos para sospechar que detrás de este programa moderno se da cita un factor adicional de mayor porte aún: la búsqueda de la coronación del pensamiento en la regresión del hombre sobre sí mismo, que sería la promulgación del yo humano como el alfa y el omega del ser, del conocer y del obrar del animal racional. El yo del pensamiento moderno no es un puro término de la consideración de la mente, sino que sería el *primum cognitum*, el medio cognoscitivo y el fin de cuantas aprehensiones acucien los desvelos del énfasis antropocéntrico del hombre actual, porque el yo no es propuesto como un mero objeto del conocimiento, sino que también

es tenido por el principio fundante y constituyente de su propia ipseidad a partir de la percepción primitiva de su intrínseca subjetividad. En esta percepción se pone el ser del cogitante y de las cosas exteriores en abierta dependencia del pensar y se hace girar inacabadamente la dialéctica ser-conocer dentro del círculo inmanente a la conciencia de quien se ha atribuido el poder de instituirse a sí mismo como eso que es en función de su yo autoconsciente.

¿Qué diferencia existe entre este *cogito*, el de un *ego* situado en la condición de artífice de lo que es y de aquello por lo cual es, y la intelección del ente eternamente subsistente en la inteligencia de sí mismo, como no sea porque el *ego* del cogitante no renuncia a ser *causa sui*, mientras que el *ipsum intelligere subsistens* es absolutamente incausado? Un *cogito* primaria, continua y reduplicativamente engolfado en la percepción del yo pensante, o bien un ente constituido en sí mismo por razón de su autoconciencia, atestiguaría la soberbia de juzgarse a sí mismo como una causa que no ha menester de ninguna causa extrínseca. ¿No es ésta una moderna reiteración del diabólico *Eritis sicut dii* del Pentateuco?³¹ Joseph de Finance ha desnudado esta petulancia del yo desgajado de la individualidad de la persona humana con palabras que vale la pena recordar: "Según Santo Tomás, la intencionalidad de la conciencia es una consecuencia rigurosa de la metafísica del ser y del obrar. Como toda actividad, el pensamiento, teniendo por función remediar la pobreza ontológica del sujeto, incluye esencialmente una relación a un término más vasto que él mismo. El no es pura identidad consigo mismo si no ahí donde el ser posee en sí la totalidad de lo pensable. Suponerlo en algún sujeto y concentrado sobre sí mismo, o bien es hacer de este sujeto el Pensamiento absoluto, o bien hacer ininteligible el absoluto del pensamiento".³² A estos enunciados adherimos complacientemente.

Para cerrar el presente discurso, reproducimos la grave amonestación de Cornelio Fabro sobre el sentido del *cogito* moderno, ese *cogito* con el cual el yo se manifestara por vez primera como un ilegítimo intruso en la vida de la ciencia: "Entendemos inevitable y constitutiva la 'resolución' del *cogito* al punto cero: las renovadas tentativas de postergar sus cadencias ateas, cada vez más raras y flacas, no expresan más que formas de dilación y constituyen, por tanto, una incompreensión del mismo principio, o, si se prefiere, interfe-

³¹ *Gen.*, III, 5.

³² J. DE FINANCE S. I., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 3ª éd., Rome, 1960, p. 268. Contrariamente, un pensador lovaniense contemporáneo pretende equiparar la teoría tomista de la percepción de la subjetividad a los términos de un ontologismo idealista que en nada distaría de las posiciones de un Leibniz, llegando a afirmar que "L'idée transcendente 'ens commune qua ens' ne s'acquiert pas, comme s'acquiert les concepts de talités catégorielles, par abstraction du sensible. Cette idée est en moi par nature, elle se pose dans l'activité de mon intellect-agent indépendamment de toute *conversio ad phantasmata*; elle m'est naturelle d'emblée en son contenu séparé de la matière" (N. J. J. BALTHASAR, "Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde", *Revue Philosophique de Louvain* XLVII [1949], 353). Prolación desconcertante en alguien que se tiene por un discípulo de Santo Tomás y que no por acaso había partido de la tergiversación leibniziana del *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* agregando la presunta necesidad de este complemento: *nisi ipse intellectus* (ibid. 351-352). Textuales palabras transcriptas por Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablie* II 1, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1880, Band V, S. 100.

rencias de la actitud personal del filósofo impuestas y superpuestas a una coherencia que es bloqueada en el momento decisivo. Por ello consideramos inauténticas e intrusas todas las formas de teísmo aparecidas en el pensamiento moderno, o bien, de modo positivo, afirmamos que el pensamiento no puede trascender el horizonte humano que le ha sido dado por el *cogito*.³³ Consecuentemente, por inhumano que suene a muchos oídos, es imprescindible que el yo permanezca inmerso en la consideración de mi mismidad individual y privada. Lo peor que ha ocurrido con este yo inmiscuido en la ciencia es la desnaturalización del objeto de la razón filosofante. Desde ya, si la filosofía es sometida a estos avatares, el espíritu del hombre estará condenado a penar dolorosamente el diluirse de la sabiduría.³⁴ En tal circunstancia, ningún yo aferrado a las leyes del *cogito* podrá evadirse de este tormento, como tristemente nos lo enseña la historia del moderno *ego*, el cual, a fuer de haberse embelesado con su propia subjetividad, perdió de vista las cosas, el ser y Dios y ahora se siente inundado por la nada.

El yo ha fracasado como sujeto temático de la ciencia. El pensamiento moderno no termina de convencerse que el conocimiento apodíctico tiene una misión superior a la exploración introspectiva que una persona pueda ejercer sobre sí misma. Puesto que no hay un yo universal, el conocimiento que obtenga acerca de mi propio yo no es extensible a nada que no sea yo mismo. La filosofía se beneficiará auspiciosamente si abandona este pseudo sujeto en que la ha empantanado el pensamiento moderno a partir de Descartes, pero para eso es preciso que tal pensamiento efectúe una revisión integral de sí mismo empezando por averiguar si sus principios son conformes a la verdad de las cosas.

MARIO ENRIQUE SACCHI

³³ C. FABRO C. P. S., *Introduzione all' ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, 1969 (= *Cultura XXVIII*), vol. II, p. 1092. Acerca de la proyección atea del *cogito* cartesiano que ha invadido el pensamiento de nuestra edad, Fabro concuerda con el juicio que al respecto vertiera Maritain (ibid., vol. I, p. 20). Cfr. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947, pp. 15-18; et *id.*, *La signification de l'athéisme contemporain*, ibi, 1949, pp. 16-18.

³⁴ De la imposibilidad de atribuir a una inexistente ciencia del yo el lugar que la tradición perenne confirió a la filosofía primera, hemos hablado anteriormente en el artículo "¿Metafísica o egología?", *Filosofar Cristiano* V-VI (1981-1982), 34-48, del que apareció luego una versión más amplia en *Divus Thomas* (Placentiae) LXXXVI (1983), 291-306. El vocablo *egología* fue empleado por Husserl para designar la ciencia de la subjetividad trascendental según el modelo epistemológico trazado por Descartes en sus *Meditationes de prima philosophia*, donde el *cogito* acaba por constituirse en el punto de arranque de la deducción universal de las cosas, el no yo, como derivaciones de la autoconciencia. Tal el propósito de Husserl: "Sobre las huellas de Descartes, hagamos aquí el gran retorno sobre sí mismo, el cual rectamente llevado a cabo, lleva a la subjetividad trascendental: el retorno al *ego cogito*, dominio último y apodícticamente cierto sobre el que debe fundarse toda filosofía radical" (E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 8, hrsg. von S. Strasser, Haag, 1950: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv [Louvain] unter Leitung von H. L. Van Breda O. F. M., Band I, S. 58).