

SAP

INGRESADO
M F N
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *El ser. Su constitución, su expresión conceptual* 163

ARTICULOS

OMAR ARGERAMI: *Metafísica, ser y ente* 167

ALBERTO BUELA: *El problema de la muerte en Heidegger* .. 177

WILLIAM R. DARÓS: *La espiritualidad de la persona humana en el pensamiento de Ph. Lersch. Observaciones desde una perspectiva tomista* 187

JESÚS MUÑOZ: *Análisis del lenguaje y filosofía* 203

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI: *La relación trascendental* 229

OCTAVIO N. DERISI: *Una nueva cultura para una nueva sociedad* 232

BIBLIOGRAFIA

J. CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico*, (J. L. del Barco Collazos), p. 235.

Año XXXVIII

1983
(Julio - Setiembre)

Nº 149

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869
1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

EL SER, SU CONSTITUCION, SU EXPRESION CONCEPTUAL

III

ANALOGIA, POTENCIA Y ACTO Y PARTICIPACION

Vamos a ver ahora cómo el plano metafísico del fieri del ser o participación y del factum esse del mismo o acto y potencia, se corresponden y están expresados en el plano lógico por las analogías de atribución y de proporcionalidad intrínsecas, respectivamente.

13. La analogía de proporcionalidad, expresión lógica primera de los entes

Todos los entes inmediatamente dados a nuestro conocimiento se nos presentan como múltiples y diversos, como esencias relacionadas de un modo u otro con el acto de ser o existir.

Ahora bien, la aprehensión conceptual de tales entes se realiza en un concepto análogo, que incluye la semejanza de esta relación de esencia y acto de ser que se repite en todos ellos. Así, por ejemplo, se dice que la substancia es ser y el accidente es ser, lo cual significa que la esencia de la substancia es a su acto de ser o existir de un modo semejante a lo que la esencia del accidente es a su acto de existir. Aún en el caso de Dios, en quien no hay composición de esencia y acto de ser, cuando se afirma, en esta primera aprehensión, en que no lo pensamos como Causa de los entes participados, que es como la creatura es, lo expresamos por la analogía de proporcionalidad, según dijimos antes: la Esencia de Dios es a su existencia, como la esencia de la creatura es a su acto de ser.

Esta analogía de proporcionalidad intrínseca, como ya lo dijimos antes, es tal porque encierra un juicio, que expresa en cada término la relación de esencia y acto de ser o, más brevemente, lo que es.

La gradación múltiple y diversa de los entes —incluido el mismo Dios en su cima—, tales como se presentan a la primera aprehensión de nuestra

inteligencia, es expresada por esta analogía de proporcionalidad, porque incluye los juicios que expresan en cada ente la relación de esencia y acto de ser y existencia.

14. La participación de la esencia y del acto de ser o existir

Si desde los entes inmediatamente dados nos remontamos a su origen divino, comprenderemos que la composición de potencia y acto —de esencia y acto de ser, sobre todo— es el efecto o factum esse de una Causalidad o Participación divina: la esencia, de la Esencia o Inteligencia divinas; y el acto de ser o existir, de la Voluntad o Amor divino, según lo veremos más abajo (crf. C. IV).

Llegamos a comprender así que el Esse subsistente o Acto puro de Ser es la Causa inmediata y necesaria de todo ser participado, que actúa necesariamente en cuanto a la esencia, y libremente en cuanto al acto de ser o existir; de tal modo que no sólo es, sino que ni siquiera puede concebirse ente participado alguno —en su esencia y acto de ser— sin esta esencial dependencia del ser imparticipado, como de su causa. El Ser de Dios es independiente, pero el ser participado es esencial y enteramente dependiente del Ser de Dios, en su esencia y acto de ser o existir.

15. La participación se expresa por la analogía de atribución intrínseca

La expresión conceptual del ser, desde esta perspectiva más profunda y causal, que abarca el Ser imparticipado hasta el ser participado, esencial y enteramente dependiente de Aquél, es la analogía de atribución intrínseca. Analogía, porque siempre la comprensión del ser abarca entes que realizan verdaderamente el ser, bien que de diverso modo. La diversidad o distinción afecta al mismo concepto de ser. Y de atribución intrínseca, porque el concepto de ser, en este caso no puede dejar de aprehender primera y necesariamente, el Acto puro de Ser, como analogado principal —Causa de todos los otros entes— y a éstos, como entes que son realmente, pero únicamente por dependencia de Aquél.

Esta analogía de atribución intrínseca es la que expresa al Ser en su Causa primera originaria y en su participación de los entes o efectos esencialmente dependientes de Aquélla. La analogía de participación expresa el proceso mismo de la participación o comunicación del ser desde el Ser imparticipado.

Por eso, tal expresión analógica únicamente puede lograrse desde una comprensión de que todo ente finito —en su esencia y acto de ser o existir— es realmente, pero por una esencial dependencia causal del Acto puro de Ser.

En esta analogía de atribución intrínseca, el Ser en sí aparece en toda su Plenitud e Independencia de Ser y a la vez en su Fuerza causal, de quien depende y por quien es todo otro ente. La gradación esencial del ser desde el Ser imparticipado al ser participado logra su más cabal expresión en esta analogía de atribución intrínseca.

16. Analogía, potencia y acto y participación

El tomismo se ha enriquecido con el redescubrimiento o explicitación de la participación —herencia procedente de Platón a través de San Agustín—, vigorosamente subyacente en el pensamiento del Aquinate, bien que un tanto oculta bajo la conceptualización aristotélica del acto y la potencia.

Por otra parte, también la analogía de atribución intrínseca, defendida por Suárez y rechazada por Cayetano y su escuela, estaba verdaderamente en los escritos del Angélico Doctor, junto con la de proporcionalidad intrínseca; a su vez rechazada por Suárez y defendida por Cayetano.

El que el Santo Doctor echara mano ya de una analogía ya de otra, en distintas épocas de su vida, ha dado lugar a estas dos posiciones opuestas. Pero la verdad es que ambas analogías están en el pensamiento y en los escritos de Santo Tomás.

Lo interesante es que, mientras Fabro y Geiger redescubrieron la participación en Santo Tomás, como el fieri del factum esse de la potencia y el acto; por otra parte, Santiago Ramírez re-encontraba en el Aquinate, junto a la analogía de proporcionalidad, la de atribución intrínseca.

Lo notable de estos dos re-descubrimientos es que ambos se complementan y articulan armónicamente, como si el uno hubiese estado esperando al otro.

Por una parte, en el plano metafísico, la participación o fieri del ser aparece como anterior al factum esse de la misma, realizado por el acto y la potencia.

Por otra parte, en el plano lógico, la analogía de atribución intrínseca expresa la participación o fieri del ser participado desde el Ser imparticipado como su Causa; mientras que la analogía de proporcionalidad intrínseca, expresa la gradación de los entes realizada por la potencia y el acto, inmediatamente apprehendida en su realización diversa y distinta.

Ahora bien, la participación del ser —plano metafísico— es expresada por la analogía de atribución intrínseca —plano lógico—; mientras que la participación ya realizada por el acto y la potencia —plano metafísico— es expresada por la analogía de proporcionalidad intrínseca —plano lógico—.

Los dos enriquecimientos del tomismo —por el redescubrimiento de la participación en el plano metafísico, y de la analogía de atribución intrínseca, en el plano lógico, se corresponden y, por eso, se armonizan y articulan, admirablemente. Así como la realización de la diversidad de los entes por el acto y la potencia, en el plano metafísico, se corresponden y articulan de una manera armónica con la analogía de proporcionalidad intrínseca, en el plano lógico.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

Sapientia N° 148

METAFISICA, SER Y ENTE

Abordar un tema en apariencia tan trillado a todo lo largo de la historia de la filosofía resulta, en principio, una tarea tan inútil como riesgosa. Los grandes temas metafísicos, sin embargo, tienen la especial característica de permitir su reiteración en forma siempre nueva y aprovechable. Las fallas que pueda manifestar su tratamiento se deben, no a la materia con la que se trabaja, sino al modo de manejarla. Pese al justificado temor de tropezar con este último escollo, nos atrevemos, pues, a encarar una cuestión que, no por vieja deja de ser actual: ¿cuál es el objeto de la metafísica?

Parecería obvio contestar que el objeto de la metafísica es "el ser en cuanto ser". ¿Obvio? Dejemos a un lado todas aquellas posiciones que niegan lisa y llanamente semejante pretensión a nuestra disciplina, para concentrarnos sólo en las que, de una u otra forma, aceptan este supuesto objeto evidente. Si nos remontamos a la Grecia clásica, nos encontraremos, para citar al más célebre de sus filósofos, con la caracterización de Aristóteles: "Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (*Metaph.* IV, 1, 1003a20-21).

La referencia nos permite adentrarnos de inmediato en el núcleo del problema: ¿qué significa "ón he ón"? Los latinos tendieron siempre a traducirlo por "*ens qua ens*" o "*ens inquantum ens*", en razón de la identidad entre el participio presente "ón" y el inventado *ens*. Las traducciones modernas varían. Para limitarnos al español, nos habremos de encontrar, según el gusto y placer de los autores, con "el ser en tanto que ser", como con "el ente en tanto que ente". Y ello nos remite, una vez más, a la cuestión inicial: ¿ente, o ser? A menos que aceptemos, sin más una fundamental identidad (¿supuesta, pretendida, postulada?) entre ambos términos. El uso parecería dar la razón a tal sinonimia, puesto que se habla, coloquialmente, de "seres", más que de "entes". Con ello, esta última expresión correspondería, como término técnico, a lo mentado por la primera. Es más: podemos hallar, en muchos casos, la expresión "ser" usada por "ser humano", que es ya una curiosa forma de designar al hombre.

¿Resulta adecuado, por consiguiente, identificar ambos términos, y considerar entonces, como objeto de la metafísica, al ser o al ente? De más está decir que tal acoplamiento sólo consigue llevar al comienzo mismo de la metafísica la ambigüedad ínsita en esta idea doble e indeterminada. Y ello nos obliga a plantear, una vez más, la cuestión inicial. Todo análisis, en este te-

reno, debe partir de la pregunta acerca de la separabilidad o inseparabilidad de ambos términos. En el primer caso, habremos de indagar qué significa ser y qué significa ente. En el segundo, cómo entendemos este ser-ente.

En realidad, la pregunta inicial, de la que no podemos prescindir, se formularía, si de hecho tal formulación fuera correcta, en estos términos: ¿hay algo? En sentido estricto, no se trata siquiera de una verdadera pregunta, sino de un dato fundamental y primario, que escapa a todo intento de conceptualización. De allí que constituya un tremendo error la pretensión, repetida con harta frecuencia en nuestros tiempos, de reducir este dato inicial a una cuestión disputable en términos lógicos, con similares posibilidades de respuesta en ambos sentidos, es decir, por el sí o por el no. Y esta peculiarísima situación, la de no tener más que una única respuesta posible, constituye una característica que, de por sí, anula toda asimilación de esta "cuestión" a una pregunta. "¿Hay algo?" es ya la respuesta a la interrogación que contiene. Y esta respuesta es absolutamente indistinguible de la misma pregunta que intentamos formular. Y esta fórmula inicial no es un mero ejercicio lógico, sino un dato ontológico primario y anterior a toda otra posible "posición" entitativa. En último término, todos los meandros por los que discurre la explicación resultan totalmente inadecuados en relación con este hecho metafísico inicial. Pretender una reducción del mismo a fórmulas analíticas significa pasar, sin darnos cuenta, de la cuestión primera a una o varias cuestiones segundas que, querámoslo o no, implicarán una respuesta, ya aceptada, a la cuestión inicial. No hay términos lógicos posibles para iniciar la metafísica.

Si de este "hay algo" tomamos el indeterminadísimo "hay" para asignarlo al ser, y el indefinido "algo" lo atribuimos al ente, tendríamos una primera diferenciación: ser es "haber"; y ente es "algo". Sin embargo, y si nos mantenemos en el orden generalísimo al que nos referimos aquí, todo "algo" es "algo que hay", y todo "haber" es "haber algo". Con ello se esfuma nuestra pretendida distinción. Aunque no del todo. Porque podemos insistir en la fundamental dualidad entre "algo" y "hay". Con ello nos es posible mantener la distinción ente-ser. Pero cabe hacer algo más, porque, si bien todo "algo" es "algo que es", no hay razón, en principio, para afirmar que todo "ser" sea "ser de algo". De aquí que atisbemos, aunque sólo sea brumosamente, una cierta superioridad de "ser" sobre "ente". Pero, ¿en qué consiste tal primacía? Tratar de dilucidar este problema exige que hablemos del ser.

¿Cómo hablar del ser? No a través de un análisis lógico. No hay caminos lógicos que lleven al ser, excepto a un ser lógico desprovisto de todo peso metafísico. Lo lógico es sólo un modo de ser, y no el más prolífico, por cierto. El orden lógico se remite, pura y exclusivamente, a la estructura conceptual de la mente, y al manejo, múltiple, sutil y complejo, de los sistemas de conceptos. Pero no hay concepto de ser. Los conceptos son, y el ser desborda a toda forma de ser particularmente tomada. La lógica no puede juzgar al ser, puesto que está sometida a él. Tampoco resulta viable una aproximación teó-

rica al ser. ¿Qué teoría podría englobar a lo que fundamenta inclusive al pensamiento que elabora toda teoría? Somos. Ese es el dato fundamental. Y no hay manera de sobrepasar este dato para abarcarlo en perspectiva.

¿Cómo hablar del ser? Porque hablar de "ser" presupone ser, así como hablar de ente también presupone ser. Pero, ¿de dónde proviene nuestra captación del ser? De hecho, nuestra experiencia es siempre experiencia de entes. Parecería, en consecuencia, que nuestra captación de los entes constituye el trampolín desde el que nos lanzamos al ser. Y, si recorremos las distintas exposiciones de la metafísica que hallamos a lo largo de la historia de Occidente, comprobaremos que siempre se habla del ser en el marco del discurso acerca del ente. Más que preguntarnos si tal forma de enfocar el problema del ser es válida, nos interesa saber cuál es el significado de "ser" tomado desde este punto de vista. Aceptada la caracterización de "ente" como "algo que es", se suele desprender, de manera más o menos inmediata, una doble conclusión: todo ente se define por "algo", y el hecho de que se dé este "algo" es el "ser". Con lo cual "ser" se reduce a un hecho; o, si se lo quiere expresar más técnicamente, a un "acto". Ser significa, pues, hecho, o acto. Se puede aclarar, inclusive, que este acto es el acto primero y fundamental de todo ente, que el hecho de ser es el hecho primario de toda realidad. ¿Qué valor tiene tal declaración? Sea como fuere que se mire la cuestión, ser es, en este caso, algo del ente, algo que no tiene sentido más que en el contexto de la entidad. Porque, si ser se reduce a "acto de ser" y este acto pertenece al ente, cabe preguntarse qué significación se ha de atribuir a este ser o este acto, según se lo quiera denominar; al mismo tiempo, habrá que explicar qué relación tiene "ser" con "ente", puesto que el primero queda encuadrado en el orden de este último.

Veamos, entonces, la relación ser-acto-ente. Hablar de acto (o de hecho) de ser supone que "acto" se entiende o dentro o fuera del contexto de ser. Si se entiende acto de la primera forma, aun cuando se establezca la distinción, para este caso, entre acto en sentido unívoco y acto en sentido analógico (el acto de ser sólo analógicamente se puede denominar acto), designará siempre un modo de ser. En consecuencia, nos topáramos con la contradicción de que un modo de ser abarca al ser en su totalidad y en todos sus modos. Resulta difícil pensar que alguien acepte sin más semejante despropósito. Tal resultado nos llevaría al segundo término de la división. Pero, ¿en qué sentido se puede entender "acto" fuera del orden del ser? A esta disyuntiva aporética se le pueden señalar dos salidas. La primera: identificar los dos términos; es decir, "acto de ser" equivale, sin más, a "ser". Pero, en tal caso, ¿para qué distinguir lo idéntico? No habría, siquiera, el menor atisbo de razón que justificara esta distinción insólita. La segunda: convertir a "ser" en un modo especial de otro orden más amplio. Se ha intentado muchas veces, a lo largo de la historia del pensamiento, reducir el ser a una mera parte de algo que lo excede. Independientemente del hecho de que, entonces, habría que determi-

nar cuál es la relación entre este ser disminuido, el acto, y el orden excedente, lo que nos importa, en este lugar, es señalar que, en tal caso, cambiamos los términos, pero no el problema. Porque, si nos orientamos hacia el último fundamento, poco importa que en lugar de denominarlo "ser" lo llamemos de otro modo. Este "otro" será, en tal caso, el que plantee todos los problemas que encontramos ahora en el ser. Pero, ¿tiene sentido que dejemos a un lado el nombre que clásicamente identifica a nuestro fundamento último para sustituirlo por uno distinto? Nos parece que, mientras no se nos den razones para ello, vale más mantener la vieja denominación. Por otra parte, insistimos, tal cambio no salvará nuestras cuestiones, así como sustituir el nombre de pila no hace variar la identidad de su portador.

¿Qué significa "hecho"? No cabe la menor duda de que el sentido central y más inmediato de ser es, para nosotros, el de ser real. La más elemental y evidente de las razones para afirmarlo es, quizá, la menos sujeta a demostración: toda nuestra experiencia es experiencia de lo real. Y, "*ante factum non est argumentum*". Nuestro primer conocimiento del ser es conocimiento del ser real. La noción más adecuada que podemos alcanzar respecto del ser se relaciona con el ser real de los entes que experimentamos. Y, si bien es cierto que la experiencia, en su mismo núcleo, contiene más que la mera experiencia, y nos permite, con ello, elevarnos por encima de lo puramente experimental, no lo es menos que, en la medida en que nos elevamos, se enrarece el aire hasta llevarnos a la anoxia intelectual cuando alcanzamos cierta altura. Por tal motivo el hecho, el "ser en acto", resulta un indefinible para nuestro pensamiento. Es un contenido de experiencia que no podemos reducir a nociones más primarias.

Este conjunto de nociones, o mejor quizá visiones, primarias forma un círculo del que nuestro entendimiento encuentra muy difícil salir. "Ente", "ser", "hecho", tienden, inevitablemente, a reducirnos al horizonte de nuestra experiencia, porque ella es el hontanar del que nos abrevamos. Tal condición no obvia, sin embargo, la exigencia de buscar, más allá de lo dado, de lo inmediato, o de lo fáctico de nuestro mundo experiencial, las raíces absolutas de las que se nutre toda la compleja trama de la realidad. Y con ello, inevitablemente, volvemos a toparnos con la búsqueda de lo absoluto, de lo absolutamente necesario, de lo incondicionado, del principio sin principio del que procede todo lo demás.

De allí que sea, no sólo lícito, sino imperativo, indagar, a través de la experiencia, las relaciones entre ser y realidad. Parece obvio que ser no es sólo ser real. De modo semejante, "ente" no significa únicamente "ente real" (dejemos a un lado la cuestión acerca de cuál es el sentido exacto de "ser real"). Nos quedaría por responder una pregunta: ¿ser es ser ente? En principio, y tal ha sido la respuesta de buena parte de los filósofos, tendemos a suscribir la aseveración de que "todo lo que es, es ente". Ser, entonces, significa ser

ente. Pero, y con ello volvemos a nuestros primeros pasos, nos parece que tal identificación, más que comprobar un hecho, o demostrar una conclusión, sólo se limita a la aplicación de un supuesto: ente significa "lo que es" y, en consecuencia, si algo es resulta, sin más, un ente. A pesar de esta conclusión tan evidente en apariencia, basta un somero análisis para comprobar que no resulta tan simple la asimilación ser-ente. Sin que pretendamos retomar ahora ninguna de las muchas y muy prolijas elaboraciones acerca del ente y de sus características determinantes, nos parece claro que ciertos modos de ser sólo podrían clasificarse como entes si se fuerza de manera notable su sentido. Resultaría largo y tedioso insistir en este punto, que, a nuestro juicio, no vale la pena discutir aquí.

Pero, a nuestro parecer, hay algo más y, creemos, de mayor gravedad. Todas estas disquisiciones tienden a escamotear el problema de los modos de ser. Porque "ser ente" es un modo de ser, y no el único. También en este caso debemos sortear el escollo que presentan algunas posiciones, para las cuales ser posible, ser necesario, ser real, ser uno, ser verdadero, ser acto, ser potencia, ser ideal, ser irreal, etcétera, sólo son modos de ser "del ente". Volvemos al círculo. Nada nos autoriza para establecer la identificación, pero resulta poco menos que irresistible hacerlo. A pesar de ello, las ideas de ser y de ente se deben distinguir, porque responden a la visión de dos principios distintos. Para limitarnos a un solo tema, veamos qué pasa con lo irreal. Para muchos autores lo irreal no es, simplemente porque no hay entes irreales. Y, por cierto, no hay entes irreales; pero la cuestión consiste en que lo irreal no es ente, pero es. Constituye un modo de ser; más aún, determina un círculo muy característico de objetos: los objetos irreales. Puesto que lo irreal está en el objeto, pero existe en cuanto captado por el sujeto, se podría objetar que lo irreal se fundamenta en la relación que establece el sujeto frente a determinado objeto. Tal afirmación significa, lisa y llanamente, desconocer qué significa "objeto irreal"; lo estético de una obra de arte, por ejemplo. No hay ente estético, sino esteticidad del objeto, esteticidad que no se limita a ser una relación establecida por el sujeto cognoscente o, en este caso, contemplador, sino que ya está, de un modo muy particular, en el objeto estético; pero sólo en cuanto objeto. La obra de arte es "ente" a secas, como lo son todos los entes reales con los que podemos entrar en relación, sean naturales o artificiales. Pero en la obra de arte, precisamente en cuanto obra de arte, se da el objeto estético, que no está "realmente" allí, sino que es irrealmente. Y este ser irreal es, pero no es ente. Se trata de un caso particular, pero que, sin mayor esfuerzo, podríamos multiplicar.

¿Qué es "ser"? No es "hecho", no es "ente", sino algo que abarca a ambos, y también a muchos otros modos, podríamos decir infinidad de modos, de los cuales conocemos algunos y, por principio, jamás podremos conocer todos; porque en tal caso nuestro modo de ser sería, en algún sentido, coextensivo con el ser sin más y, entonces, no se nos plantearía el problema del ser, puesto

que contaríamos con su evidencia. Si Edipo pudo exclamar: "¡Oh luz oscura!, antes sí que me iluminabas". (*Edipo en Colona*, v. 1549), a nosotros nos queda sólo esa "luz oscura" en la que el ser se nos revela, sin que nunca haya existido un tiempo en el que fuera nuestra.

La "iluminación del ser" no es nunca más que una iluminación de sombras. Por tal motivo no tenemos una evidencia "evidente" del ser, sino una evidencia oscura, en la que sentimos el todo, pero no vemos nada de los detalles. Y aún el todo sólo podemos captarlo sin descubrir su verdadera estructura. Nos hallamos en la paradójica situación de saber algo que no sabemos, de tener la certeza de algo de lo que no tenemos ninguna certeza, de sentir esa "luz oscura" que nunca fue nuestra, pero que nos rodea y nos penetra sin posibilidad de evadirnos de ella.

No hay forma alguna de indagación lógica del ser. Nuestra capacidad intelectual no tiene el más mínimo poder para acceder al orden del ser de manera directa; sólo cabe que nuestro pensamiento trate de captar aconceptualmente este ser que sólo puede ver "*per speculum in enigmate*" (I Cor. 13, 12). Como acontece con algunas de las cosas más profundas y fundamentales de nuestra existencia, también en este caso nos topamos con el misterio, un misterio que está incorporado en la estructura misma de nuestra realidad. Aunque vivamos el ser, puesto que constituye nuestro más íntimo núcleo, y configura el ámbito en el que "vivimos, nos movemos y somos", la claridad de su presencia es al mismo tiempo, para nosotros, la oscuridad de su comprensión.

No hay aproximación teórica posible al ser. No tenemos ciencia pensable ni realizable para estructurar un conocimiento sistemático de su inabarcable reino. Por ello la poesía, la metáfora y la elipsis apuntan a mostrarnos oscuramente algo que nuestro entendimiento, baldado en su capacidad de captación, es incapaz de perseguir. Pero, entonces, ¿qué sentido tiene la metafísica? Si la queremos definir como ciencia del ser, estamos, por ello mismo, afirmando que es impotente para la aprehensión de su objeto propio. Si no la definimos como ciencia del ser, renunciamos, automáticamente, a lo que debería ser la ciencia de lo absoluto en sentido pleno y estricto. Quizá la disyuntiva tenga sus raíces en un doble supuesto que acompaña a nuestra concepción de la ciencia: por una parte, nos resulta inconcebible una ciencia sin un objeto propio y determinado; por la otra, no entendemos la ciencia sino como una actividad propia de nuestro conocimiento conceptual. Si se aceptan estos dos supuestos, se debe descartar, sin más, la posibilidad de una metafísica como ciencia. Kant tenía razón. Pero cabe, también, la pregunta acerca de si es lícito encerrar la metafísica en este dilema de hierro.

Si limitamos las exigencias del saber científico, podremos, quizá, calzar la metafísica en el cepo de la ciencia; pero, en tal caso, es más que probable que sólo nos quede la sombra de una metafísica, si antes no hemos perdido hasta la sombra de la ciencia. Es más razonable preguntarse si hay razón valedera

para exigir que el más elevado saber de la razón humana deba ceñirse a los cánones de una forma limitada y estrecha del entendimiento. En otras palabras: ¿es mejor para la metafísica ser ciencia o no serlo? Nos inclinamos por lo segundo. Las formas más altas del saber humano no son científicas. La comprensión más profunda de la realidad no es conceptual. En consecuencia, ¿qué explicación válida podemos dar a la pretensión de que el más alto grado de saber sea conceptual y científico? Creemos que no se puede hallar ninguna. Y, por ello mismo, estamos convencidos de que nuestra "*philosophia prima*" se debe desprender de tales ataduras.

Es casi un lugar común objetar a la afirmación precedente que, en tal caso, la metafísica se convierte en un saber injustificable y en un conjunto de aseveraciones inverificables, cuyo valor queda librado a la estimación subjetiva de cada autor o de cada pensador. Dejando a un lado el hecho de que la "justificación" o la "verificación" constituyen criterios muy difíciles de determinar, excepto en casos muy estrechamente delimitados, como lo pudo comprobar Carnap, no se sigue de su falta la consecuencia de que todo saber que no cumpla con sus requisitos carece de valor. En realidad, tal exigencia no es más que un supuesto, que sólo tiene vigencia en la medida en que se lo toma como criterio único o fundamental para determinar el carácter de un modo de conocer. Puede haber saberes muy fundados y muy valiosos que no responden a los criterios "científicos" de verificabilidad o a los criterios analíticos de formalidad lógica. La metafísica es uno de ellos.

Pero, entonces, ¿qué estudia la metafísica?, y ¿cómo lo estudia? Trataremos de responder en forma sintética a esta doble pregunta, aunque su elucidación completa exigiría una larguísima disquisición. Valgan estos pocos trazos para dar una idea del cuadro. Más vale un mal boceto que nada. Partimos del principio de que la metafísica es un saber de lo absolutamente necesario; y lo absolutamente necesario es, en su raíz última, el ser. No discutiremos en este lugar los fundamentos de tal caracterización, pero sí debemos señalar que toda visión de la metafísica que no coincida, de alguna manera, con la señalada quedará, *ipso facto*, fuera de cuestión. Poco nos interesa que lo absoluto se denomine ser, Uno, Dios, el Todo, o como se prefiera, siempre que coincidamos en que hay un saber de lo absoluto en sentido estricto, y no hipotético. Tampoco hemos de analizar sistemáticamente dos caracteres de la razón humana, a los que nos hemos referido en varios pasajes más arriba y que aquí simplemente afirmamos: el conocimiento conceptual y el conocimiento real. El primero de ellos es, para nosotros, la base de todas las construcciones intelectuales y el vector normal de las estructuras sistemáticas de la ciencia. Pero, por su modalidad propia de funcionamiento, el conocimiento conceptual arrastra dos grandes limitaciones: al ser discursivo, sólo procede por pasos y a partir de supuestos que no puede, por definición, probar en su totalidad; y, por ser un conocimiento de lo universal, inmaterial y abstracto a partir de lo singular, material y concreto, no puede llegar en forma directa a su objeto pro-

pio. El segundo modo de conocimiento racional, que denominamos real, aunque los nombres con los que se lo ha bautizado a lo largo de la historia son muchos y muy diversos, es aconceptual, pero, por su misma naturaleza, es un conocimiento directo de la "esencia" de su objeto. Aunque más profundo y eficaz en su capacidad de relacionarse con el término al que está dirigido, no tiene ni la sistematicidad ni la capacidad probatoria del conocimiento conceptual. La confluencia e interacción de ambas formas de saber representa, para la existencia humana, una de las más frecuentes causas de dislocación intelectual y de contradicción vital. Podemos, conceptualmente, elaborar prolijos y complicados sistemas de pensamiento, pero a través de ellos obtenemos muestras disecadas de la realidad, preparados inertes de las cosas, confeccionados según los procedimientos característicos del entendimiento humano. Podemos, también, por el contacto simpático que nos proporciona el conocimiento real, aproximarnos al verdadero ser de estas mismas cosas, pero a través de una captación sin método ni posibilidad de sistematización. ¿Y la metafísica, qué conocimiento ha de utilizar?

Las condiciones a las que se debe sujetar nuestro tratamiento del ser están determinadas por la naturaleza propia de nuestro conocimiento. No tenemos una visión intelectual del ser, si por intelectual entendemos el conocimiento conceptual. En este orden de saber, sólo podemos acercarnos indirectamente y paso a paso a una captación del ser a partir de la experiencia y de las implicancias de la experiencia. Tal procedimiento nos permitirá elaborar una estructura sistemática de conceptos, hasta llegar a los más amplios y abarcadores, que constituirán los límites nocionales de nuestra comprensión intelectual. Pero, por su naturaleza y sus limitaciones, tales conceptos quedarán, ineludiblemente, por debajo del orden del ser. Nos darán una "ontología", es decir, determinarán el *non plus ultra* de nuestro conocimiento por conceptos, pero siempre en el orden de los entes y de sus límites. Si la metafísica estuviera, *a priori*, constreñida por las determinaciones del lenguaje conceptual, no pasaría nunca de ser una ontología, en el estricto sentido de no poder sobrepasar el horizonte de los entes. Aun cuando discurriera acerca del "ente en general", tal discurso no pasaría de ser una extrapolación de los modos de ser descubiertos por la experiencia y, en consecuencia, estaría siempre supeditada a las condiciones establecidas por lo dado. Es decir, sólo podría referirse a lo hipotéticamente necesario.

Pero si la metafísica quiere ir más allá, debe saltar las barreras del conocimiento conceptual, para sumergirse en el claroscuro brumoso del conocimiento real. ¿Qué posibilidades de elaboración encuentra en este terreno? Habría que decir: "ninguna". Si deseamos el orden de los conceptos, nos privamos automáticamente de toda posibilidad de sistematización intelectual. Vale decir, de todo proceso demostrativo y probatorio. Más aún, abandonamos simultáneamente el reino del lenguaje humano, puesto que nuestra expresión lingüística está íntimamente ligada a la expresión de los conceptos. ¿Qué nos

queda, en consecuencia? Una oscura visión del ser a través de una experiencia inefable, y un "sentimiento" de lo absoluto totalmente inexpresable. En realidad, no totalmente inexpresable, sino inaccesible a las exposiciones conceptuales. Nos encontramos con un inasible núcleo de absoluto al que sólo podemos rodear con las aproximaciones que nos ofrece nuestra experiencia de los entes. De allí que toda referencia lingüística al ser resulte inadecuada, todo planteamiento en términos conceptuales se revele análogo, y toda pregunta nocional oculte un fondo que las palabras no pueden expresar.

Saber nocional de los entes, saber aconceptual del ser: tal es el dilema de la metafísica. Situación aporética que no se puede resolver por elección de uno de los extremos y abandono del otro. Porque en cualquiera de los dos casos se perdería inevitablemente la metafísica. Tendríamos, o sólo una ontología cuyos supuestos últimos le son ajenos, o una metafísica mucho más cercana a la mística que al saber nocional. Ambos términos son indispensables, pero cada uno de ellos debe tener conciencia plena de la existencia y de las exigencias del otro. La metafísica sólo puede hablar del ser a través de los entes, pero no puede hablar de los entes sino desde la perspectiva del ser. Pretender otra cosa significa lisa y llanamente eliminarla. Cuando un metafísico, por ejemplo, se pregunta "¿por qué es el ser y no más bien la nada?", carece por completo de sentido el intento de analizar esta pregunta por medio de las reglas analíticas de significación y según las leyes formales de la lógica. Inclusive la cuestión de si tal pregunta está o no bien formulada escapa a los criterios metodológicos de cualquier ciencia particular, fuera la que fuese. Ello no significa, lo repetimos una vez más, que la metafísica se mueva en el resbaladizo terreno del subjetivismo, en medio de escurridizas afirmaciones incomprobables.

La grandeza de la metafísica se fundamenta en su carácter de saber último al que puede acceder el pensamiento humano; su miseria, en la imposibilidad de acceder a este conocimiento último en forma directa y clara. Por ello la metafísica, saber del ser, ha de reducirse a estudiar los entes; pero siempre mentando al ser, fundamento último y principio incondicionado, del que sólo puede decir, con Parménides, "un camino es que es es y que no ser no es" (*Parm. frag. 2, 9*).

OMAR ARGERAMI

Nota de la Dirección

Esta Dirección remite a los cuatro editoriales que sobre el ser publicará en la REVISTA SAPIENTIA durante el año 1983.

Queremos añadir, a las profundas reflexiones del autor, estas reflexiones personales, que creo ayudarán a entender mejor el problema.

El ser es un trascendental, que ilumina desde la trascendencia y da sentido a todo ente y, a través de él, a todo conocimiento intelectual. Por eso, el ser no es conceptualizable, como bien dice el autor de este trabajo. sin embargo, el ser es aprehensible en el juicio,

a través de la noción de ente: aquello que es. Por eso, el concepto de ente, que abarca la esencia y el acto de ser —“acto de todo acto”, que dice Santo Tomás— es análogo. El concepto de ser es análogo porque supone dentro de sí un juicio (Cfr. J. MARITAIN: El Ser y los Entes).

Por eso también todo ente, lo que es, no se concibe sino como participación del ser; remite necesariamente al Ser en sí, al Ser que no es ente, sino sólo plenitud de Ser o Acto puro e infinito de Ser: Dios, como al Ser imparticipado, por participación o causa del Cual, es todo ente o ser participado.

Y este Ser, por lo que El es, desborda todo concepto directo y propio —que siempre incide en el ente—, y como dice el autor, es sólo asible en la penumbra, y añadimos nosotros, en la penumbra del concepto análogo, oscuridad que únicamente afecta al modo de aprehenderlo, y no a la aprehensión apodictica de su Existencia, por el camino de la Ciencia en el sentido antiguo: conocimiento por sus causas, que, en este caso, por tratarse de la suprema o última Causa, es Sabiduría.

De todo lo cual nosotros sacamos la siguiente conclusión: la Metafísica no es una ciencia en el sentido restrictivo, moderno y kantiano: “conocimiento legal de los fenómenos”; pero es ciencia en el amplio sentido aristotélico-tomista: “conocimiento por sus causas” y, en este caso, conocimiento por la suprema y última Causa, es decir, Sabiduría.

O. N. DERISI

Sapientia N° 140

EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN HEIDEGGER

1. Introducción

La finalidad de este trabajo es exponer el problema de la muerte tal como se da en el pensar de Heidegger en su obra "Ser y Tiempo", para lo cual es indispensable hacer una exposición somera de la analítica del ser-ahí, que es lo que se pretende en la Introducción, a los efectos de lograr una mayor comprensión del tema.

Expuestos los puntos fundamentales haremos una breve mención de las perspectivas que el autor obvia.

Procediendo de esta forma, consideramos que, por un lado, mantenemos el pensar del autor en su cauce natural por aquello que él mismo dice: "La exégesis analítico-existencial y positiva de la muerte y de su carácter de fin debe llevarse a cabo siguiendo el hilo conductor de la constitución fundamental del ser-ahí, obtenida hasta aquí en el fenómeno de la cura".¹ Y, por otra parte, ejercitamos nuestro incipiente juicio crítico, elemento principal de toda actividad filosófica.

Heidegger se pregunta en "Ser y Tiempo" por el *sentido del ser*, y así lo hace notar en el Prólogo al decir "El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" es la mira del siguiente tratado"² y aquello sobre el fondo de lo cual se hace inteligible es *el tiempo*, y así expresamente lo afirma al decir en el mismo Prólogo: "La exégesis del Tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional"³ y desde donde entendemos el ser, es desde *la existencia*.

La exégesis del ser se hace en la dirección de la temporalidad, y al ser ésta una estructura del ser del existente humano, va a dar ocasión a Heidegger para comenzar con la analítica del ser ahí, que va a llenar toda la Primera Sección de "Ser y Tiempo".

¹ HEIDEGGER, MARTIN, *El Ser y el Tiempo*, Ed. F. C. E., Méjico-Buenos Aires, tercera Edición en español, año 1968, p. 269.

² *Ibidem*, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 9.

En ella se muestra cómo el Dasein (ser-ahí), es primeramente "ser en el mundo" cuya esencia es la Sorge (cura, cuidado) que no es más que la preocupación que todo hombre tiene por "su" ser.

La cura está caracterizada como un pre-ser-se, o sea, un anticiparse ya en el mundo, estando por ende estructurada en tres momentos que son, el comprender (poder ser), el encontrarse o la disposición (cierta situación) y la caída, encontrándose estos tres momentos articulados a través del habla o significación.

La caída a su vez, que no es más que la impropiedad originaria en la cual el existente está olvidado de sí mismo y confundido con los demás entes intramundanos, posee tres rasgos que son a) las habladerías —hablar por hablar—; b) la avidez de novedades —ver por ver, viendo todo por encima sin detenerse en nada—; c) la ambigüedad —no decir que nada es verdadero ni falso—.

La caída es el "estado de yecto" en que el existente humano corre a refugiarse en el "uno", el que por medio del "se" lo gobierna en la impropiedad.

El tema de la muerte recibe propiamente su tratamiento al comienzo de la Segunda Sección, desde el párrafo 46 al 53 inclusive. En la exposición que hace el filósofo de Friburgo de la muerte se pueden hacer notar dos perspectivas.

Una que abarca los párrafos 46 al 49 en donde se expone una fenomenología de la muerte y la segunda perspectiva que se extiende hasta el párrafo 53 en donde se trata de explicitar el concepto existencial de muerte.

2. *Fenomenología de la Muerte*

El ente cuya esencia está constituida por la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo. Puesto que al ser-ahí mientras es, le falta en cada caso todavía algo que él no es, pero que puede ser y será efectivamente.

El ente con el carácter del ser-ahí no puede ser captado en su totalidad pues la totalidad implica la negación de todo poder ser. Lo que falta es el fin mismo y este fin es, en el "ser en el mundo", la muerte.

Con certeza dice Heidegger: "En la esencia de la constitución fundamental del ser-ahí radica un *constante* «estado de inconcluso». La no totalidad significa un faltar algo en el poder ser".⁴ El ser-ahí al alcanzar la totalidad en la muerte ve al unísono perder su Da (ahí) en el mundo. El Dasein no puede

⁴ *Ibidem*, p. 258.

captar el tránsito, porque en el tránsito se pierde como Dasein, o sea, pasa de ser-ahí a "ya no ser-ahí".

El ser-ahí pasa por la muerte a "cuerpo muerto", entrando entonces en la categorización de "lo ante los ojos" que corresponde a las cosas. De ahí que diga "El fin del ente qua ser-ahí es el *principio* de este qua «ante los ojos»".⁵

Aunque cabe aclarar que el cadáver es algo más que un ente "ante los ojos", pues a él se tiende a comprenderlo todavía a través de la idea de vida.

Ahora bien, el ser-ahí está "con" la persona muerta, en los funerales por ejemplo, pero no puede ser más que "con" lo otro que está muerto, propiamente no puede experimentar la muerte del otro, porque la muerte en la medida en que *es*, es esencialmente mía.

Por eso dice Heidegger "No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a «asistir» a él".⁶

Lo que llama la atención al lector atento es que, si bien es muy agudo el análisis que Heidegger hace de la muerte, no tenga en cuenta las diversas maneras de *asistencia* —que siempre es presencia— en la experimentación de lo distinto de uno.

Personalmente considero que puede hacerse una distinción doble que a la vez es subsumida por una tercera. La primera sería la *asistencia obligatoria*, la que vemos realizada en el asistir a clase, en la asistencia a los enfermos. La cual ya a la luz de los ejemplos podría subdividirse en de obligatoriedad legal o moral.

Lo esencial en este primer tipo de asistencia, es hacer notar el carácter de "deudor" inherente a toda obligatoriedad.

La segunda es la *asistencia gratuita*, como la asistencia a la plaza un día soleado, que no involucra ningún tipo de obligatoriedad. Esta asistencia tiene como núcleo esencial el ser plenamente libre.

La subsunción de las dos primeras está dada por el tercer tipo de asistencia que a mi ver sintetiza y supera las anteriores, y que sería la *asistencia amorosa* que es la única que puede presenciar la muerte del otro en un padecer conjunto.

Esta distinción me lleva a lo afirmado por Josef Pieper al hablar de la experiencia personal aprovechando la oportunidad de que otros mueren, cuando dice: "Pero esta oportunidad puede ser únicamente aprovechada bajo una de-

⁵ *Ibidem*, p. 260.

⁶ *Ibidem*, p. 261.

terminada suposición, es decir, con la condición de que se *asista al suceso con amor*.⁷

Claro que al hablar de *asistencia amorosa* hay que tener presente que amar, como lo definieron los antiguos, "es querer el bien del otro" y como la muerte según dice Sto. Tomás de Aquino es "de entre todas las desgracias humanas la mayor de ellas, porque se le roba al hombre lo más digno de ser amado: la vida y el ser",⁸ por lo tanto con la muerte del amado el amante experimenta en sí la muerte que el otro no debía experimentar, viviendo la muerte íntimamente y no como algo que sucede más allá de él.

Es dable apreciar cómo esta asistencia amorosa abre de suyo un camino mucho más rico y un ángulo mucho más amplio en la perspectiva fenomenológica de la muerte que el hasta aquí establecido.

Luego de esta disención, y continuando con la exposición de las notas fundamentales de esta fenomenología, se puede apreciar cómo en el cotidiano *ser con* —la cotidianidad en Heidegger es el ser entre el nacimiento y la muerte— en que se mueve el Dasein es muchas veces representado por otro ser-ahí, pero la posibilidad de representación fracasa cuando se trata de la muerte porque "Nadie puede tomarle a otro su morir". Se puede, eso sí, morir por otro o sea morir en lugar de otro, pero en ese caso el que muere es uno mismo y no el otro.

En consideración a las distintas variantes de final y de totalidad, se puede decir que la no-totalidad es una falta constante que encuentra su fin con la muerte. Ahora bien, "lo que falta" que es el "no" de la totalidad, hace siempre referencia sin duda a un "pertenecer" o sea, el faltar en este sentido se funda en un pertenecer. El ser-ahí existe de tal forma que siempre le falta —le pertenece— su "aún no".

En el análisis del "finar" y sus distintas variantes, vemos cómo finar significa ante todo *cesar* y éste puede ser como en el caso de la fruta un llegar a plenitud a través de la madurez, analogía que no puede ser aplicada al hombre, puesto que con la muerte no necesariamente llega a su plenitud, como así también un ser, "no ante los ojos", en el caso de la lluvia, o bien un "ante los ojos". Este último caso se divide en un "ante los ojos inconcluso" en el caso del camino no terminado o un "ante los ojos concluso" por ejemplo la última pincelada de un cuadro.

Pero hace notar el autor que "Ninguno de estos modos de finar caracteriza adecuadamente la muerte como fin del «ser-ahí»".⁹

7 PIEPER, JOSEF, *Muerte e Inmortalidad*, Ed. Herder, Barcelona, primera edición en español, año 1970, p. 30.

8 AQUINO, TOMÁS DE, *De Veritate*, q. 26, VI ad 8.

9 HEIDEGGER, M., *Ibidem*, p. 268.

Ya que por un lado si se le atribuyera al ser-ahí algunos de estos tipos de finar, se lo tomaría por algo "a la mano o ante los ojos", lo cual no corresponde. Y por otro, si se confundiese a la muerte con alguna de estas variantes del finar, se la transformaría en un "hecho" transformándose en "lo otro" del ser-ahí, cuando en realidad el ser-ahí es ya siempre su fin.

La muerte es un modo de ser que el ser-ahí asume tan pronto como es, de ahí la frase aquella que dice: Tan pronto como un hombre entra en la vida, ya es bastante viejo para morir.

Corresponde aquí hacer notar la crítica que podríamos resumir así: No se dice ni una sola palabra sobre el tradicional concepto de final como "terminación del status viatoris", que denota la calidad de caminante o de peregrino del hombre. Este es un concepto que pertenece a la tradición del occidente cristiano, puesto que se entiende la vida como un peregrinaje que llega a su meta en la muerte.

Filosóficamente hablando puede decirse que este "status viatoris" designa el estado dinámico de un ser que posee en sí una exigencia de perfección. Muestra al hombre como aquel ser que camina el camino de la vida en busca de su última perfección dada en la quietud de la muerte santa.

Dice también Pieper: "Ahí —en «Ser y Tiempo»— se habla únicamente de dos posibilidades, un puro terminar fáctico, que es el mero cesar y un consumarse",¹⁰ que es el llegar a plenitud.

3. *Concepto existencial de muerte*

Para desarrollar el concepto existencial de muerte, no cabe duda que hay que asentarlos sobre la base de la constitución fundamental del ser-ahí, que no es otra que el "fenómeno de la cura" y sus constitutivos fundamentales.

La cura, que es el ser del "ser en", se encuentra estructurada en tres momentos que son, el comprender, el encontrarse y la caída. Corresponde por tanto dirigirse a la explicitación de la muerte, a través de esta vida que al tomar por punto de partida "la cura", no hace otra cosa que asumir de entrada una perspectiva originaria puesto que se apoya en el fenómeno fundante de la realidad misma de la muerte.

La comprensión o comprender, es un existencial fundamental, o sea, es un concepto que determina el modo de ser el Dasein. El éxtasis temporal que predomina es el "advenir", ya que es un comprender proyectando.

¹⁰ PIEPER, J., *Ibidem*, p. 142.

El proyecto es referencia constante que el Dasein en tanto es posibilidad hace al advenir. Es el "estado de yecto" *pro* la realidad efectiva. Desde este primer momento que no denota otra cosa que el "poder ser" del hombre, la muerte se revela como una posibilidad, está entonces formando parte del ser del hombre como una posibilidad de tipo existencia, o sea, es lo que ya es el existente.

Pero esta posibilidad no es una posibilidad más, no es una posibilidad cualquiera, sino que reúne un carácter muy especial de peculiaridad y de inminencia. "Esta posibilidad —como dice el autor— más peculiar, irreferente e irrebasable no se le depara al ser-ahí en un momento tardío y ocasional del curso de ser. Sino que desde el momento en que el ser-ahí existe es también ya «ycto» en esta posibilidad".¹¹

El segundo momento es el encontrarse o disposición que muestra ese "estar-siendo-ya" en una cierta situación, desde que somos; somos en situación, nos encontramos en tal o cual manera, es decir, estamos bien o mal dispuestos.

Desde este punto de vista la muerte no es un "hecho" que está al final de la vida, sino que es una situación en la que estamos yectos desde que somos.

El encontrarse se temporaliza —se pone de manifiesto— en el "sido". La exégesis temporal se limita a los fenómenos del temor y de la angustia.

El hombre se capta a través de temples anímicos o estados de ánimo, de estos temples el más importante es el de la angustia. El sentimiento de la angustia le muestra al hombre cuál es su situación, le muestra la inhospitalidad fáctica en que se encuentra ya desde que existe. A través de este temple anímico fundamental el hombre se capta como siendo en la posibilidad de la muerte, en la soledad de esta posibilidad.

La angustia se angustia ante la nada, que se abre en la posibilidad de la muerte. Esta nada que es revelada por la angustia no es una nada absoluta, no es por Heidegger entendida como una ausencia total de ser sino que manifiesta al "ser".

El ser que se oculta tras el ente es sustraído de su ocultamiento gracias a la presencia de la nada que nihiliza al ente. La nada tiene una función positiva, el anonadar los entes para revelar el ser.

Ahora bien, así como la angustia presencializa, la nada anonada, o sea, la angustia está ordenada a la nada. Así también existen dos temples fundamentales a través de los cuales el hombre se encuentra inmerso en el ámbito del ser que son: el aburrimiento o tedio y la alegría o júbilo del corazón.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ibidem*, p. 274.

El tedio ontológico es el apagamiento de todo interés por ente alguno y es por este desinterés total por el cual se nos revela el ámbito donde nos encontramos incluidos, se nos revela "ser". Existe también, lo cual es mucho más común el tedio óntico, que no es otra cosa que el aburrirse de tal o cual ente; que se satisface reemplazando un ente por otro, como en el caso de un juguete por otro o por una película, o por un libro, una conversación, etc.

La alegría, el otro temple fundamental ordenado al ámbito del ser, tiene razón de existir por la existencia de un "algo" amado. Actuando este temple todo resulta transformado, visto de otra manera, todo es nuevo como si lo viéramos por vez primera. Esta forma de "abrir" de la alegría manifiesta entonces la presencia de "ser" en la totalidad de los entes revelados en este nuevo mirar.

Para analizar cuál es el otro de los fenómenos presentados en la exégesis temporal de este segundo momento de la "cura", puede hacérselo exponiendo las diferencias notorias que lo separan de la angustia.

Estas son: **el temor es siempre ante algo**, ante un ente intramundano o ante otro existente humano que reúne el carácter de "temible". Pero, y esto es original en Heidegger, el temor no es un malum futurum, como se da en Aristóteles y en toda la tradición filosófica, sino que es un "temor por..." algo que ya se es. El hombre teme a algo que afecta a la situación en que se está, teme el perder lo que ya posee.

La angustia por el contrario es angustia ante "nada", porque el que se angustia no sabe de qué se angustia, lo que amenaza en la angustia no es algo que venga de lo intramundano, sino que propiamente lo que amenaza es "la nada".

Otra diferencia es que el temor siempre afecta una cierta situación de nuestra vida como ser nuestra familia, nuestro patrimonio, nuestro honor, etc. Mientras que la angustia afecta toda nuestra situación de "ser en el mundo" y por lo tanto no es ninguna situación determinada con la que se encuentra refñida.

Toda esta **exposición** de los temples en el segundo momento de la cura, tiene como meta explicitar aunque más no sea en parte, aquella frase del autor que dice "lo que designamos ontológicamente con el término *encontrarse* es ónticamente **lo más conocido y más cotidiano**: el temple, el estado de ánimo".¹²

En el tercer momento se nos brinda el "análisis del diario vivir", que es donde brilla más la mirada del filósofo de Friburgo.

¹² *Ibidem*, p. 151.

La "caída" o "estado de yecto" no es otra cosa que esa impropiedad originaria en que se encuentra el existente desde que es. El Dasein en la caída se encuentra trabado y relacionado "cabe" los entes y "con" los otros existentes.

El "uno" es el amo del "estado de yecto" del ser-ahí que es "en el mundo". El Dasein corre a cobijarse en el "uno" una vez que se le ha manifestado esa situación originaria de ser para la muerte.

Lo que es pertinente preguntar es, ¿cómo interpreta el "uno" ese ser para la muerte que somos todos nosotros desde que somos? Nos brinda una constante tranquilización sobre ella al decir, como es tan común escuchar, "uno se muere". Esto es, va implícita la creencia de que la muerte se refiere al "se" impersonal, o sea, que no se refiere a nadie en concreto.

Si ponemos el acento en el "uno", vemos cómo el que "uno muera" no afecta tampoco al "yo personal".

Al respecto dice el autor "el *uno morirá* difunde la opinión de que la muerte alcanza por decirlo así al uno. La interpretación pública del ser ahí dice *uno morirá* porque con ello otro cualquiera y uno mismo puede hablarse muy convencido a sí: en el caso no justamente yo, pues este uno es *el nadie*".¹³

El "uno" actúa así como tranquilizador constante acerca de la muerte, actúa por medio de los "allegados" que junto al lecho del moribundo, "lo consuelan" diciendo que pronto escapará de la muerte y podrá sumirse nuevamente en la cotidianidad del "ser-en". En el fondo los "consoladores" no se dirigen tanto al moribundo sino a ellos mismos.

Se aprecia entonces cómo el "uno" no deja brotar el sentimiento de angustia ante la muerte ya que, y esto es un hecho efectivo, el pensar en la muerte pasa públicamente, por "cobarde temor". Claro está, porque la muerte vulgarmente es considerada "como un hecho sorprendente" que le ocurre al existente al final del camino y no como una compañía que camina con él, todos los días de su vida.

Al considerar la muerte como un "hecho" que debemos afrontar con indiferente tranquilidad "estamos lavándonos las manos" como hizo Epicuro con su sofisma de la no-coincidencia cuando dice en su carta a Manecio "la muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene que ver nada ni con los vivos ni con los muertos".

De lo dicho hasta aquí se desprende que *el uno* en su interpretación pone el acento en dos notas fundamentales, la una es el carácter de impersonal otorgado a la muerte en el "uno se muere" en donde el que se muere es otro distinto de mí, que en última instancia es "nadie".

¹³ *Ibidem*, p. 276.

Y la otra es el carácter no-inminente al decir "uno se muere", pero entre tanto "aún no", o sea, se la considera como un hecho al final de la vida.

Se le niega el carácter de posibilidad siempre presente que es el valor que posee la posibilidad de la muerte para jerarquizar nuestra existencia. Porque ante la presencia de la muerte, ésta provoca la libertad, y si el ser-ahí vive esta presencia constante, vive entonces una existencia propia y en plenitud de libertad. Parece ser que la experiencia de la cercanía de la muerte tiene una fuerza purificadora que no la tiene ninguna otra. El hombre de esta experiencia no se esclaviza a los entes, los usa, los goza en la medida de lo posible, viviendo todas las acciones cotidianas plenamente.

Esta es pues la importancia de la "anticipación resolutoria" o "precursora" de esta posibilidad como presente en nuestra existencia.

Esta anticipación resolutoria es lo que Heidegger denomina "el llamado de la "cura", que es nuestro ser que nos impele a nuestra propia realización.

Oigamos lo que dice Heidegger en relación con esto: "el *procurar* hace comprender al *ser-ahí* que únicamente desde sí mismo ha de tomar sobre sí el *poder ser* en que le va absolutamente su más peculiar ser".¹⁴

Sólo actualizando nuestra "vocación" que es la realización de nuestro propio ser podemos llevar una existencia propia.

Así esbozado el concepto existencial de muerte a través de los tres momentos de la "cura", se presentan entonces sus cinco caracteres principales, que son: la peculiaridad, irreferencia, certeza, indeterminación e irbasabilidad.

El autor los enumera diciendo "la posibilidad más peculiar, irreferente, irbasable y cierta, es en lo que respecta a la certidumbre indeterminada."¹⁵

Explicitando estos caracteres podemos afirmar que:

a) La muerte es la posibilidad más peculiar, es decir, la más propia, es la que define al ser del hombre y lo define como mortal. Heidegger va a decir en obras posteriores que los únicos mortales son los hombres porque experimentan la muerte como muerte, es decir, como una posibilidad propia y personal.

b) Es una posibilidad irreferente. Qué se quiere decir con esto? Que es una posibilidad insustituible, no hace referencia más que a "mí" en tanto individuo: "yo me muero por mí", "nadie le toma la muerte a otro".

c) Es la posibilidad más cierta, o sea, es indudable en su cumplimiento. Agustín vio con acierto esto al decir en sus Sermones "incerta omnia, sola mors

¹⁴ *Ibidem*, p. 287.

¹⁵ *Ibidem*, p. 289.

certa" (todas las cosas son inciertas, sólo la muerte es cierta). Es la única posibilidad imposible, o sea, la única posibilidad necesaria.

d) Es la posibilidad más indeterminada, quiere decir que es posible a cada instante, es entonces inminente siempre. Porque desde el momento en que el ser-ahí existe está yecto en esta posibilidad.

e) Es la posibilidad irrebasable, es decir, la extrema, la última posibilidad. La muerte, en palabras de Heidegger, es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser-ahí.¹⁶

4. Conclusión

Llegados a este punto, luego de desviarnos, a lo mejor para algunos en demasía, en el análisis pormenorizado de la analítica del ser-ahí, la fenomenología y el concepto existencial de muerte, coincidimos con el juicio de autores tan enfrentados como Alwin Diemer¹⁷ y Octavio Derisi,¹⁸ en que el método fenomenológico-analítico, si bien permite a Heidegger una lúcida e interesante descripción sobre el tema de la muerte y en general sobre el Dasein, sin embargo, lo priva —por el ámbito de exclusiva inmanencia a que obliga su mismo método— de la apertura a la trascendencia. Optica que en el tema de la muerte reclama su más firme vigencia, puesto que los rasgos filosófico-teológicos de indudable peso histórico, explican un fenómeno que Heidegger sólo ha descripto.

Esto es, a nuestro entender, la gran limitación heideggeriana. Hablando a la manera de León Chestov, el filósofo de Friburgo ignora "Les révélations de la Mort".

ALBERTO BUELA

¹⁶ *Ibidem*, p. 274.

¹⁷ DIEMER, ALWIN, *La mort chez Heidegger*, PUF, París, 1981.

¹⁸ DERISI, OCTAVIO, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1976.

LA ESPIRITUALIDAD DE LA PERSONA HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE PH. LERSCH. OBSERVACIONES DESDE UNA PERSPECTIVA TOMISTA

1. — Los que elaboran teorías acerca del hombre y su educabilidad suelen recurrir, para fundamentar sus concepciones, a las afirmaciones que se hacen en diferentes ciencias. La psicología es, en este caso, un recurso frecuente y preferencial. Los conceptos filosóficos, en efecto, son con frecuencia —para los que no están en el ejercicio de este saber— demasiado abstractos, en cierto sentido utópicos y de poca aplicación en la vida cotidiana. La psicología, por el contrario, parece ser más empírica y hablar un lenguaje más accesible, incluso cuando se refiere con conceptos a realidades que rememoran fuertes repercusiones filosóficas.

El concepto que ahora nos interesa analizar es el de *espiritualidad en la psicología* de Ph. Lersch, profesor de Psicología y Filosofía, para hacer ver sus méritos y limitaciones epistemológicas en relación con la concepción tomista del hombre en cuanto es considerado un ser espiritual.

Es importante, en efecto, reconocer que el hombre es considerado como ser espiritual en una determinada concepción psicológica —cosa hoy poco frecuente— y que esto pueda ser asumido por una teoría que trata de la educabilidad del hombre. En no pocos casos, la espiritualidad no tiene cabida en las teorías acerca de lo psíquico; en otros, es una expresión que proviene de la filosofía o del ámbito religioso pero que permanece sin explicitaciones y exigencias particularmente significativas en el ámbito psicológico y en las concretas situaciones de enseñanza-aprendizaje. En esas circunstancias, lo espiritual suele aparecer como algo ideológico, como una idea impuesta con fines ajenos a la realidad misma que se describe.

A. — LA PERSONA HUMANA

2. “La vida anímica del hombre constituye siempre el ser de una unidad indivisible, incanjeable, irrepitable, procedente de un fondo metafísico en el que está anclada”.¹ Es en este contexto de la unidad psíquica en el que Lersch estudia a la persona.

¹ LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, 1974, p. 587.

La vida psíquica es una realidad estructurada. La persona se da en la relación dinámica de una *estructura* psíquica determinada, en la que podemos diferenciar al menos tres "capas": a) la del fondo vital; b) la del fondo endotímico y c) la de la supra estructura superior de la persona.

"Al decir que *la vida anímica se halla estructurada* nos referimos a que esos procesos, contenidos y estados diferentes, poseen una función de miembros dentro de una totalidad que es más que la suma de sus partes...

El todo es una ordenación de mayor jerarquía que la suma de las partes diferenciables. Podemos expresarlo mejor diciendo que la suma consta de *partes* y la totalidad consta de *miembros*. El concepto de *membración* señala el nexo funcional interno de la totalidad. La relación entre los miembros que encontramos en una totalidad, singularmente su supra y sub ordenación en el nexo funcional del todo, se denomina *estructura*. Esta es la *organización jerarquizada* de los distintos miembros de una totalidad".²

3. La *organización jerarquizada* constituye una estructura psíquica en la que se integran tres capas o funciones de lo psíquico: a) la vital, b) la endotímica y c) la superior, esto es, la de la conciencia y voluntad libre, en la que tiene su sede la persona.

Esta distinción tripartida del psiquismo humano es aceptada, en general, desde Platón en la *República* a H. Hoffmann.³ Ya Platón, en efecto, distinguía a los hombres cargados de deseos (*epithumetikón*) de aquellos dominados por la irritación, cólera o ímpetus (*thumoeidés*) y de los que se rigen principalmente por la inteligencia o razón (*noetikón, logistikón*).

a) La función vital procede de un *fondo vital* prepsíquico que posibilita la manifestación de lo psíquico (las vivencias) y consiste en el conjunto de los estados y de los procesos orgánicos que tienen lugar en el cuerpo del viviente. Esto no significa una reducción de lo psíquico a lo material; por el contrario, la vida vivifica al cuerpo. Se trata, entonces, más bien de "una espiritualización de lo orgánico-material, pero expresándonos prudentemente hemos de decir que lo corporal-fisiológico es una manifestación del fondo vital y que la esencia íntima de éste nunca puede llegar a ser objetiva y permanece en la oscuridad del «inconsciente»".⁴

El fondo vital es la "capa" inferior de la estructura de la persona y es la base en que se apoya la vida anímica o psíquica.

² *Idem*, ps. 77 y 4.

³ Cfr. HOFFMANN, H., *La teoría de los estratos psíquicos*, Morata, Madrid, 1953.

⁴ LERSCH, PH., *La estructura...*, p. 92.

b) El *fondo endotímico* abarca los estados de ánimo, los sentimientos, las emociones, las tendencias e instintos. Aquí la vida se hace vivencia, capacidad de ejercer la vida o el vivenciar.

“Debemos distinguir entre vida y vivencia, y hablar sólo de vida anímica cuando la experiencia muestre que el ser viviente posee la capacidad de interiorizar especularmente su mundo circundante en imágenes objetivas, de afectarse por sus propios estados, de extenderse hacia su ambiente, impelido por sus tendencias y, por fin, de actuar sobre él de un modo activo”.⁵

La vida anímica debe ser comprendida en una totalidad vivencial. Ella, como el organismo corporal, constituye “una totalidad estructurada” en la que los fenómenos psíquicos diversos mantienen una relación interna que los une y subordina.

La actividad estructurada de la vida psíquica dentro del ser viviente se halla en *vital relación con el mundo*. El mundo posee a) un *contorno* objetivo de cosas y procesos que acaecen y b) un espacio vital o *mundo circundante* o sociedad constituido por aquel sector del contorno que es selectivamente vivenciado por un ser viviente según sus necesidades.

Este mundo circundante o sociedad se constituye en objeto para el sujeto, en norma de obligatoriedad. El sujeto y la sociedad interactúan en un estado de relativo equilibrio, cuando aquél no percibe como coacción externa las exigencias del medio o de la sociedad en las normas de obligatoriedad personal, sino como algo que sale al encuentro de sus necesidades y expectativas. No se da en este relativo estado de equilibrio ni hiperdeterminabilidad social ni supremacía individual.⁶

Entre el mundo y el ser vivo animado existe un *círculo funcional de la vivencia*. Por una parte, el ser viviente tiene una *conducta activa* (en diversos grados y formas) hacia el mundo y, por otra, es *afectado* por el mundo. Surgen, entonces, en el viviente estados afectivos y movimientos afectivos. Se da, pues, un *doble crecimiento estructural*: uno *vertical* en el ser viviente mismo y entre sus capas o funciones de la estructura (vital, endotímica, consciente y personal); y otro *horizontal*, esto es, entre la estructura del ser viviente y la estructura de su mundo, lo que constituye un proceso dinámico, dialogal.

“En tanto la vida anímica, caracterizada por la propia actividad, se realiza por la comunicación con el mundo, es la vivencia no un efecto

⁵ *Idem*, p. 16.

⁶ Cfr. LERSCH, PH., *Psicología social. El hombre como ser social*, Scientia, Barcelona, 1967, ps. 206 y 208.

causal mecanicista del mundo exterior, sino una conducta activa, una conversación, un diálogo entre el ser vivo y el mundo exterior".⁷

c) En el hombre, sobre la vivencia puramente biológica se sobrepone otra.

La vivencia humana está matizada por una temática que Lersch llama programáticamente "espiritual". "El hombre no es un ser solamente biológico, sino también un ser espiritual".⁸

En el hombre se da la función peculiar y específica de la *conciencia* y la *voluntad libre*, una estratificación de conocimiento y dominio superior. Las tendencias y los sentimientos proceden del fondo endotímico o anímico que está fuera de los límites de la introspección consciente y se pierde en la obscuridad de la vida, que fluye continuamente de un modo inconsciente. A diferencia de esto, en el pensamiento y en la voluntad se constituye y percibe el yo, se toma conciencia de este núcleo como de un punto de partida e iniciador de los procesos anímicos.

"Es tarea del yo el *gobernar* nuestra *conducta*"⁹, por intermedio de la voluntad y guiado por la inteligencia. Estas penetran el mundo de las vivencias endotímicas. "Es misión del pensamiento el *clasificar* y *ordenar*" ese mundo. "La voluntad *decide* hasta qué punto permite que se desenvuelvan o no los procesos y estados endotímicos".

Ahora bien, esta *estructura superior*, integrada por la inteligencia consciente y la voluntad libre, es llamada por Lersch *estructura personal*. No es una estructura *a se stante*, como si la persona humana consistiese solamente en la inteligencia y voluntad. La persona humana supone una *ordenación jerárquica o estructural* de todas las capas o funciones del ser humano y esto implica tanto el fondo vital como el endotímico con sus pasiones y afectividad. La persona es precisamente persona porque con su sobre-estructura (inteligencia consciente y voluntad libre) *logra, mantiene y decide de su propia estructura total*, genera y gobierna su "sí mismo personal" estructurado.

"Precisamente el ser humano tiene su dignidad, su libertad y responsabilidad; aparece como ser *personal*, porque se enfrenta con las vivencias endotímicas, inhibiendo y reprimiendo a unas, y dejando, en cambio, a otras actuar en la dirección de su vida...

Existe, pues, como una especie de *equilibrio integrativo* entre el fondo endotímico y la estructura superior de la persona. Consiste en que ambos se hallan en una *recíproca relación dinámica*".¹⁰

⁷ LERSCH, PH., *La estructura...*, p. 28.

⁸ *Idem*, p. 32.

⁹ *Idem*, p. 448.

¹⁰ *Idem*, ps. 449 y 484.

4. La *persona*, en realidad, es la capacidad y posibilidad, dada o natural, de lograr este dominio y gobierno sobre sí mismo. La *personalidad*, por su parte, es el logro, lo realizado de hecho. "La *personalidad* no *antecede* sino que *sucede*" a la persona.¹¹

"Así como al hombre —a diferencia del animal— su existencia no sólo le es dada, sino *encomendada*, así le es planteado también el equilibrio interrogativo entre el fondo endotímico y la estructura superior de la personalidad como premisa del hallazgo y realización de su "sí-mismo". El llevar a cabo esta tarea es, evidentemente, difícil".¹²

La persona, en cuanto permanece en su mera capacidad y posibilidad es *individuo*. Cuando, por el contrario, elabora su vida con convicciones y decisiones fundadas, manifiesta mediante su decisión y autonomía, su *personalidad*.

"El valor del que aquí se trata es el de la *personalidad* en tanto ésta se manifiesta por la autonomía y decisión con las que un hombre elabora las situaciones de su vida mediante actitudes intelectuales, juicios y convicciones, conocimiento emocional o intelectual de valores, planteamientos de fines y decisiones prácticas".¹³

La *autonomía* de la persona no debe ser entendida como independencia o prescindencia del medio, sino como el dominio de sí mismo y el ejercicio de la decisión, organizando con la fuerza de su voluntad todas sus demás fuerzas. Este logro constituye a la personalidad y, al mismo tiempo, a la persona educada o madura.

"Mientras que el niño pequeño todavía no es capaz de una organización de sí mismo de acuerdo con su voluntad, sirve en general como signo de maduración anímica el *poder disponer de la voluntad como función organizadora*".¹⁴

La *educación* es vista justamente por Lersch como un proceso que va de la coacción externa o heteroeducación a la positiva y personal dirección interna de la voluntad o autoeducación. La educación, pues, tiene por *fin próximo* el logro del dominio de sí o *autonomía*, sin la cual el ser humano no podría proponerse y lograr otros fines remotos o últimos.

"Por el papel de la voluntad dirigida hacia adentro, frente a los apetitos y a los estados corporales desagradables, se comprende que la coacción educativa a la renuncia a goces y a soportar las fatigas

¹¹ LERSCH, PH., *Psicología social...*, p. 213.

¹² LERSCH, PH., *La estructura...*, p. 484.

¹³ *Idem*, p. 529.

¹⁴ *Idem*, p. 471.

corporales constituye una eficaz medida en el entrenamiento de la voluntad y lleva a formas positivas de la dirección interna de la voluntad que llamamos serenidad, autodisciplina, vencimiento y dominio de sí mismo, rigor para consigo mismo, y autoeducación".¹⁵

Se comprende así, más claramente, que la *personalidad* —a diferencia de la persona— es una conquista, el logro efectivo de una estructura jerárquica de la cual la persona es sólo su posibilidad. Esta estructura puede recibir acentuaciones unilaterales, desplazamientos y disociaciones, lo que determina la diversidad de las personalidades. En la infancia, el hombre es al principio solamente un ser pático que se deja llevar por sus impulsos instintivos y por sus sentimientos. Sólo mediante una progresiva maduración logra "ordenar y dirigir los procesos psíquicos".

"Sobre el fondo de las vivencias endotímicas se construye una estructura superior condicionada por la voluntad, organizándose la personalidad. Las reacciones endotímicas inmediatas pasan a segundo término; es decir, entre el estímulo interno y la conducta, se intercala la *instancia reguladora y organizadora de la voluntad*".¹⁶

B. — ESPIRITUALIDAD DE LA PERSONA

5. Si bien el fondo endotímico y el vital pertenecen a la persona, sin embargo, la índole de su pensamiento (hábito noético) y de su actividad voluntaria codeterminan una parte esencial.

La capacidad para el pensamiento abstracto existe en distinto grado en cada persona. Se trata de una capacidad *ordenadora* con la que se puede incluir bajo un solo contenido o rasgo común los múltiples rasgos que se hallan en la experiencia sensible. La *capacidad de abstracción* y el *sentido de realidad* deberían trabajar en forma armónica para que el hombre no caiga ni en un abstraccionismo de puros esquemas conceptuales, ni esté tan adherido a la realidad sensible que no pueda separarse de ella, y ordenarla de acuerdo a algún criterio o rasgo.

Esta capacidad para ordenar el mundo de nuestra experiencia mediante el pensamiento puede desarrollarse con el aprendizaje, pero puede también entorpecerse por la influencia de la vida endotímica. Una personalidad estructurada domina con esfuerzo sus fuerzas, las fuerzas de su sí mismo.

"Todo pensamiento es un trabajo sobre un objeto, y como tal necesita una tensión de la voluntad que lleva consigo un esfuerzo. Por ello la determinación de la cualidad noética de un hombre ha de

¹⁵ *Idem*, p. 472.

¹⁶ *Idem*, p. 474

preocuparse también de la cuestión de en qué modo toma sobre sí el fuerzo de pensar, tanto en la abstracción de juicios como en el desarrollo y estructuración del pensamiento".¹⁷

Es característica, pues, de la estructura superior de la persona la capacidad de *dominar la realidad ante todo con su pensamiento*, esto es, de ordenar sus representaciones con la fuerza de su sí mismo ordenado. Esta fuerza se llama voluntad. Esta fuerza es esfuerzo. El esfuerzo no es, entonces, de por sí, un ejercicio penoso, sino el natural ejercicio de las fuerzas ordenadas del sí mismo. Por medio de este ejercicio, el curso del pensamiento es tratado "con precisión, coherencia, orden y sistema". En caso contrario, decimos que hay una defectuosa disciplina intelectual en la que el pensamiento resulta superficial y el juicio precipitado para el caso.

La *autonomía* en el ámbito noético implica —y es signo— que la persona no se halla ligada y encadenada por lo sensible. Esta autonomía no supone el desconocimiento de los pensamientos que hemos recibido de los demás, sino la capacidad y el ejercicio de examinarlos para constatar su valor y establecer ante ellos nuestros propios criterios y fundamentos.

"Decimos que una mente piensa con independencia cuando tiene la capacidad, que además se esfuerza en ejercer, de examinar, en sus contenidos, su exactitud y su validez, los conceptos, los juicios y las series de pensamientos recibidos; se sitúa frente a ellos en actitud y, a partir de los mismos crea sus pensamientos propios, llega a actitudes, juicios, opiniones y conclusiones que sabe fundamentar. A veces, por la elaboración autónoma del material que le proporciona la experiencia puede llegar a alcanzar nuevos conocimientos".¹⁸

6. La *inteligencia*, considerada en su operar o como función, es "un concepto referido al rendimiento". Ella representa la capacidad de orientación en el círculo vital. Pero la inteligencia, además de ser rendimiento, es *espiritual*.

El hombre espiritual, según Lersch, es aquel que *da sentido a su existencia*. Lersch rescata así el clásico significado de lo espiritual como iluminación intelectual.

"Cuando hablamos de la espiritualidad de un hombre no queremos decir —como al hablar de su inteligencia— que puede aplicarse mediante el pensamiento al cálculo y dominio del mundo, sino que se esfuerza, y es capaz de ello, en dar a su existencia, iluminándola intelectualmente, un horizonte de sentido, en concebir el mundo como algo que proporciona sentido a su existencia".¹⁹

¹⁷ *Idem*, p. 458.

¹⁸ *Idem*, p. 459.

¹⁹ *Idem*, p. 463.

Inteligente es la persona *ingeniosa*; espiritual es la persona *profunda*. La persona, por ser espiritual, es capaz y se esfuerza en configurar la imagen noética del mundo, de modo que puede esclarecer intelectualmente en su intimidad los contenidos de sentido que percibe en lo profundo de su vida psíquica e incluirlos en un horizonte o realidad ordenada y abarcable.

La *función espiritual* consiste, pues, según Lersch, en el establecimiento de un ámbito de sentido. No se trata al parecer, de un otorgamiento idealístico de sentido; sino de un otorgamiento de sentido en interacción entre lo percibido en lo profundo de la vida psíquica y una iluminación superior que proporciona sentido a la existencia en su globalidad. La función espiritual es esclarecedora y objetivadora de la interioridad subjetiva de la vivencia.

Nos hallamos ante “dos diferentes direcciones” en que funciona el pensamiento ante el mundo: enfrentado ante el mudo, el pensamiento se constituye, unas veces, en formas racionales de hacerlo disponible y manejable; otras veces, “lo encaramos como horizonte de sentido de la vida”, “como portador de una idea objetiva, de un sentido objetivo”. La *espiritualidad*, pues, parece consistir, según Lersch, en una función del pensamiento: la *función de iluminar* la interioridad por medio del pensamiento.

“El concepto racional es algo inerte, fijo, simple órgano e instrumento. El *eidos*, en cambio, la imagen espiritual, la idea, es una *dynamis*, una fuerza que nos habla e invita. Si en su función racional el pensamiento es un medio de organizar el mundo y la existencia en él, en cambio, en su función espiritual, el pensamiento sirve para interpretar y explicar el mundo como orden de contenidos, de ideas, de prototipos espirituales, de entidades y seres, cuya percepción sobrepasa siempre la interioridad. Gracias a su función espiritual, el pensamiento transforma la vivencia en inteligencia; en un proceso totalmente creador, ilumina y clarifica el contenido inmanente a la vivencia. La interioridad subjetiva de la vivencia queda así objetivada y transportada como horizonte abarcable de la vida ante la conciencia”.²⁰

La espiritualidad de la persona, pues, consiste en un poder —y en el ejercicio— de iluminar por medio del pensamiento lo percibido en la interioridad y, a través de la interioridad, lo percibido en el horizonte del mundo. La espiritualización de la persona se realiza, entonces, como pensamiento interiorizado e interioridad pensada; y en relación con el mundo se efectúa como “vida en la idea”, “una vida guiada por la idea de leer y explicar el mundo como manifestación y verbo del Absoluto”.²¹

²⁰ LERSCH, PH., *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1973, p. 110.

²¹ *Idem*, p. 114.

La espiritualidad de la persona puede, entonces, considerarse como un acto, actividad o función que consiste en *iluminar*. Como efecto o término, la espiritualidad objetivada consiste en la *idea*, casi kantianamente considerada como el horizonte máximo del *valor* que consiste en un sentido y del *sentido* que es un valor.

“Las ideas son productos o creaciones en que el mundo se presenta, no como repertorio de disponibilidades, sino como *horizonte de valores de sentido*...

Idea es la iluminación espiritual-objetiva de aquello que se vive como valor intrínseco en la interioridad del corazón. Así, por ejemplo, la interioridad de la vivencia religiosa halla en la idea de Dios su iluminación espiritual-objetiva”.²²

La *conciencia* surge como efecto de esta función espiritual de interiorización del pensamiento; y con la conciencia surge la responsabilidad. Por la conciencia, la persona se ubica ella misma ante el mundo y se plantea el problema “de si es capaz de *justificarse ante sí mismo*” en el hecho de que su acción u omisión coopera o no al acontecer general. La conciencia establece así las condiciones de posibilidad para “*decidir sobre sí mismo*”.

C. — OBSERVACIONES DESDE UNA PERSPECTIVA TOMISTA

7. No queremos hacer referencia aquí a tantos temas en los que Ph. Lersch concuerda fundamentalmente con el pensamiento de Tomás de Aquino. Sólo quisiéramos acentuar y completar, desde una perspectiva tomista, la concepción de la *espiritualidad* de la persona que expresa Lersch.

Tomás de Aquino, como los pensadores griegos, conciben al hombre como un microcosmos²³ en el macrocosmos, o sea, como un ser que recapitula ordenada y jerárquicamente todos los grados del ser real.

El ser humano constituye, también para Tomás de Aquino, un *único* sujeto que por medio de una sola forma sustancial realiza diversas funciones (*perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores facient per diversa et adhuc amplius*).²⁴ El mismo hombre es el que percibe, el que entiende y el que siente.

²² *Idem*, ps. 31 y 109.

²³ *S. Th.*, I, q. 91, a. 1.

²⁴ *De Spir. Creat.*, a. 3, ad 3.

²⁵ *In III De Anima*, Lect. XVI, n° 843 y 844.

²⁶ *S. Th.*, III, q. 3, a. 3 c, et ad 2.

²⁷ *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

²⁸ *De Unione Verbi Incarnati*, q. un., a. 3.

8. El hombre siendo una sola sustancia ejerce con ella diversas funciones, desea concupisciblemente, se irrita, delibera racionalmente. Cada función o acto, al ejercerse tiende a su objeto que la especifica y la determina —excepto en el caso de la libertad— sin deliberación. Por esto, de hecho, cada función puede ejercerse con una *relativa independencia* respecto de las otras funciones. Pero esta *relativa independencia* no quita que, entre una función y otra, haya también *mutuas influencias*.

“El apetito inferior que se produce sin deliberación, anula la deliberación y aparta al hombre de lo que deliberó. Algunas veces, por el contrario, el apetito superior que pertenece a la razón deliberadora (*rationis deliberantis*) mueve al apetito que pertenece a la fantasía sensible...

El apetito inferior, aunque posee algún movimiento propio, se mueve sin embargo por un orden natural (*naturali ordine*), por el movimiento del apetito superior y por el movimiento de la razón deliberadora. Si ocurriese lo contrario, a saber que el apetito superior fuera movido por el inferior, caería fuera del orden natural”.²⁵

9. El hombre, pues, es un sujeto que posee diversos principios o potencias de acción (siente, desea, entiende...); en otras palabras, el hombre es un ser activo. Ahora bien, el hombre no es persona por el mero hecho de ser activo. El hombre es *persona* en cuanto sus principios activos están *jerarquizados* y dependen de la influencia de un último, *supremo e incommunicable principio de acción*. Por esta relación jerárquica y por esta influencia, la persona es una y única en el hombre, es un solo ser, aunque el principio personal pueda ejercer diversas operaciones utilizando el operar de los principios naturales inferiores de acción a él sometidos.

En este principio incommunicable y supremo tiene su sede la persona.

“A la persona le compete propiamente el hacer...”

“La persona se dice incommunicable en cuanto no puede predicarse de muchos supósitos...”.²⁶

“La unidad de la persona requiere la unidad de su ser (*unitatem ipsius esse*) completo y personal. Pero la operación es cierto efecto de la persona según alguna forma o naturaleza. De donde, la pluralidad de las operaciones (*pluralitas operationum*) no perjudica la unidad personal (*unitati personali*)”.²⁷

“Suppositum significatur per modum totius”.²⁸

Con el término persona humana —advírtase bien— no se quiere indicar la *unidad* del sujeto humano, o sea, al individuo, sino la *subsistencia* de ese sujeto, es decir, el poder que tiene el sujeto de vivir por sí, como señor o dueño de sus actos racionales. En este sentido, la persona es el *ser* en su más alto concepto.

“Este nombre *persona* no se impone para significar al individuo de parte de la naturaleza, sino para significar a la cosa subsistente en tal naturaleza (*subsistentem in tali natural*).²⁹

“*Ser (esse)* propia y verdaderamente se dice del supósito subsistente”.³⁰

La persona humana es el sujeto último en el que se recapitulan todas las demás acciones. No solamente una unidad física ni una unidad biológicamente orgánica; es además una unidad que implica el dominio y la subordinación —dentro de una legítima diversidad— de los actos racionales y de los demás actos a éstos. Por la *conciencia*, la persona toma posesión de sí frente al mundo; por la *libertad* de su voluntad en ciertas acciones, la persona decide autónomamente acerca de sus actos.³¹ De este modo, la manifestación del hombre más típicamente personal es la que se da en sus actos libres, iluminados por la razón, los cuales recapitulan y presuponen la unidad y jerarquía de todo el obrar humano. En los actos autónomos, la persona se manifiesta como “señor de sus actos” (*suorum actuum dominus*)³² y principio último de sus decisiones.

La *educación* no tiene otro fin próximo que el que cada hombre logre su perfecto estado de hombre en cuanto es hombre, esto es, la fuerza o virtud propia del hombre que se alcanza al ser y vivir como persona.³³

Cuando la persona logra vivir como persona, puede con el dominio de sí, optar por los fines últimos y ser responsable de su opción.³⁴ Es, en efecto, propio del hombre moverse libremente por sí mismo al logro de sus fines últimos, pero para ello es necesario primeramente que sea autónomo, o sea, dueño de sus actos. Lograr la educación es, entonces y ante todo, lograr la autoconducción de sí mismo, superando la heteroeducación.

“Los que tienen razón se mueven por sí mismos al fin, porque tienen dominio de sus actos por el libre arbitrio (*habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium*), que es la facultad de la voluntad y de la razón... Y por lo tanto es propio de la naturaleza humana racional que tienda al fin casi llevándose y conduciéndose al fin (*quasi se agens vel ducens ad finem*): por el contrario, es propio de la naturaleza irracional el que sea llevada y conducida por otro”.³⁵

²⁹ S. Th., I, q. 30, a. 4. Cfr. I, q. 29, a. 2.

³⁰ *De Unione Verbi Incarnati*, q. un. a. 3.

³¹ Cfr. QUILLES, I., *La persona humana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952, p. 228.

³² S. Th., I-II, q. 1, a. 1.

³³ “Non enim intendit natura solum generationem proles, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est virtutis status” (S. Th., *Suppl.*, III, q. 41, a. 1. Cfr. *In IV Sent.* Dist. 26, Q. 1, a. 1). “Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis” (S. Th., II-II, q. 183, a. 1).

³⁴ Cfr. S. Th., I-II, q. 12, a. 2; II-II, q. 122, a. 2; I, q. 44, a. 4 ad 3.

³⁵ S. Th., I-II, q. 1, a. 2.

Sin embargo, en esta autoconducción o autonomía, el hombre se vale de instrumentos, medios o reglas para proceder con prudencia y sentido crítico, y lograr así el fin. En la decisión, interactúan la inteligencia que ilumina las diversas instancias (incluidos los sentimientos y sus exigencias), la razón que discurre acerca de los medios, y la voluntad que como árbitro libre decide y asiente. Es en este ámbito de las elecciones y opciones donde concretamente cada uno ejerce y realiza su aprendizaje y autoeducación.

“Siempre juzgamos mejor con alguna medida; y por lo tanto es necesario tomar alguna medida al deliberar qué sea más oportuno hacer. Y este es el medio a partir del cual la razón práctica silogiza qué se debe elegir”.³⁶

10. Ahora bien, ¿qué significa, en este contexto la *espiritualidad* de la persona humana? Significa, ante todo, que la persona humana posee una *forma espiritual*. La persona humana es el sujeto incomunicable de una unidad compuesta de cuerpo y alma. La persona humana es el sujeto último de un espíritu encarnado.

En efecto, se atribuye el nombre de *espíritu* “a todas las substancias inateriales e invisibles”.³⁷ Al referirnos, pues, a la *espiritualidad* de la persona humana hacemos relevante ante todo, en el pensamiento de Tomás de Aquino, que el sujeto personal no se reduce a *materia*. El sujeto personal humano no es un puro espíritu, sino que posee una forma sustancial, fundamentalmente intelectual —no material— la cual contiene virtualmente también las funciones nutritivas y vegetativas.³⁸ Esta alma intelectiva, siendo inmaterial (*cum sit immaterialis substantia*), es creada por Dios.³⁹

Espiritualidad es, entonces, sinónimo de *inmaterialidad* perfecta o total y la inmaterialidad de una sustancia —que en sí misma es invisible— se advierte en los efectos que produce; en particular en los actos que realiza y en los que se expresa la posibilidad que tienen las sustancias espirituales encarnadas de *desprenderse de la materialidad* de los objetos que conocen. Más en concreto aún, la *espiritualidad* se expresa y se advierte, mediante la racionalidad del alma, en la posibilidad y ejercicio de la iluminación, de la abstracción y reflexión. Es más, esto indica que el alma es espiritual y tiene un ser que no es material ni depende de órgano corporal alguno.

“Porque (el alma) no sólo recibe las especies inteligibles sin materia y sin las condiciones materiales, sino que ni siquiera es posible que, en su propia operación, comunique con algún órgano corporal, de modo que algo corpóreo sea órgano del entender... Y porque cada uno obra según lo que es en acto, es necesario que el alma

³⁶ *In III De Anima*, Lect. XVI, n.º 841.

³⁷ *S. Th.*, I, q. 36, a. 1, ad 1.

³⁸ *S. Th.*, I, q. 76, a. 4.

³⁹ *S. Th.*, I, q. 118, a. 2.

intelectiva tenga un ser por sí separado no dependiente del cuerpo (*esse per se absolutum non dependens a corpore*).⁴⁰

Aquí se halla la raíz de la autonomía de la persona humana. Ella tiene, por naturaleza, una forma esipiritual, independiente del cuerpo y de la materia, capaz de obrar por sí misma en cuando es en acto, aunque esté condicionada por el cuerpo, y unida sustancialmente a él.

11. La capacidad de *iluminar*, *abstraer* y *reflexionar* es indicadora del ser espiritual de la persona humana; pero la raíz de esta espiritualidad se halla en el ser del alma que es como una luz en acto, que la constituye como inteligente; que la capacita para *iluminar* lo sensible y espiritualizarlo, de modo que un ente material, conocido por medio de los sentidos, pueda ser concebido inmaterialmente.

“Las almas humanas pueden conocer las cosas inmatrimales entendiendo... El intelecto del alma humana tiene la naturaleza de adquirir conocimiento inmaterial a partir del conocimiento de las cosas materiales que se da a través de los sentidos”.⁴¹

El entender, típicamente humano, consiste, ante todo, en una acción directa del sujeto que termina en un objeto sensible o material, al cual asimila generando en él la forma o símil inmaterial del objeto.

Debemos distinguir, pues, a) el *entender* (acción), b) el sujeto que entiende y es inteligente por medio de su potencia llamada *intelecto* que participa de la luz divina, c) *algo entendido* (objeto aprehendido), d) la *Idea*, símil o forma inteligible que es el medio objetivo de entender.⁴²

Ahora bien, el entender en cuanto es una operación del alma, y que sale del alma, no depende del cuerpo, no es material.⁴³ Esta acción es en su inicio una *iluminación* del objeto sensible, es una operación por la cual el hombre aplica la luz (que está siempre en acto iluminando en el alma) al objeto sensible, separándolo de su materialidad, de su condición de sensible individualmente sentido.⁴⁴

De este modo, el hombre por su intelecto conoce la cosa sensible no sólo sintiéndola, sino entendiendo su forma en el modo en que se halla en su mente, esto es inteligiblemente, abstraída de su forma individual.⁴⁵ Conocemos, pues, en nuestra mente, la misma cosa que está fuera de la mente, pero conocemos *de modo distinto*. Las cosas se hallan en el intelecto *inmaterialmente*, sin que por esto nuestro conocer sea falso.

⁴⁰ *De Anima*, q. un., a. 1; *S. Th.*, I, q. 79, a. 4, ad 4.

⁴¹ *De Anima*, q. un., a. 1.

⁴² *In III Sent.* Dist. 14, q. 1, a. 3.

⁴³ *De Anima*, q. un., a. 1, ad 11.

⁴⁴ *S. Th.*, I, q. 117, a. 1.

⁴⁵ *S. Th.*, I, q. 85, a. 1.

"Es, en efecto, sin falsedad que uno sea el modo del que entiende (*modus intelligentis*) al entender, y otro el modo de la cosa al existir (*modus rei in existendo*); porque lo entendido (*intellectum*) está en el que entiende inmaterialmente, al modo del intelecto; no materialmente, según el modo de la cosa material".⁴⁶

La cosa sensible, pues, recibe una nueva forma que no es numéricamente igual (*non eadem numero forma*)⁴⁷ y que la opera el intelecto agente.

El intelecto agente, en efecto, genera una similitud de la cosa: su idea (*virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili*). El intelecto agente logra esto porque él puede *participar* a la cosa sensible la luz desmaterializada y desmaterializante que él mismo posee. El intelecto ante todo *illumina*.⁴⁸

Por la acción del intelecto, la cosa sensible pasa a ser inteligible en acto, idea. El intelecto puede entender lo singular si es inmaterial (por ejemplo, el intelecto se conoce a sí mismo al reflexionar sobre sí); pero no puede conocer intelectual o inmaterialmente lo singular sensible o material en su condición de sensible o material.⁴⁹ La oposición entre lo singular y lo universal no es tan profunda como la que se da entre lo material y lo inmaterial. El objeto queda universalizado por causa de la luz inmaterial y desmaterializante del intelecto agente. De este modo, el intelecto espiritual ha causado y generado la universalidad de la idea, el sentido intelectual de la cosa.⁵⁰

El hombre puede realizar esta desmaterialización o espiritualización de los objetos materiales, precisamente porque él mismo participa del ser espiritual. La luz del intelecto agente —no el intelecto mismo— es una participación de lo divino que hace que el alma intelectual sea espiritual o incorruptible.⁵¹ Esta luz es impasible, no sufre el efecto o reacción de los objetos en ella; como la luz del sol ilumina los objetos, los espiritualiza con esa participación de su luz pero ella permanece inmutable y trascendente.⁵²

Por esta luz, pues, del intelecto —que es una participación que viene de Dios—, el intelecto es una *virtud o fuerza activa inmaterial o espiritual* con capacidad para desmaterializar los objetos (que en su condición de sensibles y sentidos permanecen en el ámbito de lo subjetivo) haciéndolos inteligibles en acto, llevándolos a ser objetos del intelecto por la iluminación y abstrayendo o dejando la condición de sensibles *sentidos* para pasar a ser sensibles *inteligidos*.

⁴⁶ S. Th., I, q. 85, a. 1, ad. 1.

⁴⁷ S. Th., I, q. 85, a. 1, ad 3.

⁴⁸ S. Th., I, q. 85, a. 1, ad 4.

⁴⁹ S. Th., I, q. 86, a. 1, ad 3.

⁵⁰ S. Th., I, q. 79, a. 5, ad 2.

⁵¹ In III De Anima, Lect. VIII, n° 743.

⁵² Idem, n° 676 y 684. Cfr. S. Th., I, q. 12, a. 2. De Veritate, q. 16, a. 3.

"Se encuentra en el alma cierta virtud activa inmaterial, que abstrae a las mismas imágenes sensibles de sus condiciones materiales; y esto pertenece al intelecto agente, en cuanto el intelecto agente es casi cierta virtud participada de una sustancia superior, a saber, Dios".⁵³

El hombre, pues, sin ser un espíritu posee una forma sustancial espiritual. La raíz de esta espiritualidad —que es al mismo tiempo origen de la fuerza desmaterializante característica del intelecto— se halla en la *luz* que el hombre participa de Dios.⁵⁴

12. De este modo vemos, pues, una *básica coincidencia* entre el pensamiento de Ph. Lersch y el de Tomás de Aquino, por lo que se refiere a la aceptación, por parte de ambos, de una base o aspecto *espiritual* en la persona humana. Pero, al mismo tiempo, una *notable* diferencia en la profundidad dada a la interpretación de lo espiritual.

Veamos primero el aspecto coincidente. *Lersch* concibe lo espiritual en el ámbito de lo intelectual, como una capacidad que es más profunda que el mero proceder racional, como una *captación u otorgamiento de sentido* proyectado sobre el horizonte, que es el mundo, por medio de las vivencias iluminadas y clarificadas. Lo espiritual es un proceso que, iluminando las vivencias interiores o del corazón, termina proyectándose en un horizonte objetivo de sentido y valor.

También para Tomás de Aquino, lo espiritual produce un efecto intelectual iluminador y objetivador de lo sensible. El intelecto agente con su luz hace de lo sensible, que es inteligible en potencia, un inteligible en acto, una idea cargada de inteligibilidad, por medio de la cual conocemos la cosa. Pero, además, Tomás de Aquino profundiza en las exigencias e implicancias metafísicas de estos análisis. Si la persona humana posee una facultad o potencia que produce acciones inmatriciales, desmaterializantes o espirituales, por las que se llega a lo inteligible de la cosa (a su esencia y sentido profundo), entonces hay que afirmar también que el alma *es*, en forma participada, espiritual, y que la persona humana participa en su ser —no sólo por sus funciones— de lo espiritual mediante una luz que procede de Dios. El obrar se sigue del ser.

13. Entre Ph. Lersch y Tomás de Aquino se da lo que podríamos llamar un *corte epistemológico*, dos explicaciones de lo espiritual en la persona humana que, sin ser contradictorias, no alcanzan el mismo grado o nivel de *fundamentación*. La explicación de Lersch es principalmente fenomenológica o descriptiva; la de Tomás de Aquino es principalmente ontológica y metafísica. Lersch describe y nombra la *función* u operación de lo espiritual en la persona humana; Tomás de Aquino se remonta de la *operación* al *ser* espiritual de la persona.

⁵³ *De Anima*, q. un., a. 1.

⁵⁴ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1 et ad 2. Cfr. Muzio, G., *Immanenza del divino e trascendenza di Dio, secondo S. Tommaso*, Sodalitas Thomistica, Roma, 1962, ps. 22-27.

“Así, pues, a partir de la operación del alma (*ex operatione animae*) humana, se puede conocer su modo de ser (*modus esse ipsius*). En efecto, en cuanto tiene una operación que trasciende las cosas materiales, su ser (*esse suum*) es superior al cuerpo”.⁵⁵

Pero Tomás de Aquino sólo descansa cuando llega, con su explicación y fundamentación, a Dios. Dios es, para Tomás de Aquino, la luz inaccesible que al participarnos algo de esa luz —la luz del intelecto agente— nos hace espirituales e inteligentes, y capaces de captar y otorgar sentido inteligible a las cosas desmaterializándolas.

14. Gracias a ese aspecto espiritual de la persona, ésta puede iluminar y dar sentido a lo sensible; abstraerse, distinguirse de lo sensible y material; puede adquirir, mediante la reflexión, conciencia y dominio de sí. Es por esta espiritualidad y por el ejercicio de su espiritualidad que el hombre puede educarse. Pero estas conclusiones también imponen sus exigencias de coherencia. Este alumno, que está en clase frente al maestro, es —en coherencia con el pensamiento tomista— un espíritu encarnado y persona (más bien que un animal espiritualizado o un animal racional) que sólo alcanzará el logro de su educación, el estado de hombre perfecto y virtuoso, si realiza su espiritualidad, si da sentido inteligible a su vida sensible, ejerciendo sus capacidades de reflexión, deliberación racional y dominio de sus actos, condicionado por su cuerpo en el que ejerce y prolonga su encarnación.

En resumen, en la perspectiva tomista, la educación es un proceso de crecimiento en la espiritualización, entendida como dominio espiritual de sí mismo y como una distinción respecto de lo material, a lo que da sentido gracias a una participación natural en la luz que procede de Dios. En la perspectiva de Lersch, por su parte, la educación también es un crecimiento del sujeto en la espiritualización, pero ésta es entendida más bien como el alcance y logro de valores de sentido en los que se basa y orienta la vida personal, prescindiendo este autor, epistemológicamente, de lanzarse hacia explicaciones metafísicas ínsitas en el concepto de lo espiritual.

W. R. DARÓS

Rosario - Conicet

⁵⁵ *De Anima*, q. un., a. 1.

ANALISIS DEL LENGUAJE Y FILOSOFIA

Estimar el análisis del lenguaje como medio de cumplir la actividad intelectual propia de la filosofía es corriente en la actualidad. Es verdad que nunca se descuidó ni en filosofía ni en ciencia alguna el recto empleo del lenguaje, como condición indispensable para expresar con exactitud lo que se decía de aquello a que el lenguaje se refiriese, para de este modo intercambiar información y con la mutua colaboración progresar todos en el conocimiento científico o filosófico de la realidad. Una aplicación a estos ámbitos de lo que, de un modo menos elaborado, se hace siempre en el lenguaje común. La ulterior perfección del conocer científico o filosófico sobre el común o vulgar es natural que tuviese su reflejo en el mayor cuidado de aquel lenguaje con respecto a éste. Y esto aún de modo que, si conviniese, se crease un lenguaje propio, con símbolos especialmente adecuados. La química y la matemática son claros casos de esto. En cuanto a la lógica suelen recordar los refinados elaboradores de su lenguaje actual que ya los cultivadores de ella en la Grecia clásica idearon sus signos y los emplearon, como aparece en sus obras.

Hasta aquí ninguna novedad. El lenguaje sirviendo como auxiliar y subordinado a la actividad filosófica, como a la científica. Para expresar lo conocido y así comunicar conocimientos; pero el quehacer, tanto científico como filosófico, consistía en estudiar las realidades con los respectivos medios apropiados, como previo siempre al lenguaje, cuya función única sería de información acerca de lo ya conocido, descubierto, considerado. Y el analizar el correspondiente lenguaje, cuando conviniese, tendría como primordial razón de ser juzgar de su exactitud y propiedad expresiva de la realidad siempre previamente conocida, con la posible utilidad de que, en el caso de formar p. ej. palabras compuestas a base de otras según el significado de éstas, el análisis etimológico de las derivadas ilustrase por sí mismo acerca de la realidad de lo por ellas significado, pero de modo, siempre y sin excepción, que primordial e inicialmente todo lenguaje fuese subsiguiente al conocimiento de la realidad por él expresada.

En la actual concepción del lenguaje como método de trabajo filosófico la perspectiva es del todo diferente. Se diría que el lenguaje lo es todo. Examinándolo, analizándolo, se descubrirá cómo es la realidad, al menos en el orden del conocimiento filosófico sobre ella, ya que a este tipo de conocer se restringe, según sus promotores, la utilidad de ese análisis. Pero es preciso insistir. Ese descubrimiento no ha de ser informativo, que supone siempre conocido todo lo que el lenguaje expresa y que, mediante éste, quien ya posee aquel conoci-

miento lo transmite al que lo ignora. Esto es lo de siempre. Lo nuevo e inédito es que con sólo analizar el lenguaje se descubra acerca de la realidad, a nivel filosófico, lo que ignoraba quien creó aquel lenguaje formado por tales palabras determinadas unidas como él las unió sabiendo lo que con tales expresiones significaba. El lenguaje pasa así, en filosofía, de efecto y expresión del conocimiento tenido a agente y promotor de nuevos conocimientos, distintos y más avanzados de los que recibió con el lenguaje quien como investigador se pone a analizarlo.

Tal es en su sentido propio la denominada en la actualidad "Filosofía Analítica". Actividad filosófica que consiste en el análisis del lenguaje y correspondiente saber filosófico derivado de ese análisis.

La relación entre ese "análisis del lenguaje" y "filosofar" es lo que nos interesa. Asunto, como se ve, bien concreto, propio de toda orientación o enfoque del filósofo o la escuela, si las hubiere, que lo emplee, y que ha de diferenciarse cuidadosamente de posibles adherencias, de hecho estrechamente unidas a lo que en sí es concepción metodológica, para ante todo evitar al "análisis" toda indebida recriminación, merecida tal vez por una u otra concepción ideológica sobreañadida al análisis, pero no constitutivo ni derivado de éste.

Precisando pues, quien aplique el análisis del lenguaje a todo tipo de expresiones filosóficas aceptadas por la llamada "sana filosofía", la que acepta las verdades fundamentales perennemente válidas y lo coherente con ellas, sería analista por el método y, por el contenido, plenamente ortodoxo, en la común acepción de este término. Lo cuestionable en este caso sería el método, su valor filosófico.

Como es sabido no es esa posición la de los analistas salvo acaso alguna excepción. Hay, sin embargo, otra afín e interesante. La de alta estima del análisis en orden a su fin, presentado por lo mismo de modo relevante como uno de los métodos actuales del pensamiento, pero sin hacer depender de él las posiciones filosóficas personalmente sustentadas. Lo prevalente entre los analistas, dentro de sus diversidades, es una adhesión al empirismo sensorial; aunque con diferentes matices epistemológicos, bien caracterizados con la denominación de "positivismo lógico". "Lógico" por la combinatoria del análisis formal, muy vinculada a la lógica; y "positivismo" porque la única realidad aceptada es la perceptible sensorialmente y registrable —"verificable"; "confirmable", rectificó R. Carnap— con los métodos de las ciencias empíricas ("positivas"), excluido todo lo que no sea esto como irreal, mera elaboración o contenido mental aunque de posible influjo "pragmático" (en la conducta humana), y sus respectivas expresiones de lenguaje "sin sentido". Es una excepción el caso de Wittgenstein, quien sin negarlo lo relega al ámbito de lo inalcanzable por la inteligencia. Un tipo de irracionalismo, que con expresión no ajena a algún término suyo pudiera llamarse misticismo irracionalista.

Finalmente, es también de advertir que este análisis, en el que consiste el filosofar y cuyo producto habrá de ser el progreso en el conocimiento filo-

sófico, nada tiene que ver, empleando las palabras en su justificada significación universal, con la "Filosofía del Lenguaje", que incluyendo todo análisis del lenguaje como recurso auxiliar, aplica la normal reflexión típicamente filosófica, la empleada por la filosofía para todos sus temas, al tan interesante y humano del lenguaje.

Nos interesa pues, según lo dicho, examinar la relación que existe entre el "análisis del lenguaje" y el ejercicio de "filosofar", es decir, de observación y raciocinio sobre la realidad misma para descubrir lo íntimo y radical de ella y, asimismo, conocer qué relación hay entre los resultados de analizar el lenguaje y los de la actividad filosófica indicada, para apreciar lo que, según eso, haya de juzgarse del análisis del lenguaje como método filosófico.

El propósito está con esto bien claro. No se trata de disertar largamente sobre el mismo análisis. Esto lo hacen los autores que lo practican o los que, según decíamos, lo estiman aunque en su filosofar prefieran otro método. Lo que aquí pretendemos es aportar algo, siempre referido a la relación esa entre análisis y filosofía, que comprobamos está ausente de los aludidos escritos, los cuales precisamente por ello resultan normalmente inexplicables o insuficientemente aclarados en su conjunto, con pasajes que parece habrían de calificarse de ininteligibles. Si logramos nuestro propósito esta contribución tendrá novedad y utilidad en orden a la comprensión del binomio "análisis"-filosofía.

I. — LENGUAJE "COMUN"

Es el que todo el mundo emplea, con la diversidad de los diferentes idiomas y fundamental equivalencia entre todos. Tiene los caracteres típicos de lo estrictamente "semiótico" —fonemas determinados e igualmente trazos gráficos, salvo el caso de los ágrafos—, lo "sintáctico" o gramatical en sus diversos aspectos, de modo especial el combinatorio; lo "semántico" o valor significativo de cada palabra y, como resultado de esto último, lo "pragmático" o capacidad de suscitar situaciones anímicas, emotivas p. ej., en el que recibe su mensaje.

Como lenguajes diversos del común ponen los analistas el filosófico y el "formalizado". La diferencia radical está en este último, pues según su típica concepción excluye el carácter "semántico". Es lenguaje no significativo. De él nos ocuparemos después. En cambio, todo lenguaje no formalizado sino provisto del carácter semántico es lenguaje común. Este, para más claridad podría subdividirse en simplemente común y en filosófico con el científico; diversos estos dos de aquél por la mayor exactitud y perfección en expresar la realidad como resultado del mejor conocimiento que de ella se alcanza mediante la reflexión filosófica y el examen científico en comparación de lo obtenido por el simple conocimiento vulgar. Al mismo tiempo hay que advertir la especial afinidad entre el lenguaje filosófico y el simplemente común porque ambos, a diferencia del científico más específico de cada rama del saber, emplean en numerosísimos casos las mismas palabras con el mismo significado fundamen-

tal, debido precisamente a que la referencia con ellas es, no a algo asequible tan sólo a preparados en alguna especialidad, sino a temas de los que todos tenemos noticia y de que con gran frecuencia hablamos. Palabras como verdad, error, certeza, duda, probabilidad, libertad, imposibilidad, derecho, deber, bondad, maldad, realidad, apariencia, etc., etc., con sus afines, son entre otras muchísimas, de uso tan característico en el lenguaje simplemente común como pueden serlo en el filosófico. Es que en los dos ámbitos del conocer interesan los mismos asuntos, aunque la penetración en el descubrimiento de ellos sea diferente, en filosofía complementaria de la vulgar y de rectificación cuando conviniere; todo, al mismo tiempo, con la gran analogía y proyección en los respectivos lenguajes, cuyo análisis será en ambos casos de notable afinidad; siempre bien advertido, como base fundamental del "análisis", que de su aplicación al que pudiera llamarse más genuinamente común (completado cuando fuere el caso por la información científico-positiva "verificable", pero exento de sofisticación "ideológica") habrá de brotar el progreso en el filosofar, en el descubrimiento y adquisición de saber filosófico.

¿Cómo, pues, el análisis del lenguaje común es actividad filosófica?

El análisis del lenguaje examina el recto uso de las palabras según su significado juzgando, por lo sintáctico, de su conformidad con las reglas del lenguaje y, por lo semántico, de su conformidad con la realidad a que las mismas, tanto cada una aislada como reunidas en el conjunto del lenguaje, han de expresar. Para este trabajo analítico lo sintáctico lo ofrece la lingüística, que el analista ha de conocer. Lo semántico, el significado de las palabras, su uso propio y exacto, la correspondencia entre lo expresado por la frase en su conjunto (proposición simple, conjuntos de la principal con coordinadas y subordinadas) ¿cómo lo conocerá el analista y cómo examinará su conformidad o discrepancia con la realidad a la que palabras y proposiciones por su carácter semántico se refieren?

Con el análisis lingüístico, por el que se afine hasta el extremo entre, p. ej., el carácter de coordinación en unas proposiciones y de subordinación en otras, o, igualmente, se cuide de deslindar los matices entre unas expresiones y otras, tales por citar algunas, como duda positiva y duda negativa, motivo sólido y motivo débil, temor prudente y temor poco fundado, y así otros en crecido número de modalidades que el lenguaje común posee; con sólo este análisis, maravilloso en lo lingüístico, ¿se alcanzará algún conocimiento de lo que es, de cómo es, la realidad concreta a cuyo conocimiento se aspira y de la que se trata de saber con cuál de aquellas expresiones lingüísticas ha de ser denominada? Es evidente que no. Aquella especie de fichero maravillosamente clasificador es sin duda aptísimo para que cada aspecto de la realidad tenga en él su lugar apropiado donde situarlo, es decir, pasando de la metáfora topográfica al lenguaje, en los recursos y medios lingüísticos con que expresar la realidad en plena conformidad con lo que ella es, en su totalidad y en sus componentes y matices, se habrá llegado al desideratum. Para clarificar y expresar con toda exactitud y precisión lo que se haya de decir, este análisis será **óptimo**; pero en cualquier tipo de adquisición de conocimiento,

en ciencia o en filosofía o en el intercambio del lenguaje común, se impone la apreciación formulada de modo tajante por el entendido en esta analítica, Rice, al tratar el asunto bajo este título: "*Clarity isn't Enough*": con aclarar no basta. Y cuánto menos si lo único aclarado es la expresión. La clara expresión supone el no menos claro conocimiento de lo que ha de expresarse: las realidades de la vida corriente, investigadas unas ulteriormente por las ciencias y examinadas las más fundamentales por la reflexión filosófica. La tarea de analizar el lenguaje con que se las expresa tiene que presuponerlas ya conocidas y, por cierto, también expresadas —el lenguaje versa sobre el lenguaje con que ya son expresadas— y, sin duda, no tan mal que no sea significativo de ellas, ya que de no serlo, ni en nuestra común conversación nos informaríamos acerca de ellas ni el supuesto lenguaje que analizar existiría.

El conocimiento de cómo es esa realidad con sus aspectos y relaciones que el lenguaje expresa, el lingüista debe adquirirlo por otra vía; por la de estudiar la realidad en sí misma, o directamente si es perceptible por la experiencia o de modo indirecto, por reflexión y raciocinio sobre aquello perceptible en sí entre lo cual y la realidad que haya de conocer existe relación. Ahora bien, esto lo hace la experiencia vulgar, lo hacen las ciencias y la filosofía; pero no el análisis del lenguaje. Este será crítico, fino y acerado de las expresiones, según su ciencia sobre ellas, pero siempre a base de que el conocimiento de la realidad cuyas expresiones analiza lo haya recibido de la experiencia o de las ciencias o de la filosofía.

Indicio, si no evidente prueba, de cuanto queda dicho nos lo da la concepción misma de la examinada analítica al concretar su función esclarecedora. Examina, en efecto, el análisis las relaciones entre los términos de las proposiciones y entre éstas asimismo. Dispone así, diríamos, el material expresivo en las condiciones más a propósito para significar. Así lo presenta a la ciencia para que ésta se encargue de "verificarlas". Formulada, p. ej., la ley de la gravitación universal, en los términos más aptos, investigue la ciencia si lo expresado es real o si no lo es. El conocimiento nos vendrá, por tanto, previamente al examen del lenguaje y con él el lenguaje expresivo del mismo. Y así en todo lenguaje que incluye lo semántico, lo mismo que en el común más vulgar en el científico o filosófico más elaborados presupondrá también existente el lenguaje ya empleado y significativo de las respectivas realidades conocidas, pues es tarea fundamental suya analizar todos los enunciados existentes, empíricos o vulgares, lógicos, matemáticos, metafísicos, etc., para determinar su grado de valor significativo y así proceder a las convenientes rectificaciones, prestando así su valioso apoyo a la más exacta correspondencia entre la expresión y lo que, descubierto por la común experiencia, la ciencia o la filosofía, haya de expresarse.

Así el análisis del lenguaje, en su misión de máxima adecuación entre éste en su función significativa y la realidad, presupone para su existencia, la existencia a su vez no sólo de nuestros conocimientos corrientes con su correspondiente expresión oral y escrita, sino, no menos, la constitución de las ciencias y de la filosofía con su genuino carácter de tales, así como los respectivos len-

guajes de expresión técnica correspondiente, elaborados a lo largo de la formación de esos mismos sectores del saber por los competentes en ellos. ¿Se compagina esto con que la analítica del lenguaje sea filosofía, labor filosófica, es decir, reflexión y subsiguiente investigación (por confirmación, rectificación, ulterior progreso descubridor) de lo íntimo y radical de la realidad en sus diversos sectores, sobre todo en los fundamentales? ¿Será tan sólo un valioso auxiliar expresivo de lo ya descubierto previamente por la filosofía? O, su puesta siempre su misión analítica característica, ¿mantiene juntamente principios netamente filosóficos, sobre la naturaleza del ser y del conocer o del expresar por razón de los cuales y la relación entre el análisis y ellos constituya en su conjunto un cuerpo de saber teórico denominable filosófico, filosofía?

Antes de dar respuesta directa a esta última suposición, que de verificarse haría que la analítica quedase incorporada a la filosofía algo así como de modo circunstancial e indirecto, por unos supuestos filosóficos que asociase a su estructura de análisis, estará bien insistir en la relación entre lenguaje apropiado y realidad de lo significado por él. Fijémonos, p. ej., en lo divino. Lo divino concebido como monoteísmo tiene su óptimo lenguaje expresivo en el empleado por la sección de filosofía llamada Teología natural, y en antítesis con esta concepción está el Politeísmo, p. ej., el generalizado en la antigüedad clásica de Grecia o Roma. Claro que estas concepciones tienen también su apropiado lenguaje, dentro de cuyas expresiones y derivaciones puede haber plena coherencia. El solo análisis de esos lenguajes, por depurados que sean los símbolos a los que se reduzca la expresión vulgar con las rectificaciones de forma y aún de fondo que exigiese la estructura formal del conjunto lingüístico para ser perfectamente lógico, ¿daría a conocer algo de la verdad real o de la falsedad de lo expresado por ellos? Y lo preguntado sobre concepciones de lo considerado como más encumbrado sobre la mente, lo divino, puede aplicarse igualmente a lo por excelencia ínfimo en calidad. La concepción de la elemental materia constituida por átomos "indivisibles" tiene su lenguaje apropiado, utilizado hace un siglo, como la tiene no menos la ideada a base de átomos divisibles y desintegrables. La interna coherencia, espontánea o por rectificación, de esos conjuntos lingüísticos, ¿qué manifiesta de la realidad o irrealidad de lo por ellos expresado? Es claro que absolutamente nada. El exactísimo conocimiento lingüístico semántico de los términos, p. ej., liviano, pesado, ¿a qué aprobación o repulsa de ellos nos autoriza en las afirmaciones el plomo es liviano, la pluma es pesada, si previamente no se ha conocido qué es la pluma y qué el plomo? Y así en todo conocer y en todo expresar por el lenguaje.

De nada de esto puede haber duda. Todos los lenguajes, mejor, el universal uso del lenguaje por la humanidad es confirmación absoluta de lo dicho, evidenciado por la realidad. Los analistas del lenguaje aplicado a la investigación filosófica ¿podrán discrepar? Ellos nos lo dirán. Y no precisamente requeridos por nuestras preguntas. Dialogando entre sí franquearán sin trabas su sentir. Una muestra de esto, compensando con ventaja la diferencia de fechas en el hablar de los interlocutores por los frutos de la reflexión durante años, la ofrece el distinguido representante de la orientación, N. Malcolm, en

un trabajo expositivo y de crítica¹ sobre la analítica del lenguaje común, refiriéndose a la posición del mismo iniciador de este análisis, G. E. Moore, confrontada con la de otros analistas y desde luego con la particularmente elaborada bajo ajenos influjos, analíticos todos, del propio Malcolm. El método y la mentalidad a que corresponde, incluidas divergencias y contrastes, quedarán así a la vista y nos ayudarán a juzgar con asesoramiento analítico sobre nuestras apreciaciones ya consignadas.

Según el esquema expositivo de Malcolm, fiel expresión de su concepción y empleo del análisis, éste tiene el origen de su fecundidad filosófica en la oposición existente entre el lenguaje común y el lenguaje filosófico, entre lo que sobre una cosa dice la gente y lo que sobre la misma afirma la filosofía por boca del filósofo. Ahora bien, lo que dice el filósofo es lo erróneo, lo que dice la gente con su lenguaje común es lo verdadero, según lo muestra el análisis de ambos lenguajes aduciendo la prueba de aquel dictamen discriminatorio. De ahí que haya de corregirse el enunciado o lenguaje filosófico; con lo que el filósofo, mediante el análisis del lenguaje, habrá pasado del error a la verdad prestando así el análisis lingüístico evidente servicio al conocimiento y progreso filosófico.

Dice pues "El Filósofo —Moore interpretado por Malcolm—: «No hay objetos materiales»". "Responde Moore —interpretado por Malcolm—: «Ciertamente se equivoca, pues aquí tenemos una mano y aquí otra, de modo que hay al menos dos objetos materiales»". "El Filósofo: «Nadie percibe jamás un objeto material»". "Moore: «Si por percibir entiende oír, ver, tocar, etc., entonces nada más falso, pues ahora estoy viendo y tocando este trozo de tiza»". "El Filósofo: «Ningún objeto material existe sin ser percibido»". "Moore: «Lo que usted dice es absurdo, pues nadie percibía mi dormitorio mientras yo dormía la noche pasada, y ciertamente no dejó de existir»". "El Filósofo: «¿Cómo probaría usted que es falsa la proposición de que sus propias sensaciones, sus sentimientos y sus experiencias son las únicas que existen?»". "Moore: «De esta manera: sé que ahora usted me ve y me oye, y sé además que mi mujer tiene dolor de muelas, y por consiguiente de esto se sigue que existen sensaciones, sentimientos y experiencias distintos de los míos»". "El Filósofo: «Todas las proposiciones *a priori* son reglas gramaticales»". "Moore: «Que nueve por seis son cincuenta y cuatro es una proposición *a priori*, pero sería equivocado calificarla de regla gramatical»";² etc.

La muestra es sin duda suficiente y el trabajo de Malcolm tiene mérito, el que el editor de este y otros escritos en agrupación antológica realza al decir del presente que desde luego "es valioso por su clara presentación".

Moore, el creador del "análisis", bien puede decir que impugna el "lenguaje filosófico" y defiende "el común" realmente con sentido común y razo-

¹ *The Philosophy of G. E. Moore*, 1942, en CHAPPELL, V. C., *Ordinary Language*, Prentice-Hall, New Jersey, 1964. Edición española, Edit. Tecnos, Madrid, 1971.

² *Ob. cit.* pp. 18-19. A la misma obra se refieren las notas siguientes hasta la 18.

nando bien: tiene por absolutamente cierto que su interlocutor le ve y le oye. ¿Cómo no, si sus propias sensaciones y experiencias personales provienen del diálogo que “el filósofo” está sosteniendo con él?

Malcolm inicia sus apreciaciones de auténtico analista. Las afirmaciones de Moore contra las extrañas proposiciones del filósofo no tienen valor alguno de verdad ni de refutación cuando apela a la realidad de sus manos, de su oír, ver, tocar, de que su dormitorio existía cuando nadie lo percibía, etc. Y, sin embargo, continúa Malcolm: lo que Moore dice es verdad y es refutación de lo dicho por el filósofo. Es natural preguntarse: ¿cómo así? Muy sencillo, Moore lo único que dice con frases es “esas proposiciones van contra el lenguaje común”.³ En cambio los filósofos —los que sostengan esas afirmaciones que Malcolm les atribuye— dicen: “el lenguaje empleado (por ellos) es más correcto”.⁴ “Parece —comenta Malcolm— que el desacuerdo no versa sobre los hechos empíricos, sino sobre el *lenguaje* que ha de ser usado para describirlos”. Confirmación a todo esto: “La respuesta de Moore (a la proposición filosófica: «lo que uno ve cuando mira un objeto es parte del propio cerebro») al decir «este escritorio que vemos no es parte de mi cerebro», puede interpretarse como significativa de «es emplear un lenguaje correcto decir que lo que vemos ahora es un escritorio, y no es emplear un lenguaje correcto decir que lo que vemos ahora son partes de nuestro cerebro»”.⁵ Por tanto, norma analítica general: “La proposición filosófica y la respuesta de Moore son afirmaciones lingüísticas disfrazadas”.⁶

Pero, ¿con qué derecho se hace tal interpretación, meramente lingüística, del filósofo y de Moore cuando hablan y se contradicen? ¿Es que al hablar así lo hacen “por hablar”, o porque cada uno tiene o supone tener razones basadas en la realidad, a las que se ajustan las expresiones semánticas empleadas? Aun quedándonos con lo mínimo reconocido por Malcolm, el “es más correcto decir así” y “es más correcto decir de este otro modo”, están manifestando que cada uno tiene sus propios motivos, en cuya validez no entramos, basados en que la realidad es como él la expresa y no como la expresa su oponente. Siempre el conocimiento de la realidad precediendo al lenguaje que se refiere a esa misma realidad. Lo que todos advertimos evidentemente y decimos, y que, aún en la más extremada posición analítica, el analista tiene que aceptar y afirmar. Entonces, ¿qué tipo de presupuestos, base de afirmaciones contradictorias, son los de ese análisis del lenguaje *semántico* según el cual al hablar de las cosas no hablamos de ellas sino únicamente de nuestros modos de expresarlas? ¿Estaría de acuerdo Moore con esa interpretación y “defensa” que Malcolm hace de él? El propio Malcolm nos responde: “No hay que presumir que el profesor Moore estaría conforme con mi interpretación de la naturaleza de las paradojas filosóficas ni con mi interpretación de la naturaleza de sus refutaciones. Todo el mundo que esté familiarizado con el lenguaje y las dis-

³ Pág. 20.

⁴ Pág. 21.

⁵ *Ibid.*

⁶ Pág. 24.

cusiones de Moore sabe que emplea refutaciones semejantes. Pero el análisis contenido en este artículo de las paradojas filosóficas y de las refutaciones de Moore no lo ha sugerido nunca el propio Moore".⁷

Y, sigamos preguntando, el propio Malcolm, ¿estará conforme con lo que dice en coherencia —esto sí, hay que reconocerlo— con la genuina "analítica lingüística"? ¿Se trata, sin más, de que el modo de hablar ha de ser el "común" o, con muy diversa óptica sobre el conocer, de que, empléese el común o el filosófico, lo uno y lo otro es igual porque no conociendo nada de la realidad, igual da llamarla o describirla de un modo que de otro? Y si así fuese, ¿qué valor tendría el análisis del lenguaje para darnos a conocer la realidad?

La insistencia —¿no obstinación?— en repetir que formular una proposición no es formular juicio empírico alguno sino aprobar como propia o desaprobar como impropia cierta forma de expresión, llega hasta la saciedad. En uno de los pasajes en que la leemos⁸ atribuye ese supremo principio al singularmente representativo A. J. Ayer. Pues bien, no obstante todo ello y entretenerado con su restrictiva hermenéutica de reducirlo todo a la "expresión" incluida la referencia a lo empírico, todo esto según la ortodoxia analítica, nos ofrece afirmaciones categóricas como la siguiente.

"Advertimos que la proposición filosófica —veo parte de mi cerebro cuando estoy viendo mi escritorio— que Moore está atacando, es falsa, sin que sean relevantes los argumentos que puedan aducirse en su favor".⁹ Todo es aquí bien claro. El conocimiento verdadero de la realidad es la clave; y que por su evidencia intuitiva puede ser definitivo. Las supuestas "pruebas" tentadoras de una errónea filosofía carecen de todo valor. Así, como posición general; antítesis, como es evidente, de toda presuposición analítica.

Y una concreción nada menos que en oposición frontal al maestro Ayer en su negación de toda certeza lógica a las afirmaciones empíricas, reconocidas a lo sumo como "altamente probables". "La respuesta de Moore —nos dice—, al recordarnos cómo empleamos corrientemente las expresiones «tener por cierto» y «altamente probable», constituye una refutación de la proposición filosófica de que no podemos tener un conocimiento cierto de la verdad de las proposiciones materiales",¹⁰ las empíricas. A éstas se refería bien concretamente Moore al justificar esa su aludida respuesta, distinguiendo entre lo "altamente probable" de afirmar que está plantado de tomates un campo visto rápidamente al pasar junto a él en coche, y al asegurar "con certeza" análoga afirmación respecto del campo "si nosotros mismos hemos plantado las simientes, las hemos abonado y regado, hemos observado su crecimiento, y finalmente hemos arrancado los tomates". Malcolm como final, muy de acuerdo con su traspaso del verdadero lenguaje al sofisticado por el vaciamiento pre-

⁷ Pág. 21, nota 6.

⁸ Pág. 23.

⁹ *Ibid.*, texto y nota 7.

¹⁰ Pág. 25.

supuesto para el "análisis", continúa "interpretando" a su modo a Moore: "Nos recuerda que *hay* —subraya Malcolm— un uso común de la expresión: «asegurar con certeza» que se aplica a las proposiciones empíricas".¹¹ ¿Hablaban Moore del "uso" que "hay" en la expresión cuando distinguía entre la afirmación probable y la cierta respecto del campo de tomates, base de su respuesta a Ayer? Nada más falso, y lo aplicable a él tiene toda su base en ser expresión de la realidad conocida.

Sólo queda por mencionar para definitiva ilustración tanto de la mentalidad analítica de Malcolm como de la inextricable contradicción entre teoría del "análisis" y realidad del lenguaje, las siguientes alabanza "formal" e increíble denuncia real, que a quien hiere y deshace no es a otro que al denunciante y al análisis, por decirlo así, del "puro lenguaje", semántico sin referencia alguna a la significación. Escribe Malcolm hacia el fin de su trabajo: "Nadie puede rivalizar con Moore como refutador porque nadie ha tenido un olfato tan agudo como el suyo para las paradojas. El extraordinario sentido del lenguaje de Moore le permite advertir las más sutiles violaciones al *lenguaje común*".¹² El subrayado de "lenguaje" es nuestro, porque esa palabra concreta el mérito de Moore, según Malcolm, precisamente en lo lingüístico: "violaciones del lenguaje". La referencia es a éste, distinto u opuesto al del discrepante, por el modo de expresión, sin alusión a la realidad empírica de lo expresado. Continúa Malcolm: "Contra el método de refutación de Moore puede argüirse en primer lugar, que con frecuencia deja de convencer al autor de la paradoja de que se equivoca... Ello se debe en gran parte a que la respuesta de Moore no pone de manifiesto la naturaleza lingüística y no empírica de la paradoja".¹³ Adviértase: el grave defecto de Moore, el supremo analista del lenguaje puro, lo lingüístico, fue argüir en sus refutaciones a base de lo empírico, la realidad, en vez de desentenderse de lo empírico quedándose en lo suyo —según Malcolm— lo únicamente lingüístico.

Como se ve, tajante contradicción con lo tantas veces repetido. Nada sobre lo empírico, lo real, sino, diríamos, "diálogo sobre la lengua", sin que importe nada que sea falso o verdad lo que con el lenguaje se expresa. La conclusión no puede ser más que ésta: el análisis del lenguaje, incluido en él lo semántico, como el "común" y el filosófico lo incluyen esencialmente, no tiene valor ni utilidad alguna, no sólo para progresar en el conocimiento de la realidad, sino ni aún para saber lo que con él se dice.

Chappell, el imparcial director de la reunión antológica de "ensayos de filosofía analítica", informa que "el artículo de Malcolm sobre Moore fue atacado por todas partes tan pronto como apareció. Lo que se atacaba eran las concepciones subyacentes sobre la filosofía y el lenguaje: la concepción lingüística de la filosofía y el concepto de lenguaje común como piedra de toque filosófica".¹⁴

¹¹ *Ibid.*

¹² Pág. 34.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Págs. 12-13.

La "autocrítica" lanzada desde todas partes por los analistas no parece supe-
rable. La condena de concebir la lingüística como filosofía es tan despiadada co-
mo absoluta. El valioso trabajo de expresar con perfección lo previamente co-
nocido es en todo subsiguiente al de conocer la realidad, función indispensable
que han de realizar la obvia percepción y reflexión vulgar, la investigación
científica y el profundo examen filosófico, y que la labor lingüística ha de
esperar con respeto y recibir con fidelidad para sobre ella elaborar sus filigra-
nas de orfebrería.

Un mérito grande hemos de proclamar en el examinado trabajo de Mal-
colm. La "clara presentación", repitamos con el director-editor de la publica-
ción, del "análisis del lenguaje" discerniendo su función de toda actividad cog-
noscitiva sobre las realidades que el lenguaje ha de expresar: a diferencia de
lo común, sobre todo en la aplicación del "análisis", presentó como tal realce lo
absolutamente inaceptable de él en su genuina concepción, que no pudo me-
nos de suscitar la expresa y universal repulsa contra el mismo de cuantos, afi-
liados a su empleo, parece no habrían reparado en su inadmisibile contenido.

Sólo nos queda añadir la más elocuente confirmación, por el propio Mal-
colm, de la definitiva autocrítica, por inverosímil que parezca la actitud, quan-
do dedica el final de su trabajo a mencionar el segundo motivo del fracaso
de Moore en sus refutaciones: "no remontarse a las fuentes de las dificultades
filosóficas que suscitan la paradoja" que rebatir en cada caso. Clave del "aná-
lisis": penetrar, independientemente de todo examen lingüístico, en el examen
Filosófico de la realidad por su apropiado método, el de la filosofía, irreduc-
tible a la lingüística.

Moore sostuvo y difundió sus criterios desde fines de siglo hasta bien en-
trado el presente (sus obras son, al menos desde 1898 hasta fin de los años
treinta; de especial importancia "The Refutation of Idealism" en 1903); Malcolm
publicó el escrito ahora considerado, en 1942. En 1935, en ambiente bien propi-
cio al reduccionismo de lo objetivo a lo subjetivo, de la suplantación de las
cosas por los símbolos, un experto en la materia, Greenwood, disertando en el
Congreso Internacional de Filosofía Científica celebrado en París, sobre *Signi-
ficación de los símbolos lógicos*, sostenía (Actas III, 30): "Ni esta relatividad
ni esta reductibilidad tendrían sentido —el manejarse con los símbolos lógicos,
verbales, no diría nada— si no se basasen en la identidad inmanente de los
elementos de la realidad. Puede afirmarse la verdad de una expresión no por-
que se ha convenido en considerarla como definición de algo, sino porque (los
signos en ella empleados) simbolizan datos idénticos de la experiencia diferen-
temente reunidos por el espíritu". Esto, sin duda, sí es estar conforme con la
ineludible realidad de lo semántico y, con ello, del motivo justificante y defi-
nitivo para preferir el lenguaje común conforme con la realidad al formularlo
por errores filosóficos contrarios a ella, como evidentemente lo sostenía Moore
sin las incongruentes alternativas de Malcolm.

Sí, hay con todo que reconocer, que los años pasan y los analistas al se-
guir trabajando, si nuevas razones lo exijan, hayan podido cambiar de opinión.

¿Han revisado sus posiciones? ¿Han descubierto nuevas perspectivas en su campo específico?

Tras el paréntesis de la guerra mundial (todo lo mencionado es anterior a ella) renació el fervor analítico en Oxford. Adelantemos que su primero y muy resuelto representante, G. Ryle, con sus publicaciones desde 1945 suscitó análoga reacción a la mencionada respecto de Malcolm por el principio fundamental de concebir el lenguaje —digámoslo con expresión de Chappell— como piedra de toque de la filosofía. En otros términos, por estar conforme, al menos en teoría, con lo fundamental del “análisis del lenguaje” como ejercicio de filosofar.

Sin duda superior a Ryle lo es quien ocupó la presidencia de la “Aristotelian Society”, singularmente representativa del pensamiento filosófico en Inglaterra, J. L. Austin. También, como significativo miembro de la nueva corriente de Oxford, se ocupó del análisis del lenguaje común. A ello, con aplicación bien concreta, dedicó su mensaje o disertación presidencial —“Presidential Adress”— a la corporación aristotélica en el año 1956, reproducido posteriormente en el conjunto definido de sus *Philosophical Papers* (1961). Su tema conforme a su título es “Alegato en pro de las excusas”. ¿Hará falta advertir que todo cuanto se dice y cuantas reflexiones se hacen a lo largo de la exposición, es una constante confrontación entre el significado de las palabras —sean estas concretas como cualquier sustantivo o verbo, o sea lo típico de la clase de ellas como p. ej., la de todo adverbio como de algún modificador del verbo a que se refiera— y las realidades significadas por ellas? Y a base de esa permanente comparación, acudiendo para la determinación de cada realidad a la evidente experiencia o a la unánime apreciación común o a la refinada matización jurídica —se trata de las “excusas”, singularmente relacionadas con la acción ilícita con la consiguiente responsabilidad— se va señalando el significado exacto de las palabras, los giros, la colocación de aquéllas en la frase, etc.; indefectiblemente guiando el conocimiento de las realidades mediante fino análisis de ellas cuál es justo significado de las palabras, los giros, las frases. Ahora bien, ¿qué es esto sino ir progresando en el conocimiento del lenguaje y en la correspondiente determinación de su uso a base del examen de la realidad y de la reflexión sobre ella? ¿Cuál es, entonces, el método y cuáles sus resultados; es, por el análisis del lenguaje avanzar en el conocimiento de la realidad o es, por el análisis de la realidad progresar en el perfeccionamiento cognoscitivo al que siga el práctico del lenguaje? Evidentemente, el trabajo del distinguido analista del lenguaje común J. L. Austin, en su lección magistral, reproducida en su testamento filosófico, a los actuales aristotélicos sus colegas, no fue de “análisis del lenguaje” para mediante él conocer la realidad sino, por el contrario, análisis de la realidad y confrontación de lo así conocido con el lenguaje, para mejorar en el conocimiento del lenguaje, ante todo como semántico, pero aún con derivaciones para regular bajo el influjo de la misma realidad, o a la luz, lo sintáctico.

No nos informa Chappell de que las reacciones a la disertación presidencial de Austin fuesen de la unánime oposición despertada por las posiciones

de Malcolm o Ryle; pero sí da noticia de las apreciaciones apropiadas a su exposición. En coincidencia con lo que ya había sucedido con Ryle, "tampoco Austin consiguió satisfacer a los críticos más resueltos de la filosofía del lenguaje común". Nos hemos interesado constantemente, después de presentar nuestras apreciaciones con sus motivos, por el criterio de los cultivadores del análisis del lenguaje como filosofía: la afirmación transcrita, de persona tan entendida como informada, viene a sumarse, por la notable disconformidad que manifiesta en los expertos, a la que por nuestras razones habíamos formulado. Y todavía con otra característica muy de notar. Hemos aludido a posibles modificaciones, con el proseguir del trabajo analítico, favorables al análisis. Un detalle particular del mencionado trabajo de Austin es, nuevamente según Chappell, que dejó sin responder algunas de las cuestiones más difíciles que comenzaban a plantearse.

En la más grave había de insistir otro analista, B. Mates, desde las proximidades del Pacífico (sección de la costa del Pacífico, de la American Philosophical Association), al aparecer en Londres la disertación de Austin en las Actas (bienio 1956-'957) de la Sociedad Aristotélica. "¿Cómo resolver las disputas entre quienes disienten acerca de una cuestión de lenguaje?". La pregunta, que como a otras del objetante procuró responder también en disertación académica su colega de la misma sección de la costa del Pacífico S. Cavell, parece por una parte extraña, aunque con posible proyección sugerente.¹⁵ Extraña, porque nada más sencillo que responder remitiendo en primera instancia a un buen diccionario y, en segunda, a la lingüística en su sector semántico. Ahí aparecerá si hay razones definitivas por una u otra parte o, como en toda clase de asuntos sucede, si la cuestión queda "en tablas" porque los motivos opuestos aún siendo respetables son insuficientes para decidir. Pero es verdad que podría también pensarse, ya que nos hallamos en la relación de análisis del lenguaje y filosofía, si lo que de gravedad y trascendencia a la disputa sean las implicaciones filosóficas del análisis lingüístico, con lo que la circunstancia de la discusión derramase nueva e inesperada luz sobre la fecundidad filosófica del análisis del lenguaje afirmada por sus seguidores. Por lo demás, con datos precisos a la vista, tanto de representantes supremos del análisis como de solventes comentaristas sobre ellos en pro y en contra, podremos orientar nuestro criterio personal y apreciar por propia cuenta, con esta nueva visión, la sugestiva cuestión "análisis-filosofía".

Los protagonistas de la discusión son en el presente caso los bien conocidos profesores Ryle y Austin.¹⁶ El asunto examinado es el libre albedrío, el actuar libremente; y las palabras concretas en que se centra el análisis son voluntario e involuntario, voluntaria e involuntariamente.

¹⁵ La exposición de MATES, B., "Sobre la verificación de proposiciones acerca del lenguaje común", y la de CAVELL, S., "Hemos de significar lo que decimos", leídas en sesión de 19 de diciembre de 1957 de la citada Asociación Fil. Am. de la Costa del Pacífico, se encuentran, en versión española, en la citada obra, págs. 85-97 y 99-141 respectivamente.

¹⁶ A sus dispares posiciones se refieren las citadas exposiciones de los norteamericanos Bateson y Cavell. Los dos fragmentos que siguen, de Ryle y de Austin, en *o. c.*, págs. 88 y 72.

Las afirmaciones de Ryle son bien significativas: "En su empleo más común por la gente corriente, los magistrados, padres y maestros, «voluntario» o «involuntario» se usan, con cierta elasticidad carente de importancia, como adjetivos que se aplican a las acciones que no se deben hacer. Solamente discutimos si una acción ha sido voluntaria o no cuando parece que se ha cometido una falta... En ese uso común, por tanto, es absurdo discutir si las acciones correctas, satisfactorias o admirables son voluntarias o involuntarias... Sin embargo, los filósofos, al discutir lo que constituye la voluntariedad o la involuntariedad de los actos, tienden a describir como voluntarias no sólo las acciones censurables sino también las meritorias".

Austin, en la disertación antes citada, dice con pocas y claras palabras al referirse al tema, no ajeno al fundamental suyo de las "excusas": "En el caso de algunos de los términos más favorecidos por filósofos y juristas es importante comprender que al menos en el hablar común no se usan tan universalmente ni con una distinción tan clara. Por ejemplo, tomemos "voluntariamente" e "involuntariamente": podemos alistarnos en el ejército o hacer un favor voluntariamente; podemos tener hipo o hacer un pequeño gesto involuntariamente".

El objetante B. Mates resume los datos, que primero da en toda su extensión, y comenta en estos términos: "Así, mientras que el profesor Ryle nos dice que «voluntario» e «involuntario» en su uso común se aplican solamente a las acciones que no deben ser realizadas, su colega el profesor Austin afirma en otro respecto: «...podemos alistarnos en el ejército o hacer un favor voluntariamente, podemos tener hipo a hacer un pequeño gesto involuntariamente». Si no es posible llegar a un acuerdo sobre el uso dentro de una muestra tan restringida como la de la clase de los profesores de filosofía de Oxford, ¿cuáles serán las perspectivas si ampliamos la muestra?"¹⁷

La discrepancia entre los dos analistas de Oxford y la afirmación de su irreductibilidad por el objetante del Pacífico están bien claras. ¿Qué respuesta da a este último su colega de la misma región norteamericana? Transcribámosla en lo sustancial: "Es cierto que el ejemplo de Austin citado está en contra de la generalización de Ryle: hacer un favor no siempre es algo que no debe ser hecho. El conflicto está claro aquí... Hay además un ejemplo que el propio Ryle puede esperar muy bien que esté en contra de su generalización, y en realidad lo ha aducido él mismo. El hecho es que no era necesario indicar que estaba dispuesto a aceptar una generalización, no que careciera de (buenas) pruebas para ella. Una de las objeciones de Mates a Ryle puede ser formulada del modo siguiente: Ryle *carece* de pruebas —en realidad, de pruebas realmente buenas— porque no tiene derecho a formular una proposición del primer tipo (a presentar un *ejemplo* de lo que decimos) sin estudios experimentales que prueban su producción en el lenguaje. Para ver que esta objeción, tomada en el sentido general en que Mates la hace, carece de base, debemos recordar el hecho de que estas afirmaciones —del uso de una deter-

¹⁷ Pág. 91.

minada expresión en un idioma— las hacen quienes hablan ese idioma. Quienes hablan en ese idioma no necesitan pruebas, *en general*, de lo que se dice en el idioma: son la fuente de estas pruebas. De ellos toma el lingüista descriptivo el cuerpo de expresiones a partir del cual construye su gramática. Para responder a *algunas* cuestiones específicas no necesitamos complicarnos en el “laborioso interrogar” sobre el que Mates insiste, ni dedicarnos a seguir pistas, sino que en general, para saber lo que es (propio de) un idioma y lo que no lo es y para manifestar si lo que se dice se usa apropiadamente, el nativo puede basarse en su propio olfato; de no ser así, no sería posible contar nada”.¹⁸ Esta es la respuesta contra la objeción de Mates, en defensa, como queda claro, de la afirmación generalizada de Ryle.

¿La daría el objetado por satisfactoria? Lo fundamental de ella, de que Ryle tiene a su favor pruebas, aunque es verdad que carece de pruebas realmente buenas, exime de todo ulterior examen. ¿Qué clase de pruebas son las no buenas, es decir, las que no valen para probar? La apelación a “el olfato” lo que aquí demuestra, como prueba verdaderamente válida, es que respecto del significado común de “voluntario” a Ryle le faltó totalmente.

En cuanto a lo que a nuestro tema se refiere, el análisis del lenguaje como ejercicio filosófico y válido para el descubrimiento y progreso de lo que al saber filosófico le interesa, queda bien claro que el supuesto filón del análisis o disputa sobre lenguaje, disputa y análisis fecundísimos cuando versan sobre las “realidades” y con método filosófico, nada contienen de filosofar, su relación con esta es presuponerlo.

Muy del caso para conclusión la advertencia del citado presidente de la “Aristotelian Society” a sus colegas “analistas”: “Dada la prevalencia de denominaciones como filosofía «analítica» o «lingüística», es preciso destacar especialmente una cosa para deshacer malentendidos: cuando examinamos lo que diríamos si... , qué palabras usaríamos en determinadas situaciones, etc., no estamos considerando *simplemente* las palabras (o los «significados» sean los que fueren), sino también las realidades para las cuales empleamos las palabras: observamos una aguda cautela con las palabras para aguzar nuestra percepción de los fenómenos, pero no convertimos a las palabras en árbitro último de los mismos. Por ello creo que sería mejor emplear para este modo de filosofar algún término menos equívoco que los dados anteriormente” (Q. c., 65). Ya se ve: afirmar que por el “análisis del lenguaje común” (de éste trata Austin) se descubre la realidad de lo denominado es sostener un grave “equívoco”, es todo un error.

II. — LENGUAJE “FORMALIZADO”

El lenguaje tiene como carácter fundamental estar compuesto de signos convencionales, las palabras; en las susceptibles de modificaciones (número,

¹⁸ Págs. 103-104.

género, relación cronológica, modos de la acción, etc.) todas y cada una de tales modificaciones, o las normas por que se rigen, son convencionales; las combinaciones entre los diversos signos son también convencionales, arbitrarias, y efecto de la convención arbitraria son las relaciones que todas esas combinaciones impliquen. Claro que como todo ello es resultado de la actividad intelectual y, además, ha de ser significativo siempre, se ajustará, no obstante la incalculable variedad de sus diversidades y combinaciones, a normas que garanticen la inteligibilidad y conocimiento de la realidad expresada convencionalmente por la construcción simbólica. Así, mediante el lenguaje es constante la manifestación, por el que habla, de la realidad conocida y su transmisión de modo que llegue al conocimiento de quien le escucha sabiendo la lengua empleada; análogamente entre el que escribe y el que lee. El lenguaje, cerrado en sí por sus recursos de combinatoria —lo sintáctico—, pero con referencia esencial a la realidad distinta de él —lo semántico—, como esencialmente significativo es siempre realista. Lo convencional está en la elección de los signos con la determinación del respectivo significado, el realismo en que todo signo, incluidas sus combinaciones, expresará algo real. Esta ventana abierta constantemente a lo distinto de los trazos y los fonemas empleados como signos, y de sus combinaciones (todas significativas), hace que el lenguaje sea, no por la naturaleza de sus componentes pero sí por el significado convencional de ellos, en vez de mero juego de la mente, verdadera expresión y proyección de la realidad. En cambio, si esa referencia a la realidad falta en el empleo de lo convencional, se tiene el mero juego. Con sus virtualidades, pero sin proyección significativa a la realidad distinta de él.

Con una alusión al ajedrez lo dicho podrá quedar ilustrado. Y para mayor similitud en el origen totalmente autónomo y convencional o arbitrario, podrían sustituirse en él los nombres de sus fichas y la forma de algunas de ellas —todo lo basado en algo “objetivo” conocido por experiencia: torre, caballo; denominaciones de “rey”, “reina”, “peón”— por figuras y nombres convencionales totalmente, sin referencia alguna a lo distinto del ajedrez. Así creado el juego, su valor intrínseco de tal con la proyección al ingenio en jugarlo, al esfuerzo por aprenderlo, al interés por seguirlo y ganar las partidas, se constituiría en perfecta y autónoma integridad. El sistema cerrado, con sus estimulantes valores, suscitaría indefinidamente el interés de numerosos aficionados, cautivaría su atención, produciría innumerables veces las situaciones subjetivas propias de las vicisitudes en toda competencia. El estudio de posibles combinaciones, relaciones, derivaciones, dentro de la estructura convencional del ingenioso artificio operativo, iría revelando más las posibilidades de combinaciones implícitas en la concepción básica del juego. Pero, reconocido todo ello, ese análisis, por exhaustivo que fuese, ¿daría a conocer algo de lo distinto del ajedrez o, si hubiese varios tipos de él con sus respectivas construcciones convencionales independientes, aún de tipo alguno diverso del analizado? Claro está que no, porque todo, absolutamente todo, ha sido arbitrario, establecido independientemente de toda otra realidad distinta del juego y de cada tipo de él, sin referencia alguna a cualquier otra ni derivación de otra alguna. La maravilla de invención, ingenio, autonomía, casi estricta creación, sería una especie de universo a su restringida escala, microcosmos lúdico, aislado de todo

“divertimiento” ideal, por ser, en el más cumplido significado del término, un juego; tan nuevo como ingenioso ajedrez.

Establecida, con la ayuda del ejemplo, la diferencia entre lenguaje realista por significativo y lenguaje sin significados, sin semántica, como mera combinatoria de los componentes que se eligen para formarlos sin referencia alguna a la realidad distinta de él, examinemos este segundo tipo de lenguaje y su análisis, según el criterio y la apreciación que de él hacen sus analistas. Ahí habremos de encontrar su relación con la actividad y propósitos propios de la filosofía, el saber radical de la realidad.

Pues bien, paso inicial del lenguaje formalizado, según testimonio unánime de analíticos y entendidos en análisis, es que los componentes fundamentales de toda la construcción, los supuestos “signos” de este lenguaje comienzan por no serlo, ya que si lo fuesen el formalismo desaparecería por la referencia a algo distinto de sus componentes; y así —digámoslo con palabras de un eminente conocedor de la especialidad—, en el formalismo “se procede con los signos como si no fuesen tal cosa, sino figuras de un juego, trazos que se cambian y ordenan de diferentes modos”.¹⁹

Así, del lenguaje formalizado hay que eliminar uno de los términos indispensable en la definición del lenguaje común. No consta de “signos” sino de elementos elegidos arbitrariamente. El empleo que de ellos se haga combinándolos habrá de ser sin atribuirles referencia alguna a algo distinto de ellos, ya que de atribuírsela comenzarían por lo mismo a ser signos con total eliminación del formalismo; por lo cual sus combinaciones no tendrán tampoco más referencia que a sus elementos componentes y a las otras combinaciones constitutivas del sistema. Todo así cerrado, sin reflejar (ni por naturaleza ni por convención) cosa alguna distinta del conjunto-sistema así construido.

Se ha pasado del “lenguaje” al mero “juego”. Esta palabra, empleada por nuestro distinguido asesor, cobra aún más fuerza, según la evidencia de la obvia reflexión indicada, al pasar de los componentes a la construcción. Se rompió desde el principio toda comunicación con la realidad distinta de la de los “trazos”, y su combinatoria nada tendrá que ver con lo distinto de sí misma y nada acerca de aquello distinto podrá expresar ni manifestar.

Ante tan ineludible derivación del principio fundamental del Formalismo es obvio preguntarse qué piensan sobre esto los analistas, qué consideran que ha de obtenerse de conocimiento de la realidad, de lo distinto de su arbitraria construcción, con su análisis del lenguaje.

¿Cuál es respecto de esto la posición analítica? No es fácil que fuese unánime. En todo caso, será del mayor interés y, con respecto al “análisis del

¹⁹ BOCHENSKI, I. M., *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Edic. española 13ª, *Los métodos actuales del pensamiento*, Ediciones Rialp, Madrid, 1979, pág. 83. Las citas siguientes se refieren a esta obra, indicando la respectiva página.

lenguaje”, ilustrativa en extremo. ¿Podrá el sistema “formal”, cualquiera que sea, siempre incomunicado con la realidad (tanto vulgar como científica o filosófica), contribuir a descubrir o darnos a conocer algo de ella? Notemos con relación a la respuesta que, no obstante ulteriores discrepancias, una afirmación unánime sí la hay. Transcribimos: “La finalidad del formalismo es siempre un saber”.²⁰ “La ciencia no es un juego”. Que es decir: el formalismo, que según lo visto es un juego, es no menos un procedimiento intelectual y de expresión al servicio de la ciencia, que no es juego sino el conocer la realidad del modo más exacto posible. Lo que se ilustra con otra expresión del mismo contexto: “Un sistema formal únicamente cumple su cometido cuando sus resultados finales son interpretables eidéticamente”;²¹ esto es, cuando mediante ellos se llega a conocer la realidad investigada: “qué es o cómo es”. Sin duda prodigioso proceso. Iniciado por lo meramente arbitrario, convencional, terminar en expresión cuya interpretación nos manifestará del modo más exacto —el científico— la realidad, antítesis de todo convencionalismo y concepción arbitraria. ¿Será posible? Habrán de responder los analistas.

Por ser de los más significativos y haberse enfrentado directamente con el asunto ya meditado por otros, estará bien escuchar en primer término la respuesta del austríaco, estudioso de ingeniería en Berlín y Manchester, y con cátedra de filosofía luego, dedicada a análisis del lenguaje, en Cambridge. L. Wittgenstein, en su obra que tituló en latín *Tractatus Logico-Philosophicus*, de resonancia universal, compuesta en su época de búsqueda y elaboración del lenguaje formal, llevado al máximo refinamiento de su forma “cristalina” por la diafanidad y exactitud sumas, establece entre otras posiciones lo “pictórico” (“pictorial” se dice a veces, conservando la palabra inglesa) del lenguaje formalizado, es decir, su tan apropiado ajuste a la realidad por él expresada, que merece homologarse con el de la pintura respecto de lo fielmente pintado, diríamos de la fotografía con lo fotografiado.

¿Es posible? ¿Hay diversidad más radical, en cuanto a expresividad, que la existente entre el signo convencional —los rasgos de las letras “alto”, “stop”, o un color rojo, para significar “deténgase”— y el signo natural, los rasgos y el colorido del retrato que reproducen los del retratado? ¿Qué puede haber, según Wittgenstein, en las palabras del lenguaje, fonemas o trazos escritos, con carácter “pictórico”? ¿“Isomorfismo”, con que refuerza Wittgenstein la afirmación de su posición, entre lenguaje y realidad? No vamos a decirlo nosotros. No es preciso. Sin negar los atenuantes sugeridos por el signo natural “análogo”, es tal la desproporción entre lo puramente arbitrario y lo estrictamente real y objetivo a que aquello se refiere por pura convención, que atribuir al lenguaje formal las mencionadas propiedades, con las que conocerlo sería sin más percibir la respectiva realidad como se conoce un rostro al ver su perfecto retrato, no puede menos de evocar un conocido término del lenguaje vulgar: “magia”. ¿Qué prodigio del lenguaje no sería ése? Pero dejemos nuestra apreciación.

²⁰ Pág. 84.

²¹ *Ibid.*

Desde cerca de Cambridge dio indignado la suya quien, decenios antes que Wittgenstein, había realizado en colaboración el más grande esfuerzo formalizador, presentado en la obra, también titulada en latín, *Principia Mathematica*. Bertrand Russell, distinguido en Oxford como iniciador y campeón del formalismo, al advertir los caracteres atribuidos por ciertos analistas a las palabras, dictamina: "la superstición del lenguaje" es lo que esas posiciones sostienen. "Magia" habíamos dicho por nuestra parte. Y Russell, caústico, continúa: para ellos lo primordial y todo es la frase inicial del cuarto Evangelio, pero mal traducida: "en el principio era la palabra". Efectivamente, las palabras lo serían todo. Como que el propio Wittgenstein, entusiasmado con el valor de ellas, parece no tener en cuenta el pensamiento. Cosas y palabras; pero palabras tales que, despojadas por el formalismo de toda relación con las cosas, resultan indicación "pictórica" e "isomórfica" de éstas. ¡Hasta aquí se podía llegar! Excepcional avance, en lo arbitrario, en comparación con el viejo "Nominalismo". Wittgenstein, por su parte, siguió caminando. Ya lo veremos. Ahora interesan otras posiciones del mismo *Tractatus*.

Con tan sorprendente instrumental cognoscitivo para percibir la realidad con ese lenguaje isomórfico de ella, ¿qué no podría ir descubriendo de ésta la mente, que, claro está, conoce las palabras al usarlas, analizarlas, elaborar sus combinaciones formales, con aplicar su atención y su reflexión a ellas ya estructuradas en las proposiciones, isomórficas de la realidad? ¿No sería esto el puente tendido de la mente a las cosas en sí, con lo que la tortura del inmanentismo subjetivista de la filosofía moderna se desvaneciese, y precisamente como efecto del "análisis del lenguaje"? Asombroso poder filosófico sería ése. Como para disimularle al análisis su presupuesto mágico inicial.

Pues nada de eso puede suceder, según Wittgenstein. El lenguaje es "isomórfico", según él, en las expresiones "atómicas" o "nombres"; respecto de las "moleculares", a partir de la unión de las atómicas, con lo que ya existen elementos que comparar —"hombre", "viviente", son atómicas; "el hombre es viviente" es molecular— Wittgenstein excluye toda posibilidad de comparar, de reflexión sobre sus componentes de modo que lleguemos a conocer las relaciones que haya —si las hubiere— entre las realidades a las que las expresiones atómicas correspondan. Por perfecto que sea lo isomórfico, la imagen en el espejo más terso y fiel, con sólo verlo sin más, no se progresa en el conocimiento de la realidad reflejada. Con ese "análisis", aunque las palabras —los "nombres"— tuviesen el valor mágico que les atribuye el *Tractatus*, no hay actividad filosófica alguna ni sobre la realidad ni sobre ellas. Con sólo expresar, reflejar, mero percibir sin reflexionar —sin "analizar"— no se avanza en el conocer y ni aún se comprueba si la expresión es válida, exacta o no. Y es preciso notar que si por inconsecuencia se admite el análisis de las expresiones "atómicas" —con su tipo "analítico" clásico: "eso verde", "una rosa roja"—, de las "moleculares", formadas por reunión de "atómicas", queda excluido sin excepción. Con ello no hay raciocinio posible ni, por tanto, progreso científico ni filosófico alguno. El conocer por "análisis" queda reducido a poco más que palabras aisladas (con la percepción de los aislados y empobrecidísimos hechos "atómicos", en caso de lenguaje semántico), sin posibilidad de conocer las rela-

ciones entre las escasas realidades expresadas aún por proposición molecular que constase tan sólo de dos atómicas; débese tal imposibilidad a nuestra incapacidad cognoscitiva "analítica" de descubrirlas o, según explícita declaración del clásico Wittgenstein, a que tales supuestas relaciones son tan irreales como lo "supersticioso". Siendo la indudable verdad que tales relaciones son en sí lo constitutivo de la estructura de la realidad y su conocimiento por nosotros es la esencia misma del conocimiento científico explicativo de la realidad, ¿qué ciencia ni qué filosofía podrán elaborarse a base de "análisis" del lenguaje? Y esto, aún con "semántica" en lo atómico. ¿Qué será con el idealizado, el "formal"?

Con tales premisas parece muy natural una de las últimas conclusiones de Wittgenstein en el *Tractatus*: "De lo que no se puede hablar hay que guardar silencio". Epílogo que, supuesto el poder soberano y aún único atribuido a la palabra, según lo visto, suena a maldición bíblica contra todo conocer humano, hasta contra el más simple y elemental de los juicios, que aún en su mínima expresión incluirá la reflexión y comparación entre al menos dos aspectos del objeto sobre el que se forme.

Sólo queda por añadidura, sin salirnos de Wittgenstein, que en su segunda etapa de analista —el "segundo Wittgenstein"— fue posición fundamental suya condenar como privado de todo valor al lenguaje formalizado. Lo descalifica como teorización sin relación con la realidad. El único lenguaje con valor es el común. Este es su tema en sus *Investigaciones Filosóficas*, póstumamente como todos los escritos de su etapa segunda. Y el gran análisis del lenguaje consistirá en aclarar las combinaciones, los "juegos", del lenguaje. En cuanto a la filosofía, nada de descubrir realidades. Toda su misión —lingüística únicamente— será transformar las expresiones oscuras de modo que se llegue a "pasar de un absurdo oculto a un absurdo manifiesto". Esa es la "cura de la Filosofía" a la Filosofía, que "está enferma", según su nuevo clínico y terapeuta. ¿Las verdades —no todo será absurdo—, el conocer lo más interno, radical y característico de cada realidad, anhelo y ansia del hombre como inteligente? Con eso, según Wittgenstein, nada tiene que ver el análisis del lenguaje.

Lo dicho de Wittgenstein y adictos por fuerza confirmará la anterior alusión a la pluralidad y divergencias en las posiciones analíticas. Quien tan decepcionado estuvo de sí mismo en su primera postura, sostenida años en Cambridge, para ofrecer otra tan opuesta e insatisfactoria como la anterior, no arrastraría a todas las corrientes analíticas.

Efectivamente, no es menos representativo que él otro centroeuropeo también, alemán, profesor primero en Viena y Praga y, radicado luego en Estados Unidos, en las Universidades de Chicago y de Los Angeles, hasta su muerte en 1970. Es autor significativo en extremo. Su radicalismo es de la vanguardia analítica con la máxima repercusión antimetafísica; su ideal de formalismo es sumo, y unida a todo ello su laboriosidad, pareja a su longevidad, le condujo a agotar las posibilidades del trabajo analítico y a darlas a conocer en su producción de prolífico escritor, siempre dentro de la especialidad que nos interesa.

Después de años de intenso trabajo y publicaciones, en su gran obra *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934) intenta resolver todo problema filosófico por lógica y todo problema lógico por lógica formal o sintaxis. Todo intento formalista de otros queda así rebasado. Aquí el "análisis del lenguaje", en su versión más pura, la "lógico-sintáctica"; y con reglas para la manipulación de los signos —mejor, de los trazos— identificados sólo topográficamente, es decir por su ubicación además de su forma, ambas de sola iniciativa del analista. Como se ve, el formalismo convencional llevado al extremo. Así ¿cómo avanza y qué analiza R. Carnap?

Precisamente por los años en que prepara esta obra aún en Centroeuropa, allí mismo el austríaco Gödel da la demostración definitiva de que en un sistema matemático o lógico no puede verificarse —actividad garantizadora predilecta de Carnap— su verdad o falsedad sin referencia a algo extrínseco a él. La antítesis con toda la ideología formalista de Carnap era total. Había que pasar de los trazos, la ubicación y las reglas convencionales de su combinación a las cosas. La semántica irrumpiendo en el formalismo convencional antisemántico. Carnap, estudioso de los descubrimientos en la sistemática sintáctica, matemática y lógica, se encontró con lo nunca imaginado y, en consecuencia, dedica una importante obra a *Introducción a la Semántica* (1942). Su actitud radical imprime aquí su sello al cambio. Lo semántico, es decir, lo real a que el lenguaje se refiere significándolo, es lo fundamental. Así se llegará a una teoría de la verdad y, subsiguientemente, de la deducción formal. De acuerdo con el realismo de sus coetáneos, el del austríaco Gödel con su teorema básico y el del polaco Tarski insistente en lo semántico (no obstante su tendencia al formalismo y su dedicación a las combinaciones sintácticas), a tal punto llega que en el prólogo mismo de la citada obra se muestra preocupado de que sus estudios a lo largo del libro sobre temas abstractos como "verdad", "significado", puedan parecer una entrega a la metafísica y aceptación de ideas platónicas. Se da cuenta de la impresión que esto les va a hacer a sus "amigos empiristas" —los Neopositivistas de Viena, ya con él avvicindados desde años atrás en Chicago— y, diríase, para compensación de las nuevas posiciones hasta ultra-realistas (típicas de lo platónico), se ocupa también afanosamente del análisis formal, pero no excluido lo "material", es decir, lo real inseparable de lo semántico.

Por lo demás, y pasemos con ello de los casos individuales de alto significado al colectivo de proyección excepcional, el mismo Carnap, con humor que sus amigos habrían de tolerar por simpatía y, sin duda, por verdad, se refiere también allí a aquellos mismos analista formalistas y radicalmente antimetafísicos en los que se podían advertir indicios de preocupación, al sentirse responsables, en su análisis, de transgresión contra sus propios principios; preocupación —ilustra Carnap— como la del caballero honorable en su conducta religiosa del domingo, al ponerse en oposición a ella en días de semana.

Nos interesaba conocer si las incompatibilidades internas que, en el análisis de todo formalismo, sorprenden al desprevenido, no las advertirían los profesionales y propugnadores de él. Está visto; efectivamente las advierten, y

con las repercusiones del lenguaje "pragmático", el según ellos "sin sentido" pero de fuerte impacto en la emotividad.

No ha quedado agotado, en modo alguno, el examen histórico de las posiciones enérgicamente antianalíticas puramente formalistas, y por tanto realistas, de distinguidos representantes del puro convencionalismo. No es preciso, sin embargo, ser exhaustivo. La muestra, con sus evidencias, es definitiva. Sí, en cambio, será de especial interés y utilidad desde todos los puntos de vista, referirse a la inteligente y clara síntesis del mentor antes citado, quien, competente como el que más en la especialidad y como tal reconocido, puede presentar todo el cuadro con plena objetividad, ya que, conforme con los valores que en ella haya y alto estimador tanto de ellos como de sus propugnadores, no se encuentra comprometido en nada ni necesita por tanto vacilar entre actitudes ambiguas ni debatirse o retractarse al tropezar con lo que hubiera de ser contradictorio. Buen amigo, no menos que Carnap, de analistas de todo tipo y que alterna con ellos a su nivel analítico, pero autónomo en el realismo filosófico que profesa, nos traza con rasgos exactos e imparciales el cuadro —mejor diríamos "plano"— de los cimientos de lo analítico lógico-formal del lenguaje.

La estructura del análisis, válido no menos para lo lógico que para lo sintáctico, parte del siguiente principio fundamental: el formalismo tiene como carácter constitutivo "hacer abstracción total del sentido eidético de los signos". Adviértase que "eidético" es lo real percibido (a la letra "visto", según la etimología y aún el mismo vocablo griego), o lo percibido en cuanto real y conocido como tal; por lo que la denominación "signos" queda del todo privada de su significado pasando los que hubieran de serlo a simples formas gráficas en el escrito o meros fonemas en la respectiva lectura y pronunciación.

El formalismo arranca, por tanto, de prescindir de modo "total" de lo real objetivo, tanto de lo que es en sí mismo como de nuestros conocimientos —contenidos mentales— basados en ello. Eso de que totalmente se prescinde sería, según la denominación correlativa, lo "material". El formalismo trabaja sólo con las formas, lo "formal" sin materia. Parecido en esto a lo matemático, geométrico o aritmético, pero con "abstracción total". En geometría las formas se toman de los objetos reales o se basan en las de ellos, y las relaciones cuya investigación constituye todo el estudio geométrico y trigonométrico, o son de los mismos objetos reales o se basan patentemente en las de ellos. En el formalismo los elementos básicos son arbitrarios, y lo que interesa respecto de ellos son sus relaciones, sus combinaciones, con las ulteriores derivaciones, nuevas combinaciones y relaciones cuyo conjunto constituye el respectivo sistema. Estamos así en la forma pura, lo formal, el "formalismo".

Y ¿cómo se elaboran las combinaciones? ¿Cómo se establecen las relaciones entre los elementos iniciales carentes, por definición del formalismo, de todo sentido, ajenos totalmente a lo "eidético", a lo real y al conocimiento de la realidad? Si, p. ej., a dos signos gráficos formados simplemente por casual movimiento de la pluma se los relacionase por algún rasgo semejante o dis-

crepante, lo "eidético" y objetivo habría suplantado a lo arbitrario y convencional, y todo el formalismo se vendría abajo o, mejor, se lo habría negado e imposibilitado desde lo que hubiera debido ser su comienzo. No hay duda que la norma combinatoria y relacionante habrá de ser lo convencional. Al formalismo por el convencionalismo. Con la analogía del juego, tan justamente empleada en todo esto, al inventar el juego se inventan también sus reglas, no exigidas ni por el tipo de las figuras que en tales cartas se hayan dibujado o de tal modo se hayan tallado ni por cosa alguna distinta del juego, sino ideadas por el libre ingenio del inventor, establecidas a su arbitrio, tenido en cuenta lo que con su invención pretende obtener, sorpresa, reflexión concentrada, momentos de "suspense", etc., en términos de análisis del lenguaje, lo "pragmático".

Ahora bien, ¿qué es lo que con el formalismo, sea de lenguaje o matemático o lógico, trata de obtenerse? La respuesta, que tomamos literalmente de nuestro guía, no es dudosa: "un saber",²² que es enriquecerse en el conocimiento de la realidad objetiva, y con el conocimiento más exacto y justificado, el científico. El formalismo tiene toda su razón de ser en conducir a la ciencia. Y, transcribimos nuevamente, "la ciencia no es un juego".²³ No es una invención ajena a lo eidético. Es el más perfecto conocimiento de lo "eidético", ajustado a ello con el mayor rigor.

Ahora bien, ¿cómo partiendo, como hemos visto, de volver la espalda a lo eidético por la "abstracción total", va a ser el punto de llegada la contemplación singularmente exacta —científica— de lo eidético, lo real? ¿Qué normas de circulación serán las que regulan ese recorrido? Es verdad que no puede menos de venir a la mente lo "supersticioso" denunciado con indignación por Russell en la palabra sin sentido y cargada de saber.

Escuchamos la respuesta a nuestro docto asesor. La construcción de los sistemas en el formalismo se hace según las reglas. Pues bien, "las reglas de las operaciones del formalismo deben estar dotadas de sentido eidético".²⁴ Temíamos hace un momento por la superstición, la magia: que de donde nada hay saliese algo; que del contenido mental "formal", con total vacío de realidad, brotase la realidad, y realidad científica. Pues bien, no hay nada de eso. Todo eso se ha esfumado. Con "las reglas" entra en la construcción la realidad con toda su consistencia objetiva y con el incondicional tributo mental a ella. El contenido de las reglas es "sentido eidético": "sentido", es decir significado, lo "semántico"; y "eidético", lo por ellas significado no ha de ser producto de ficción, de convencionalismo, sino reproducción de la realidad conocida por la experiencia de donde el contenido de las reglas se ha tomado y en conformidad con el cual ellas han sido concebidas y formuladas. La temida magia se ha desvanecido al hacerse presente con las reglas la realidad. ¿Y la "abstracción total del sentido eidético", abstracción constitutiva del formalismo? Las

²² Véase lo correspondiente a la nota 20.

²³ Pág. 84.

²⁴ *Ibid.*

“reglas” son su contradicción. Las reglas estructuradoras del formalismo no lo destruyen, lo que lo supondría ya existente, lo imposibilitan. No ha habido prodigio. Todo lo contrario; al desvanecerse la apariencia, lo que no era más que su apariencia, ha quedado patente la imposibilidad del “formalismo”, por contradictorio.

Y todavía hay que advertir la condición del autónomo creador del sistema formal, de tener que someterse a las reglas. “Si las reglas nos dicen lo que debemos hacer, es necesario que estemos en condiciones de *entenderlas*”²⁵ (subraya el autor a quien venimos siguiendo). “Entenderlas” desde luego, y para eso, según él mismo, deben estar dotadas de sentido eidético, como afirmó en la frase anterior. Pero es que, además, el creador del sistema formal ha de estar obligatoriamente sometido a ellas: “nos dicen lo que debemos hacer”. Y ¿con qué autoridad han de imponerse así al querer y al conocer del que según su mero arbitrio y espontáneas convenciones crea el sistema formal? Al inventor de un juego según su total arbitrio, ¿qué reglas hay que le digan lo que habrá de hacer? ¿No es él, precisamente, el inventor de las reglas? Y eso que inventar un juego no es en modo alguno abstraer de todo lo eidético al modo del formalismo. ¿No es el formalismo la suprema autonomía en la creación mental? ¿No radica en ella, y no la implica ineludiblemente la “abstracción total del sentido eidético”? ¿Cómo, entonces, todo él ha de estar inexorablemente sujeto a normas que incluyen la negación más flagrante de esa abstracción? Lo irreal y absurdo del “formalismo” no requiere aclaraciones. Lo que sí parece necesitarlas es la actitud psicológica de quienes se dedicaron a concebir en su mente tal engendro y, como si esto fuese poco, a proclamarlo como clave del supremo saber acerca de la realidad, el orientado a descubrirla en lo más radical de ella, el saber filosófico. Otra reminiscencia analítica viene con todo esto al pensamiento, el dicho de Wittgenstein, segunda etapa, sobre la función clarificadora: “el absurdo oculto se ha hecho manifiesto”.

Carnap reconocía en su *Introducción a la Semántica*, que con “lo semántico” lo que el formalismo introducía por una puerta se salía por la de enfrente. La realidad es más grave. El formalismo se autodestruye; es decir, esa su irrealidad está concebida de tal modo, que no sólo, por contradictoria, es imposibilidad absoluta, sino que, como privada en su elaboración de todo ingenio, a diferencia de las imposibilidades ingeniosas, que resultan verosímiles, es de tal tosquedad que carece aún de toda verosimilitud.

Quedan aún por registrar nuevos datos sobre la estructura del formalismo. Sería, en efecto, natural preguntarse cómo en la raíz de toda la supuesta construcción formal se daría el paso de abstraer totalmente hasta el extremo de que diciendo algo no se diga nada. El proceso es el siguiente: “De hecho, en la construcción de los sistemas formalizados se procede siempre de esta manera: primeramente, se establecen signos con sentido y después se hace abstracción de tal sentido, construyendo así el sistema formal”.²⁶

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Pág. 85.

Según lo visto hace un momento, los elementos iniciales supuestamente ajenos a toda realidad y "sentido", quedaban integrados totalmente en él al haber de regularse en todas sus combinaciones y relaciones por reglas dotadas esencialmente de sentido y válidas para elaborar sólo lo que, al menos en virtud de ellas, quedará dotado de sentido. Como veíamos, la antítesis del formalismo. Pero ahora acabamos de encontrarnos, además, según declaración explícita, con que los elementos iniciales ajenos a todo sentido, son derivados de otros previos con sentido. Nos extrañábamos de que partiendo del vacío de sentido y realidad, al término de la jornada formalizadora nos pudiésemos encontrar con la auténtica realidad y sentido (en los signos) propios del saber con genuina objetividad científica. Ahora nos enteramos de que el arranque inicial está en el conocer la realidad con todo su sentido eidético. No es tan maravilloso —nuevamente se esfuma la magia— que partiendo de conocer la realidad y manejándola, mediante la reflexión y el raciocinio, con riguroso ajuste a reglas conformes a lo que ella es, el resultado final sea tan feliz como conocerla mejor de lo que la conocíamos al principio de la construcción; todo ello, por nuevo motivo, contradictorio del formalismo.

Abstracción siempre, como es más sabido y sobre todo en el razonar a nivel filosófico, pero ¿la "abstracción total", típica e indispensable del formalismo? Por caracteres y aspectos de que se le despoje a lo inicial previo, de sentido eidético, ¿se lo despojará de que es "algo"? Eso "eidético" ¿no queda? Queda aún mucho más. Ese "algo" mínimo, ínfimo, indeterminadísimo, acaso ni actual sino sólo potencial, posible (abstracto en grado sumo, pero no total), ¿se lo concibe en el formalismo como lo mismo que "no-algo"? La respuesta es unánime y abrumadora desde todos los ángulos de la analítica y del formalismo aún en la versión más radicalmente empirista y neopositivista: No. Y se la reitera constantemente al establecer y practicar sin excepción posible, que en la construcción formal, cualesquiera que sean sus características, la contradicción no es admisible jamás. Nueva ráfaga de claridad realista, antiformalista. Se ha hecho presente la regla fundamental previa a toda elaboración constructiva "formal". En el más rudimentario y abstracto de los materiales primitivos —algo, tal algo, esto, aquello—, por despojos abstractivos que el creador del nuevo sistema haya practicado en el previo antecedente eidético, se exhibe con tanta evidencia como firmeza, que eso es eso y siendo eso no es no-eso, y cuanto el analista formalizador elabora en él y construya a base de él, ha de ser reconociendo —respetando— a esa realidad que es así. Y como ésa todas las realidades, toda realidad, porque el serlo es carácter de la realidad. El "principio de no contradicción": el ser, cualquier ser, es lo que es y no puede juntamente ser y no ser, ser eso o aquello y, siéndolo, no serlo; norma suprema de toda realidad, como expresiva por nuestra inteligencia de lo que la realidad radicalmente es, es la piedra básica de toda elaboración intelectual. El formalismo, al idearse como concepción que en su abstracción total excluiría del sistema (como según su carácter habría de excluirlo, para dar paso libre a lo arbitrario y convencional) lo que es nervio que da consistencia a todo pensar, es ilusión.

Es claro, el formalismo, por su carácter esencial de abstracción total básica de sentido eidético (alejamiento inicial cognoscitivo completo de la realidad), es irrealidad y en sus propios presuntos constitutivos contiene su imposibilidad.

Claro que como la inteligencia al abstraer y construir, no obstante las pretensiones de las teorizaciones imposibles, siempre incluye un considerable ajuste a la realidad, ocupada en actividades supuestamente formalistas podrá prestar, gracias al realismo de sentido eidético filtrado subrepticamente en ellas, sus servicios al saber; pero dentro del respectivo ámbito en que esté en relación —¿inconsciente?— con la realidad, no fuera de él, como fuera del ámbito del “análisis, aún semántico, del lenguaje” está el conocer e investigar filosófico. Por lo demás, nada más deplorable en el orden del pensar “lógico” y, en su grado, de expresión por el lenguaje, que ser un entramado de contradicciones como lo es en su concepto el pretendido formalismo.

Conclusiones

1ª El análisis del lenguaje “común”, que incluye lo semántico o significado de lo que se dice, tanto el considerado como vulgar como el científico o filosófico, presupone el conocimiento de la realidad por él significada; reconocimiento este que ha de adquirirse por los respectivos medios proporcionados a los diversos tipos de realidad (visual, acústica, macro o microscópica, inmaterial, etc.) y según el grado de conocimiento que acerca de ella se pretenda. El análisis del lenguaje significativo de ella es útil para su exacta expresión y, por tanto, para su transmisión de palabra o por escrito; no es, en cambio, medio para su investigación, lo cual se confirma por el empleo de este análisis, contradictorio con su concepto de medio de investigación.

2ª El análisis del lenguaje “formalizado”, de “abstracción total”, con exclusión de lo semántico, además de coincidir con el “común” o semántico en no ser medio para la investigación de la realidad y en la contradicción entre su concepto y su uso, implica el doble carácter de presuponer toda exclusión de referencia a lo real (quedando así en mera combinatoria de contenidos mentales con sus respectivos rasgos gráficos o elementos crónicos) y, juntamente, implicar indispensablemente esa misma referencia a lo real, desde la constitución inicial y fundamental de la “formalización”. Por ello el lenguaje “formalizado” es una mera ficción contradictoria.

3ª El análisis que pudiera denominarse “formalizado” por su máxima abstracción de lo concreto (como los símbolos matemáticos respecto de toda cantidad determinada; p. ej., las letras en álgebra), pero que en su uso y por principio conserve la debida referencia a lo real por el reconocimiento, al menos, de los principios del ser, puede tener la evidente utilidad propia de los recursos de la “lógica formal”; si bien, lo mismo que ésta, sólo como auxiliar indirecto (para garantía de métodos empleados) de la investigación filosófica.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA RELACION TRASCENDENTAL

1. *La relación predicamental*

Hay dos tipos de relación: una predicamental y otra trascendental. La primera es un accidente que enriquece al ser. Esta relación se funda en tres predicamentos: la cualidad, la cantidad y acción y pasión. Así la relación de semejanza y desemejanza, la de igualdad y desigualdad y la de causa y efecto se fundan en esos tres predicamentos, respectivamente.

Estas relaciones predicamentales, no son fruto de nuestra inteligencia, sino que realmente existen, son reales, pues no son porque nuestra inteligencia las piense, sino que ésta las piensa porque ellas son verdaderamente reales. Así dos paredes son semejantes, o dos metros cúbicos son iguales, independientemente del pensamiento que las aprehende.

Tales relaciones son a la vez distintas del predicamento absoluto que las funda. Así la semejanza es separable de la cualidad —del color, por ejemplo— la igualdad es separable de la cantidad, y la causa y efecto de la acción o pasión, respectivamente. Y sabido es que la separación es el signo más evidente de la distinción real. Si una semejanza puede dejar de existir sin que deje de existir el fundamento, por ejemplo el color, es signo evidente que la semejanza es realmente distinta de su fundamento, el color.

2. *La relación trascendental*

La relación trascendental o esencial, en cambio, es una relación identificada con el ser o ente determinado, al que hace relativo a otra cosa. No se trata de una relación añadida, como un accidente, a un determinado ser substancial o accidental, como en el caso de la relación predicamental; sino de una relación constitutiva de un ser —substancial o accidental—, de un ser que se constituye tal por la misma relación a otro, de tal manera que ese ser no se distingue de la relación, ni tiene sentido sino por esa relación que lo constituye tal ser. Sin esa relación el ser en cuestión dejaría de ser tal ser y no podría ser conocido como tal.

Toda potencia es esencial o trascendentalmente relativa al acto, así como el acto a la potencia. No se trata de un accidente añadido, que relaciona la potencia con el acto o viceversa, sino de una potencia que, por su misma esencia o concepto, es relativa al acto; y viceversa, el acto es tal por su esencial o constitutiva referencia a la potencia. Así la vista es esencialmente tal por su relación al color y a la luz, el oído por su relación al sonido y el tacto por su relación a la extensión. Si prescindimos de tal relación, el ser pierde su esencia, la vista deja de ser una potencia para ver, el oído una potencia para oír y el tacto una potencia para tocar.

Tal acaece con las tres especies, en que se realiza la potencia y el acto: 1) la materia y la forma; 2) la substancia y el accidente y 3) la esencia y el acto de ser o existencia. La relación de la una a la otra no es ente o accidente distinto y añadido al ser absoluto; sino una relación que la constituye y da sentido de tal: de materia o de forma, etc. El ser propio de la materia y de la forma implica por identidad esta relación del uno al otro; lo mismo el ser de la substancia y del accidente, y de la esencia y del acto de ser o existencia; se identifican con ellos y son lo mismo que esta relación que los refiere uno al otro. Vale decir, que la relación de la materia a la forma, no es algo distinto de la materia: es la misma materia que por su concepto es toda referible a la forma. Lo mismo dígame de la substancia y el accidente y de la esencia y acto de ser. De aquí que sin esa relación no podrían ser ni concebirse la materia y la forma, la substancia y el accidente y la esencia y acto de ser o existencia; en *cuanto tales*, quedarían reducidas a entes absolutos, pero con la pérdida de su ser propio.

También los entes instrumentales —*arte-facta*— se identifican con la relación respecto al fin al que se los destina. Tampoco aquí la relación es distinta del ser instrumental, y, por eso mismo, es inseparable del mismo. Más aún, el instrumento perdería su esencia y su sentido de tal instrumento, si se dejara de lado esta relación que lo constituye tal. Así un reloj o un martillo son artefactos que tienen identidad absoluta, como constituidos que están de una materia o de otra. Pero como *reloj* ese ente no es tal, sino en cuanto se lo considera esencialmente ordenado a señalar las horas, así como el martillo tampoco es tal, *martillo* —no el hierro del que está hecho—, sin su esencial relación a golpear. Si se deja de aprehender esa relación, constitutiva de los mismos, como instrumentos, no se sabría tampoco que es un reloj o un martillo.

3. Relaciones trascendentales substanciales o accidentales

Esta relación trascendental o esencial será substancial o accidental, según se trate de un ente substancial o accidental con el que ella se identifica. Así la relación trascendental de la materia a la forma o de la substancia al accidente o de la esencia al acto de ser o existencia, es *substancial*, identificada como está con substancias o principios substanciales de la esencia y del ser existente.

En cambio, la relación trascendental de la vista a su objeto coloreado, o del oído al sonido o del reloj a señalar las horas, es *accidental*, porque está identificada con un accidente. Pero en modo alguno es un accidente en el sentido de que sea algo sobreañadido al ente, que se constituye tal por esta relación.

4. Por qué se llaman trascendentales estas relaciones

Tales relaciones son trascendentales o esenciales en oposición a las predicamentales, constituidas por accidente sobreañadido al fundamento.

El nombre de *trascendental* les cuadra realmente bien. En efecto, un concepto se llama trascendental cuando se identifica con el ser, no le añade nada al mismo, sino a lo más —en el caso de que ese concepto sea además propiedad trascendental— lo explicita bajo algún aspecto contenido implícitamente en él. Por eso tales conceptos o propiedades predicamentales no coartan ni limitan al ser, no lo enriquecen en su comprensión, y por eso tampoco lo limitan en su extensión, sino que se identifican siempre con él. Tales los conceptos de *uno, algo verdadero y bueno* —propiedades trascendentales del ser—, que coin-

ciden con el concepto de ser, al que sólo explicitan o subrayan en algún aspecto, el cual está ya real e implícitamente comprendido en él.

Ahora bien, las relaciones trascendentales se identifican y coinciden enteramente con el ser —substancial o accidental—, según lo dicho más arriba en el N^o 3—, al que constituyen como tal. La relación no añade nada al concepto de la cosa como tal, sólo la explicita para su comprensión cabal, sin dejar de estar identificada con ella.

No forman parte de los llamados conceptos o propiedades trascendentales, porque tales relaciones trascendentales no se identifican con el ente como ente, sino que se identifican con *tales entes* o principios de tales entes. Pero tienen de común con los conceptos y propiedades trascendentales, que se constituyen por una relación no realmente distinta del ser al que se refieren, bien que fundada en él.

5. *La explicitación de la relación trascendental requiere una relación de razón*

Como en el caso de las propiedades trascendentales, en estos entes esencialmente relacionadas por la relación trascendental, la explicitación de esta relación requiere una relación de razón, como instrumento con el que nuestra inteligencia, comparando los dos términos en cuestión —por ejemplo la materia con la forma o la esencia con el acto de ser o existencia— de-vela o explicita aquella relación constitutiva.

6. *La relación trascendental está incluida en la doctrina tomista*

En su magnífica obra sobre la *Relación en Santo Tomás*, Krempel niega que Santo Tomás haya conocido la relación trascendental; bien que haya sido defendida por eximios tomistas.

En todo caso, Santo Tomás ha conocido esta relación, aunque no se haya referido a ella con este nombre. Así afirma repetidas veces que la esencia y el acto de ser y la materia y la forma y también la substancia y el accidente se relacionan como *potencia y acto*. Ahora bien, esta relación no es realmente distinta de los mismos elementos —de la materia y la forma, etc.—, no es predicamental. Por consiguiente, el Santo Doctor, sin emplear el nombre, se está refiriendo constantemente a una relación identificada con los principios del ser existente o de la esencia. A esa relación, por su concepto mismo, según dijimos, la llamamos con razón *trascendental*.

Santo Tomás se ha referido del mismo modo a la relación de las facultades a sus objetos —vg. de la vista a lo coloreado— y no ha hablado nunca de que esta referencia constituya una relación distinta de los términos, es decir, una relación predicamental. Se trata de una relación identificada con los términos relacionados; a los que nosotros llamamos, con fundamento tomista —según lo hemos indicado arriba, N^o 4—: *trascendental*.

En una palabra, si Santo Tomás no ha empleado el término de relación trascendental, se ha referido constantemente a una relación constitutiva entre potencia y acto —en sus varias especies de realización de materia y forma, de substancia y accidente y de esencia o acto de ser— y entre las facultades y sus objetos especificantes, no realmente distinta de los términos relacionados.

Y para distinguirla de la relación predicamental, real y sobreañadida y distinta del fundamento, a esta relación identificada con sus términos, se la llama con toda razón y fundamento en la doctrina tomista —ver N° 4— *trascendental*.

OCTAVIO N. DERISI

UNA NUEVA CULTURA PARA UNA NUEVA SOCIEDAD *

Mondin ha incursionado en los problemas más serios de nuestro tiempo, principalmente en los de la cultura, para iluminarlos con claridad en toda su complejidad y buscarles una solución a la luz de los principios de la más sana filosofía y teología. Estaba preparado para ello con una vasta y sólida formación filosófica y teológica tomista, con una amplia cultura y un información directa acerca de los grandes pensadores de nuestro tiempo.

Más de treinta volúmenes, algunos en varias ediciones y otros traducidos a idiomas extranjeros, una amplia gama de trabajos publicados en diversas revistas y sobre todo en *L'Osservatore Romano*, son un testimonio más que convincente de esta vida consagrada a la docencia oral y escrita.

La obra que comentamos consta de dos partes. La *primera* es una exposición de la filosofía de la cultura. La *segunda* se ocupa de la crisis de la cultura en nuestro tiempo y busca los principios de una solución de la misma.

La primera parte comienza por determinar el *sujeto* o materia de la cultura: el hombre, en su cuerpo y en su alma y en su condición de persona. El autor busca luego una definición de la cultura. Distingue dos ámbitos de la misma: 1) el de la *cultura antropológica*, es decir, el de la "paideia" o educación de la persona: la cultura individual o personal; y 2) de la *antropología cultural*, que se refiere a la cultura de una nación o de la sociedad.

El autor ilumina el tema a la luz de las cuatro causas. El *sujeto* o *causa material* de la cultura; son las personas en cuanto miembros de una sociedad. La *causa formal* está constituida por los cuatro elementos principales, que el autor analiza prolijamente: el *lenguaje*, *las costumbres*, *la ciencia* y sobre todo los *valores*. La *causa eficiente* son los mismos miembros de la sociedad, que, ya individual ya colectivamente, influyen en la *forma cultural* de la misma. La *causa final* de la cultura reside en el perfeccionamiento que ella otorga a la sociedad y a los miembros en particular.

El autor señala las "limitaciones de la cultura": la finitud y la libertad del hombre; y la consiguiente "ambigüedad" de la misma, que puede realizarse correcta o desviadamente. No toda cultura es buena, por ser cultura, también puede estar desviada y mal realizada. De ahí que cuando se quiere infundir el Evangelio o una recta doctrina en una determinada cultura, lo primero que hay que hacer es someterla a una sana crítica y purificación.

Muy aclaratorias resultan las páginas consagradas al análisis de las "ideologías" y de las "utopías". La ideología no es necesariamente una manera de

* BATTISTA MONDIN, *Una Nuova Cultura Per una Nuova Società*, Análisis della cultura moderna e dei progetti per superarla, Massino, Milano, 1981, 352 pp.

justificar un sistema económico —como quiere Marx—, más bien es la expresión o conciencia de una sociedad. En cambio la utopía, realizable o no, es el proyecto que la sociedad quiere realizar en el futuro. La primera mira al *presente*, la segunda al *porvenir*.

En la segunda parte el autor señala la crisis actual de la cultura y de los pilares sobre los que descansa. El *lenguaje* ha perdido su misión de unificar la expresión de la sociedad; las *costumbres* morales y cristianas se han corrompido con los vicios más destructores; la *ciencia y la-técnica* se han desarrollado sin subordinarse al bien del hombre y han creado problemas gravísimos y han llegado a poner en peligro la misma subsistencia de la especie humana; y los *valores* son los que más deterioro han sufrido en sí mismos y en su jerarquía, lo cual constituye la causa más profunda de la crisis actual de la cultura.

Los proyectos del *Marxismo*, del *Liberalismo* y del *Cientificismo* para resolver la cultura, son unilaterales y no tienen en cuenta toda la realidad material y espiritual del hombre con su fin trascendente divino y, por eso, sólo ofrecen soluciones fallidas, que no han hecho sino exacerbar la crisis.

A continuación Mondín se ocupa de otros proyectos formulados para remediar la crisis. Comienza por exponer los proyectos de los "Laicistas": 1) de *Karl Popper*, fundado en la "sociedad abierta", en la democracia y la libertad; 2) de *Erich Fromm*, quien propugna una sociedad basada sobre el "ser" y no sobre el "tener"; y 3) la de *Nicola Abbagnano*, quien la funda en el "límite" o finitud humana, en un sentido immanentista.

El autor señala los aportes de cada una de estas soluciones, pero apunta a que todas ellas fracasan por la falta de apertura del hombre a su fin trascendente divino, base religiosa fundamental de toda auténtica cultura, que no quiera deformar al hombre y su vida; ya que sin esta apertura a la trascendencia divina, la persona y la sociedad, trunca de su finalidad suprema, pierden también el sentido humano y temporal de la vida y, consiguientemente, de la cultura.

Luego el autor expone los proyectos de tres grandes pensadores católicos: 1) de *Jacques Maritain*, quien formula un proyecto de una nueva cristiandad, de una sociedad desacralizada, organizada sobre sus fines naturales, sin excluir su dimensión divina, y abierta a la influencia de los valores cristianos; 2) de *Romano Guardini*, quien formula su tesis de la "polaridad" o conflictos en que se debate el hombre moderno y "el fin" de la época de nuestro tiempo; y 3) la de *Emmanuel Mounier*, quien se refiere a la penetración indirecta del Cristianismo, en una sociedad desacralizada.

De los tres proyectos el más coherente y el mejor fundamentado y organizado es el de Maritain, bien que su autor no ha hecho más que esbozarlo. El de Guardini más bien señala el fin de una época, en un sentido escatológico, apuntando al final de los tiempos. Al de Mounier le falta precisión y claridad. Es ambiguo. Mondín cree que sólo estamos frente a una crisis *epocal* de la cultura, y no en el fin de los tiempos, y que esa crisis puede y debe ser superada para establecer *una nueva cultura* que responda a *una nueva época*.

Más que un proyecto, Mondín señala los grandes pilares en que debe descansar y sobre los cuales debe erigirse una *nueva cultura epocal*, es decir, que valga no sólo para Occidente sino para todo el género humano, desde que la crisis actual es general.

He aquí los puntos fundamentales para una nueva cultura, según nuestro autor. En primer lugar, la *religiosidad*. Sin religión, sin fin trascendente divino del hombre, toda la cultura resulta privada de su mismo fundamento. Sin bien esta *religiosidad*, en una sociedad pluralista, puede estar ofrecida por diversas religiones, sin embargo la verdad es que ninguna como el Cristianismo —precisamente por ser la única religión íntegramente verdadera— está dotada para fundamentar la verdadera cultura, cabalmente porque él, desde la verdad revelada, redescubre y pone de manifiesto la verdadera naturaleza del hombre y rescata en toda su fuerza el orden natural, obscurecido por el pecado.

Los pilares restantes en los que descansa la cultura, son los siguientes: la *persona humana*, reconquistada en su naturaleza espiritual, con su fin divino y consiguientes deberes y derechos; la *racionalidad*, en oposición a un irracionalismo confuso, y que deteriora la cultura; la *verdad* frente a todos los errores, que enmascarados con la verdad, la encubren y la prostituyen, privando a la cultura de este fundamento esencial; *libertad*, como instrumento de perfección moral o humana, y no como un absoluto, como pretende el liberalismo y el existencialismo; el *trabajo*, no como mercancía, como pretende el Marxismo y el Liberalismo, sino como actividad esencialmente humana, que procede y perfecciona a la persona humana como tal y la dignifica; la *justicia*, es decir, el que todos los sectores y miembros de la sociedad estén en posesión de sus derechos; el *amor y la solidaridad*, es decir, el verdadero amor de benevolencia —o “altruista”, que dice el autor— en oposición al amor de concupiscencia, que no es sino un egoísmo revestido de amor; la *paz*, tranquilidad del orden, fruto de la justicia y del amor; y la *mundialidad*, o extensión de la cultura a todo el universo humano.

Se trata de un profundo y prolijo tratado de filosofía de la cultura; y de una búsqueda crítica y sincera de los principios fundamentales para el logro de una superación de la crisis de la cultura actual para establecer una nueva cultura, bien cimentada y estructurada sobre los auténticos valores de la misma, y que correspondan a la situación actual de nuestra época.

El libro está fundado sobre la más sólida doctrina filosófica y teológica, bien asimilada y proyectada con rigor y precisión sobre la compleja realidad del tema; redactado con la lucidez y transparencia latina del “*ordo lucidus*”, que decía Horacio; y enriquecido con una vasta erudición de primera mano, tamizada y sometida siempre a una rigurosa crítica a la luz de la verdad, en busca siempre de soluciones bien cimentadas y claras. Hay en toda la obra una constante referencia a los textos de Su Santidad Juan Pablo II, quien se ha referido muchas veces y de diversas maneras al tema de la cultura en sí misma y en sus relaciones con la Fe y la Teología.

Esta magnífica obra, tan completa y orgánica, se enriquecería aún más, según nuestro parecer, si su autor, al señalar las causas de la cultura, se detuviera a precisar con más profundidad y claridad el *fieri* de la cultura en sus diversos sectores —del *hacer técnico y artístico, del obrar moral, jurídico económico y político y del contemplar científico filosófico y teológico*— y en su unidad jerárquica, fundada en la jerarquía de los valores respectivos.

El libro termina con un índice de autores y de materias. La obra está pulcramente impresa y presentada por Massimo, editorial de Milán.

BIBLIOGRAFIA

J. CRUZ CRUZ, *Hombre e historia en Vico*. Ed. Eunsa, Pamplona, 1982, 388 pp.

El renovado interés que el pensamiento de G. Vico ha despertado en los últimos años es un fenómeno filosófico de primera magnitud e indudable interés. No es aventurado situar en 1911 —año en que se publica la obra de B. Croce *La filosofía de Giambattista Vico*— el momento inicial en que el pensamiento del napolitano comienza a atraer, con fuerza inusitada, la atención de pensadores y círculos filosóficos. Desde entonces, la atracción del filósofo italiano ha crecido de manera sorprendente. Se han creado instituciones —como el *Centro Di Studi Vichiani* de Nápoles y el *Institute for Vico Study* de New York— orientadas básicamente a redescubrir al olvidado pensador de Nápoles. Junto a ello, algunos autores contemporáneos de considerable altura han visto en Vico el comienzo germinal de sus propias posiciones. Karl Otto Apel, por ejemplo, considera a Vico el fundador de la primera filosofía trascendental, y, por ello, toma su pensamiento como punto de partida para el estudio de la filosofía del lenguaje. De manera semejante, Gadamer y Habermas consideran, respectivamente, que en Vico se encuentra la primera hermenéutica de carácter no estrictamente racionalista y el auténtico sentido de la praxis. Si a esto añadimos que Vico ha sido interpretado como idealista —Croce, Gentile, Spaventa—, estructuralista —E. Leach—, marxista —Sorel, Badaloni—, positivista —Ardigó—, tomista —K. Löwith— y, finalmente, como pensador estrictamente católico —F. Amerio—, tendremos un cuadro bastante completo de las diferentes perspectivas desde las que se ha dirigido innegable atención al pensador napolitano.

No existe, sin embargo, correspondencia armónica entre este indudable interés que acabamos de indicar y los estudios que en lengua española se han dedicado a Vico. Si exceptuamos algunas traducciones de autores extranjeros —las de las obras de R. Peters y L. Gino principalmente—, un par de obras de no excesivo valor de autores españoles —las de G. Uscatescu y J. Ferrater Mora— y el importante volumen, que con el título de *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario*, publicó la Universidad de Buenos Aires en 1948, apenas existen otros trabajos de conjunto sobre el filósofo napolitano.

La obra de J. Cruz Cruz, *Hombre e historia en Vico*, viene a remediar este panorama desolador y a mediar en la selva de interpretaciones opuestas e, incluso, contradictorias, tratando de ofrecer una imagen cabal del autor napolitano, conseguida merced al firme propósito de “explicar a Vico con Vico” (p. 14).

Se trata de una obra rigurosa y bien articulada, que combina la altura especulativa y la agudeza argumentativa con la claridad expositiva. La estructura de la obra descansa sobre tres pilares básicos, cuyo carácter central los convierte en las piezas hermenéuticas decisivas. De ellos pende toda la armonía del edificio especulativo y, por ellos, resulta posible encontrar el hilo conductor que enhebra

y unifica los temas sólo aparentemente deshilvanados e inconexos. Los principios en cuestión son los siguientes:

a) La ley de la primacía ontológica de lo ideal-genético sobre lo fáctico (pp. 35-58).

b) El criterio genético de la verdad o axioma de convertibilidad del *verum* y el *factum* (pp. 58-89).

c) Principio de la precedencia de lo espontáneo sobre lo reflejo (pp. 135-173).

a) Dentro de la tradición platónica —y en neta oposición a la noción aristotélica de abstracción—, Vico asegura que la verdad, como idea eterna, no ha sido hecha por nosotros, sino que se halla en nuestra mente de manera innata. En el ámbito de la idea universal platónica, Vico distingue nítidamente dos orbes: el genérico y el genético. El plano genérico es aquel en que se mueven los lógicos, “aquello que se divide en la especie”. Las partes de este género son, pues, las especies, o, en términos viquianos, los “individuos”. El ámbito genético, en cambio, se refiere al género en su acepción vulgar —cuya expresión verbal sería “generar”—, y significa “la guisa o manera como algo se hace”. Las especies del género en esta segunda consideración serían las “apariencias” o manifestaciones de lo genético. Además, el ámbito genético coincide con la forma, entendida como “horma o matriz que genera la cosa” (p. 39). Existen dos tipos de formas: “las formantes y las formadas; y entre las formadas, otras dos clases: las formadas por el proceso genético de la forma formante y las formadas por el proceso extractivo que se queda con los caracteres comunes” (ibid.). A la forma formante la denomina Vico forma *metafísica*, y a la formada, forma *física*. Entre estos dos universos —el metafísico y el físico— la preeminencia corresponde al primero, pues se halla dotado de intencionalidad creativa por la que lo físico es puesto en acto, o, con otros términos, es llevado de la mera virtualidad a la existencia. Juan Cruz ha expresado este hiperrealismo genético viquiano, de honda raíz platónica, con palabras diáfanas: “Lo metafísico es así el reino de las formas formantes, dotado de una intencionalidad creativa. ‘Las formas metafísicas son las guisas por las que cada cosa particular llega a su ser actual’. El ámbito físico es el de la forma formada, el de la apariencia o el simulacro” (p. 45). Los calificativos con que Vico describe a lo metafísico están impregnados, una vez más, de un profundo aroma platónico. Es lo sustancial, la esencia (pp. 50-52), quietud superactual (pp. 52-54), plenitud iluminante (pp. 55-56), y, por último, posee un carácter inefable e indefinible (pp. 56-58).

b) Apoyándose en una argumentación oriunda de Malebranche, Vico no concede al *cogito* cartesiano más evidencia que la propia del hecho psicológico. Frente a semejante evidencia meramente fáctica, el pensador napolitano contrapone otra genética, pues estima que conocer “no es simplemente constatar, sino explicar” (p. 63). Pero como la explicación de algo exige inevitablemente remontarse a las causas, el criterio viquiano de verdad debe buscarse en la producción del proceso causal. “Conocer —dice J. Cruz Cruz— es captar lo que se hace. O de otra manera: el proceso de conocer se convierte con el proceso productor del objeto. En el acto de creación, producción o construcción del objeto se tiene el criterio explicativo de verdad, pues en él se equivalen el conocer y el hacer. La

verdad críticamente fundada se da en la génesis de lo hecho por la mente. *Veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse*" (p. 63). Para no caer en cómodas interpretaciones idealistas —que han encontrado en este principio gnoseológico uno de sus más firmes apoyos— J. Cruz Cruz aclara que la mente no es, en rigor, la "causa formal del proceso existencial, sino causa eficiente de la estructura ideal construida" (ibid.). El axioma *verum-factum* expresa sólo una recreación mental. Ello resulta claro si se tiene en cuenta, por un lado, que Vico llama razón a "la conformidad de la mente al orden de las cosas" (p. 65), y, por otro, si atendemos a la propia definición viquiana de verdad: *mentis cum rerum ordine conformatio*. "La productividad de la mente humana —concluye J. Cruz Cruz— es, pues, relativa a la teoría innatista desde la cual se interpreta" (p. 89).

c) La mente humana posee, a juicio de Vico, tres facultades: sentidos imaginación y razón. La "infancia de la humanidad" alcanzó solamente un saber espontáneo, logrado gracias al concurso de las facultades prerreflexivas, a saber, sentidos a la razón. Sin embargo, este tránsito no hay que interpretarlo como la razón, consiguió la humanidad un saber propiamente reflejo. De modo que el hombre ha seguido un proceso de desarrollo caracterizado por el paso de los sentidos a la razón. Sin embargo, este tránsito no hay que interpretarlo como una especie de movimiento de lo no-humano a lo humano. "Tanto en la fase de espontaneidad, como en la de reflexión —afirma J. Cruz Cruz—, la mente humana está trascendentalmente abierta a la verdad y se define por esta apertura; ahora bien, en la fase de espontaneidad hay un predominio de los sentidos y la imaginación sobre la razón; en la fase de reflexión, tiene primacía la razón abstractiva, con cierto detrimento de la inmediatez vivencial" (p. 136). Creemos que J. Cruz Cruz acierta una vez más al interpretar de este modo a Vico, pues, según el napolitano, todas las facultades de la mente proceden de una fuente unitaria, centro de toda la vida cognoscitiva, gracias a la cual el hombre queda abierto a la totalidad del ser: el espíritu. Así pues, aun siendo la mente, "en cada momento de su desarrollo, sentidos imaginación y razón" (p. 136), las facultades inferiores empiezan a ejercerse antes que las superiores. La primacía, pues, de las facultades inferiores sobre las superiores es meramente cronológica, no ontológica. "O sea —aclara J. Cruz Cruz—, ontológicamente o en cuanto a la naturaleza, las facultades superiores son primeras respecto de las inferiores: aquéllas dan el sentido de éstas; temporalmente o en cuanto al ejercicio, las inferiores tienen carácter instrumental, sirviendo de base a la aparición de las primeras" (pp. 138-139).

Si pasamos a aplicar, de manera conjunta o aisladamente, estas claves hermenéuticas a los distintos temas de los que J. Cruz Cruz se ocupa en su obra, tendremos ocasión de comprobar cómo quedan por ellas definitivamente explicados. Esta armoniosa correspondencia confiere a la obra que reseñamos una solidez argumentativa enormemente rigurosa y una coherencia y armonía constructiva sorprendentes.

La jerarquía que Vico establece entre los distintos saberes, atendiendo al grado de exactitud de cada uno de ellos, queda explicada por el principio de hiperrealismo genético y por el axioma de la convertibilidad del *verum-factum*. "La clave que nos va a permitir descubrir el carácter más o menos científico de cada disciplina —señala J. Cruz Cruz— será la actuación más o menos perfecta del principio gnoseológico del *verum-factum*" (p. 91. Nota). De los tres orbes de

objetos —el geométrico, el físico y el cultural— que se abren a la reflexión humana, el primero es exacto, porque “el espíritu humano es plenamente configurador y constructivo en las matemáticas” (p. 92); el segundo, en cambio, no, pues el hombre, al no hacer las cosas físicas, tampoco puede conocerlas con adecuación genética; finalmente, el tercer ámbito, el propiamente histórico, goza de un estatuto científico superior al de los otros dos. La Historia puede exhibir este privilegiado estatuto, en primer lugar, porque los productos históricos están hechos por la actividad creadora del hombre, y, en segundo, porque según el hiperrealismo genético viquiano, cabe distinguir entre artes exactas y artes conjeturales, “según que internamente dispongan o no de los elementos, los prototipos o, las formas de las cosas sometidas a sus operaciones” (p. 105). La Historia se encuentra entre las que poseen tales prototipos y, por ello, goza del más elevado grado de exactitud.

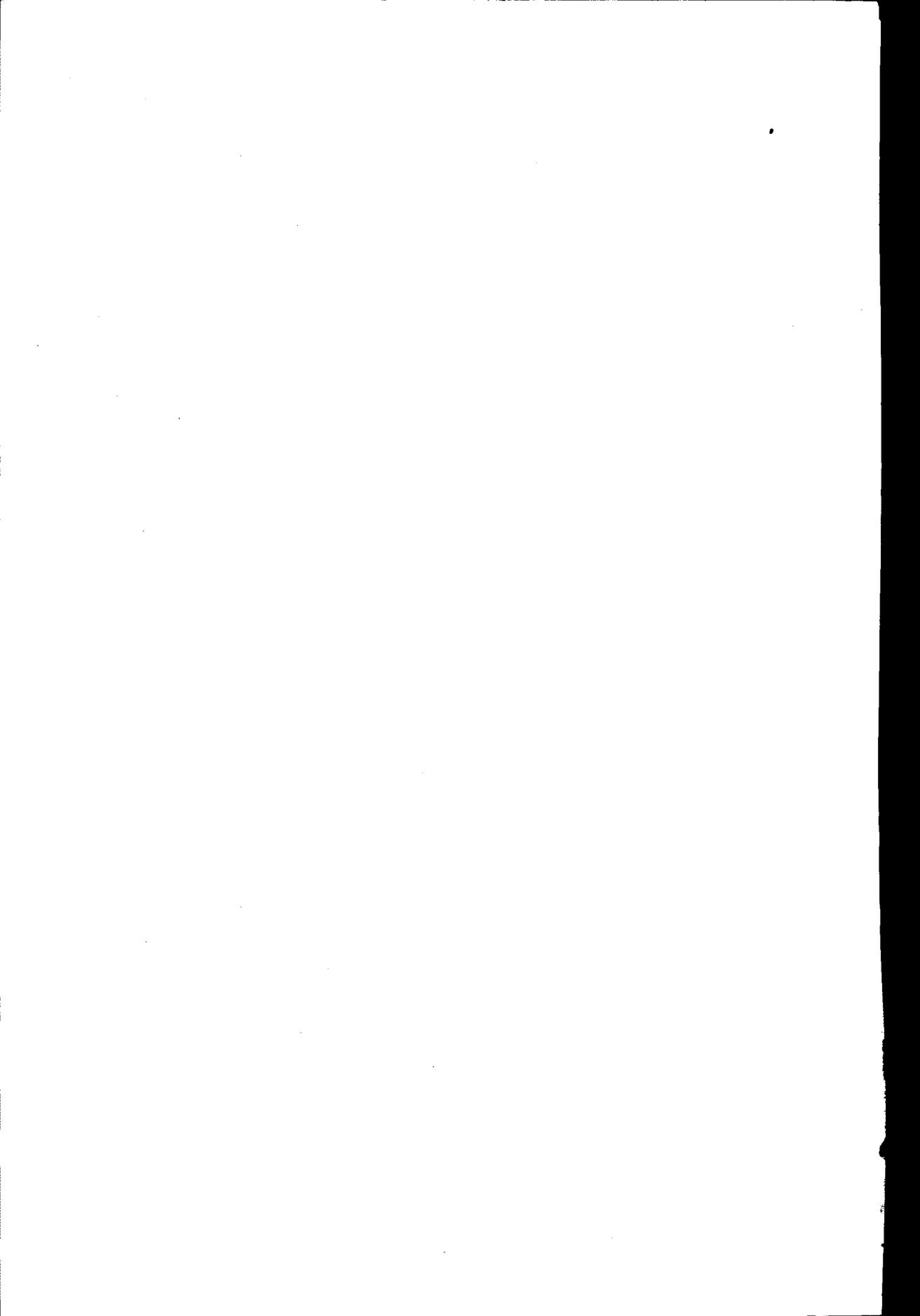
El principio de la precedencia de lo espontáneo sobre lo reflejo explica la poesía como primera sabiduría del hombre. El saber poético se inspira en los “universales fantásticos”, que, a su vez, se corresponden con el predominio de la espontaneidad y la imaginación. Frente al saber reflejo, pues, que se relaciona con el predominio de la razón, el poético goza de una anterioridad cronológica que lo convierte en la primera forma de sabiduría humana. El principio en cuestión ayuda a entender, igualmente, la primacía que en el despliegue del pensamiento tiene la Tópica sobre la Crítica, pues “Vico otorga la primacía natural a la Tópica creadora y prerreflexiva sobre el juicio lógico del discurso” (p. 180). La prioridad que, de modo semejante, Vico confiere a la síntesis con respecto al análisis queda explicada, en primer lugar, por las mismas razones aducidas para los casos de la poesía y la Tópica, pero, en segundo, por el criterio de la convertibilidad de lo verdadero con lo hecho, pues “todo lo que puede ser conocido tiene que ser puesto bajo la ley genética de la convertibilidad y, por tanto, de la producción sintética, porque en el análisis la descomposición no es productiva, no es un hacer estricto” (p. 185). Análogas razones, en fin, se convierten en las claves hermenéuticas decisivas que permiten explicar la precedencia genética del mito sobre la razón (pp. 195-222) y la prioridad expresiva del lenguaje silente sobre el propiamente articulado y sonoro (pp. 223-251).

Termina J. Cruz Cruz su obra con una serie de estudios, llenos de penetración y hondura, destinados a poner en claro otros tantos capítulos del pensamiento viquiano. El primero de ellos se ocupa de la prudencia y la retórica. La primera es entendida, siguiendo la tradición aristotélica, como “saber reflejo por el que la mente accede no propiamente al reino puro y necesario de las estructuras ideales o intemporales, sino al campo contingente de lo móvil y perecedero” (p. 235). Por su parte, la retórica queda definida como actividad “referida al plano de los caminos y medios que la comunidad debe seguir para lograr la verdad de lo justo” (p. 263). El segundo aspira a deslindar nítidamente las nociones de verdad y utilidad, y, sobre todo, a lograr una exégesis acabada del sentido común y sus contenidos propios. El sentido común viene a ser una peculiar “facultad subjetiva o *inteligencia natural* que adquiere conocimiento espontáneo de significaciones objetivas de validez permanente, especialmente concernientes a la ley moral y a la conexión con lo absoluto” (p. 227). Es, en suma, “la unidad de la conciencia humana en sus contenidos básicos” (*ibid.*). Los contenidos propios de esta decisiva facultad son la religión (pp. 281-285), los matrimonios (pp. 285-288) y los enterramientos (pp. 288-290). Los últimos capítu-

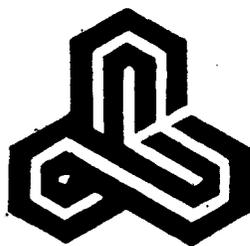
los, finalmente, se ocupan de la libertad y la Providencia y de la marcha sociopolítica de la libertad respectivamente.

Como podrá apreciarse, la obra de J. Cruz Cruz es exhaustiva, pues indaga la totalidad del pensamiento viquiano y lo agota, sin marginar temas, sólo aparentemente secundarios, pero que en el conjunto de la obra del autor tienen una precisa significación, que resulta imprescindible poner en claro para la cabal comprensión del conjunto. Por eso, nos parece que no nos excedemos si decimos que nos encontramos ante una obra completa y definitiva, que, sin perjuicio de las necesarias aportaciones que la investigación vaya proporcionando, ofrecerá una ayuda inestimable al estudioso que quiera acercarse al rico mundo del pensador napolitano.

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS



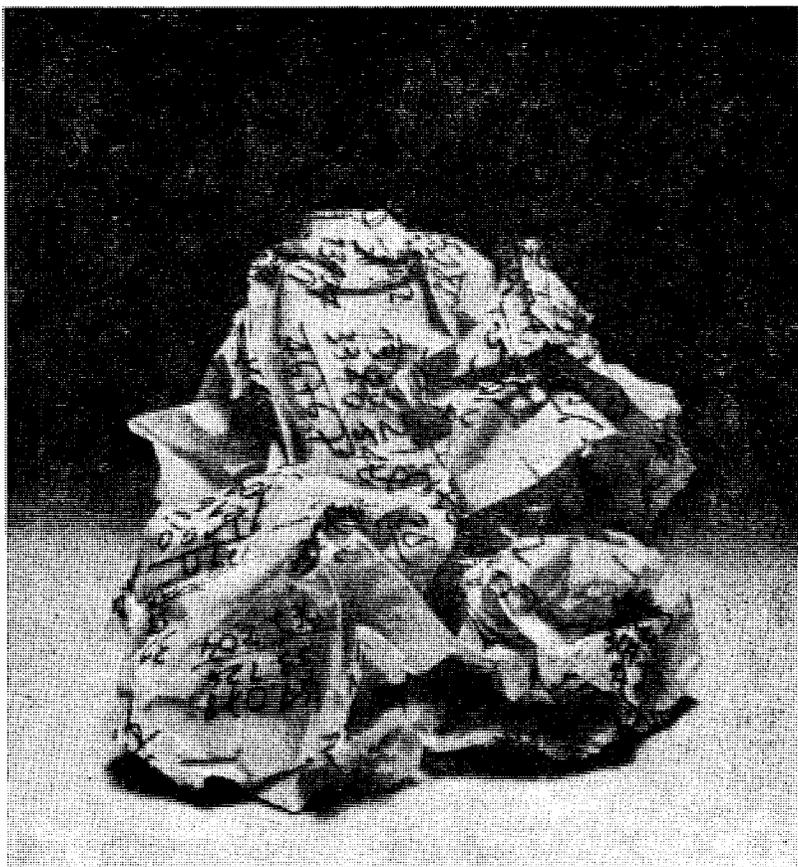
**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresaria que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

 **Bagó**
Investigación y Tecnología Argentina



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S. C. A.

ARQUITECTOS

A R E N A L E S 1 1 3 2
CAPITAL

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 1364

CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

Hipotecarios • Comercial •
Industria • Exterior • Agro •
Inversión y Leasing

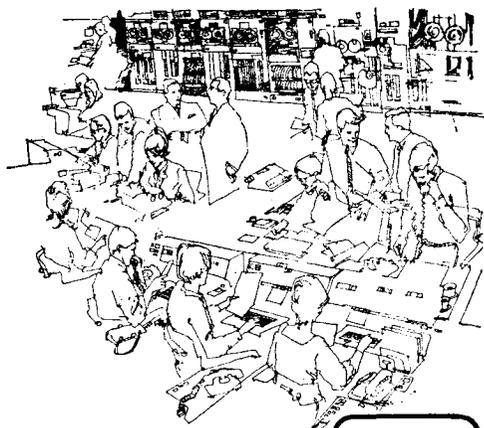


**BANCO DE LA
PROVINCIA DE
BUENOS AIRES**
La seguridad total.

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5.10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



LA OXIGENA

LA OXIGENA

S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION