
HUMBERTO GIANNINI

Profesor de la Universidad de Chile

Metafísica del lenguaje

Este trabajo intenta estructurar una inquietud metafísica alrededor de un tema central: el lenguaje.

Pienso que este tipo de investigación puede constituir una aclaración no del todo desdeñable a un aspecto de la metafísica bastante desatendido por los mismos metafísicos. Y este descuido explica, en parte, la enorme brecha que han abierto en el pensamiento moderno y contemporáneo naturalismo y positivismo lógico, respectivamente.

El problema que anima las primeras páginas (cap. I), es el siguiente: presentar en orden sucesivo el problema del valor de verdad del lenguaje, en visión "sincrónica" y "diacrónica". En el primer tipo de análisis pretendo ubicarme en un terreno donde el lenguaje no es todavía "teoría del lenguaje". Para el logro de esta finalidad encontré irremplazable apoyo y perspectiva en la analítica existencial de Heidegger. Pues bien, el empleo de la terminología heideggeriana, ya precisada, más aún, vivificada por toda una poderosísima corriente del pensamiento actual, es, en el capítulo que señalo, ocasional y limitada exclusivamente al análisis del lenguaje en función conversacional.

El capítulo III, titulado "Lenguaje y Verdad" encierra la postulación medular de la tesis y es punto de articulación de los más variados problemas (Teoría del conocimiento, Estética, etc.). Puedo asegurar que aquí los saltos de enfoque son más bien aparentes, siempre que tengamos a la vista el cons-

tante repliegue defensivo que intento realizar alrededor de la teoría de la verdad concebida como adecuación.

En general, la tesis no puede ser presentada sino como un proyecto que, más articulado en el futuro, tendería a establecer lo siguiente:

1.—A través del lenguaje el ser humano hácese íntimo su mundo, en la medida en que este mundo no se le trastorna como problema. Así, hay un plano en que el lenguaje asume la responsabilidad de interpretar "semántica" y "formalmente" todo lo concebible, con claridad y adecuación relativas. Es el plano del sentido común (entiendo por "sentido común" algo similar a "sentidos que la experiencia humana va depositando en el lenguaje"). La fidelidad e intimidades que el hombre mantiene con su lengua natal coincide con la posibilidad misma de vivir en los límites de lo "verificable", de lo que posee sentido.

2.—El espíritu tiene hábito e inclinación hacia el sentido común, aunque la existencia de este último sea en sí un misterio, como lo es el instinto. La aventura racional del hombre consiste en ir siempre y permanentemente hacia las profundidades del ser, en apuntar hacia lo irracional. El sentido común es su defensa, pero, también, punto de partida a la aventura.

Sólo en esa actitud infrecuente, minoritaria, como lo es todo arriesgar, verdad y belleza, en cuanto expresión, en cuanto descu-

brimiento de un misterio, tienden a identificarse. Esta identificación parcial, de belleza y verdad, puede considerarse, hasta cierto grado, platonizante. Y la objeción más inmediata que bien pudiera hacerse se apoya en una experiencia vivida por casi todos los hombres. El mismo Platón y el arte de Bizancio, para citar dos ejemplos, nos ofrecen muestra de ella: es la experiencia de que el mal, lo demoníaco, lo falso suelen esconderse en las más bellas formas.

¿Es que supo siempre Platón, poeta de su filosofar, creador de la concepción más bella y profunda, siempre aquilatar el valor revelador de la poesía? ¿O el profundo significado que tuvo y tendrá siempre para los hombres la antropologización de los dioses? (1). Pero a tal extremo en ese sentimiento se enraiza la posibilidad religiosa que no se hubiese afirmado el cristianismo como religión universal si no proclama la humanización de Dios como oscura condición de la deificación del hombre.

Ahondando aquella experiencia común de la que hemos hablado hace poco, nos percatamos de que la belleza puede, sí, volverse instrumento de lo demoníaco, mas sin que por ello pierda su verdad. La esencia del luciferismo sería tentar con la verdad, escondiendo cada vez otra verdad que condiciona la primera: la esencia de lo demoníaco es el silencio.

La identificación entre verdad y belleza es, pues, una de las afirmaciones centrales de este trabajo. Y no podría ser defendida si previamente no se supone y postula la realidad lingüístico-ontológica del sentido común.

3.—En ambos casos (nivel vital y nivel superior) la verdad se presenta como adecua-

ción. Lo es para el sentido común, en primer lugar y siempre. Y, “el nivel superior” del conocimiento (y de la vida toda) no es otra cosa que el acto de asumir y profundizar el sentido común tanto y en tal tensión que a veces parecen venir uno contra el otro.

4.—Se discute en este ensayo la tesis que postula una adecuación del pensamiento a la cosa. El “pensamiento” debe ser “puesto” como pensamiento, es decir, como proposición; en la palabra y por ella se despliega y temporaliza y se reconoce, extrañándose. Hablando, la interioridad, recogida en un centro significativo intemporal, se descongiona en el tiempo; escuchando, la palabra desata sus sentidos y hasta su mismo ser físico queda transfigurado y ajeno al tiempo. El “pensamiento” es puro impulso objetivante, inasible en su interioridad, pero actualizado, mundanizado por la palabra. El lenguaje es lenguaje del ser y del espíritu, existencia objetiva y subjetiva, creación y descubrimiento a la vez.

5.—La lógica ha elegido el destierro. Su esencial pretensión es enemiga del lenguaje. Por otra parte “la formalidad” de la lógica no es en el fondo otra cosa que una especie de semántica universal. Disimulada en la “forma” lingüística viven ritmo, flexión y trabazón de las cosas del mundo.

I

Los objetos físicos (los bienes), pueden “comunizarse”; será siempre posible la extensión de su usufructo, uso o simple contemplación a seres que no gozaban todavía de tales derechos. El problema de la verdad empieza, en cambio, con la pregunta por la esencia de la “comunicación”; el problema de la verdad empieza con el problema de la comunicación, porque la verdad se “comuniza” al comunicarse “en” algo al parecer heterogéneo a ella: la palabra. La comunicación, que puede ser perfectamente un soliloquio, es una especie de comunión de la conciencia con “su objeto” a través de la palabra.

(1) Únicamente al subsistir la lucha entre el ser y la apariencia, los griegos combatieron por el ser del ente, llevando al ente a la constancia y al estado de desocultamiento: los dioses y el Estado, el templo y la tragedia, los juegos y la filosofía. Pero hicieron todo esto en medio de la apariencia, rodeados por ella; pero también la tomaban en serio, pues conocían su poder. Sólo en la sofística y en Platón la apariencia fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. M. Heidegger. *Introducción a la Metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires.

La "verdad desnuda" es, pues, una metáfora que ceta uno de los más grandes misterios de la vida espiritual del hombre.

El lenguaje, antes de ser un dato que se entregue pacíficamente a la visión contemplante, antes de ser una técnica al servicio de las ciencias (2), es uso. El verbo lleva y trae el mundo a sus espaldas, lo coloca, lo ilumina; reduce sus formas infinitas a su propio estilo, a su inviolable movimiento. Asimismo, el espíritu se palpa a sí con las yemas sensibilizadas del lenguaje. Pero esta sensibilidad surge sólo en el contacto. Con "uso" entendemos aquel espontáneo impulso del lenguaje: ganar la intimidad del mundo... Esta intimidad es, en primer lugar, independiente de o ajena a una "aprehensión" de tipo teórico. La *adaequatio* funciona en una dirección "ambiental" que va "de la mano al instrumento y del instrumento a la obra"; *adaequatio* trazada desde cierta perspectiva ópticamente anterior al conocimiento teórico de objetos. Esto lo ha mostrado Heidegger en los primeros capítulos de *Ser y Tiempo*.

Dentro y junto al complejo de objetos ganados en el uso diario, transparente en el sentido de contar con él (como cuento, por ejemplo, con la calle que me lleva al lugar de mis labores) debemos incluir el lenguaje. No creemos muy necesario justificar más esta primera característica. La mayor parte de nuestro cotidiano trato con los demás, no tiene como finalidad el lenguaje; simplemente lo supone. Lo que deseamos describir es esta relación de intimidad que el ser humano en el habitual decurso de su existencia mantiene con el lenguaje.

Que la palabra se transparente como "medio" nos conduce a detener el análisis en la estructura del medio en cuanto tal. Heidegger ha puesto en evidencia ciertas modalidades "perceptivas" dentro de la visión am-

biental: la existencia diaria del hombre se caracteriza por un insistente olvido de sí mismo. Vivimos en el mundo, dispersos, disueltos en la opinión, entregados a la tarea de hacer rendir el día (3). En la tarea cotidiana debemos contar con otros hombres, hacer uso de objetos públicos y personales, cuidar de nuestro contorno, prevenir, postergar decisiones, etc.

Cumplido el esfuerzo, surgen, anticipándose, las perspectivas del mañana inmediato, los mecanismos que debemos mover para lograr esto o aquello. Y, allí donde la estructura del reenvío amenaza ruptura, donde el tiempo empieza a insinuarse como una existencia enemiga, buscamos la compañía, la charla y todas las modalidades en que el tiempo corre sin compromiso: "pasa", "se mata"; todas fórmulas de pequeñas trampas, recursos para vencer su odiosa tenacidad. El olvido de sí mismo adquiere así la fisonomía de una terca desviación de la mirada; de un trajín que se alimenta de impulsos medidos y de postergaciones. Un pequeño rey Midas, el hombre, al que todo encuentro se le vuelve señal, existencia degradada. Dentro de esta modalidad de vida, el lenguaje no es un problema sino aquello con lo que siempre contamos.

"El mundo" no es en absoluto la fuente dadora de una inteligencia intersubjetiva sino mi sistema de relaciones y medios con los que diariamente me cito: hombres, instituciones que abren o cierran el paso a mi proyección al futuro o que, simplemente, están allí, en una presencia semipercebida; objetos que surgen y desaparecen en una relación de ser éstos simples trámites junto a otros para tal o cual propósito, propósito que a su vez se pierde en un no muy lejano horizonte de perspectiva ambiental. Por último, pocos son los seres que mantengo en la

(2) Se suele decir hoy en obras de carácter epistemológico que la ciencia es un lenguaje bien construido. Más aún: que las expresiones forman parte constituyente de los hechos.

(3) La multiplicidad de las formas pasajeras arrancó al hombre caído de su unidad con Dios: multiplicó sus inclinaciones en una mutable variedad: de ella tuvo una penosa abundancia y, si así podemos decir, una necesaria penuria. Mientras, él sigue corriendo en busca de esto o aquello y nada permanece en su posesión. (San Agustín, *De vera Religione*, XXI).

línea de mi destino y, si están cerca, su misma presencia me los va ocultando y descomponiendo, a tal punto se me vuelven inconsistentes y fantasmales.

Dentro de este horizonte, del instrumento me sirvo y, sirviéndome, lo "conozco". Esta modalidad cognoscitiva me cierra el acceso al interior de las cosas, tanto que en la intimidad misma del uso el objeto se me transparente, pierde para mí ponderabilidad y consistencia.

Esta suerte de ingratitud metafísica va, ciega, al encuentro de peligros "no previstos", de alguna contingencia que desde un perdido horizonte empieza a trabajar contra nuestros cálculos: salta sobre ellos y los destruye, afinados, como estaban, sobre la docilidad de los objetos o la persistencia de la conducta ajena. La cómica situación del oficinista que, teniendo montado el lápiz sobre la oreja, lo busca impaciente por todos lados, corresponde un poco a la manera con que habitualmente nos mantenemos en intimidad con personas y cosas.

Pero veamos ahora cuál es la estructura del instrumento. Tomemos como punto de partida la estructura lingüística misma, pues en ésta ya se dibuja mucho de su ser. La estructura lingüística exhibe "formalmente" elementos que harán posible una comprensión de las diversas modalidades del uso.

Una proposición que exhiba lo que andamos buscando podría ser la siguiente: "ese objeto sirve para..." Los términos relevantes son aquí "sirve para" y un infinitivo verbal que determinará con precisión una perspectiva angular de servicio. Por ejemplo, "las tijeras sirven para cortar". Veamos: el infinitivo, en este caso, abierto, establece un tránsito (en la modalidad "cortar") a objetividades posibles. La transitividad del verbo revela, pues, la pluralidad de especies objetivas potencialmente adecuadas a la conexión instrumental. La forma intransitiva sanciona, en cambio, cierto uso preferencial del utensilio. "Los zapatos sirven para caminar", por ejemplo (ángulo cero). Estas modalida-

des lingüísticas tienen su contrapartida en la visión ambiental. El instrumento cuyo empleo se agota en una sola relación tiende a transparentarse, a desaparecer en y por el empleo mismo; el instrumentable por el contrario exige una intensidad de atención y se enriquece justamente por el hecho de estar abierto siempre a nuevas integraciones.

La inteligencia ha sido a veces definida como la capacidad de adaptación al "medio". En esto hay algo de verdad. Y esta capacidad sería diferente a la de los animales —ya perfectamente adaptados— por el hecho de que el hombre recompone las estructuras de servicio, descubre nuevos acoplamientos, traslada las funciones con relativa presteza. En la percepción humana va implícita casi siempre "la destinación" del ente percibido. Ahora bien, la esencia, el qué cosa del instrumento es idéntico a su para qué, a su función. En ésta el hombre que manipula algo fatalmente lo pierde de vista; sólo lo recupera a través de alguna forma de extrañamiento. Mi percepción de "utensilio" no desaparece con la defeción del objeto servicial; me remitirá, acaso, a otros instrumentos auxiliares o, simplemente, lo reacondicionará en otra disposición y para otros fines. Ni el definitivo abandono despoja totalmente al instrumento de una orgullosa pretensión imposible.

Se suele insistir sobre este "hecho": la verdad reside en el pensamiento; luego se exterioriza en palabras. La comprensión de la verdad comunicada debería, entonces, suponer un esfuerzo en el sentido inverso: una interiorización por la que la palabra se disuelva completamente en el espíritu, como un andamiaje inútil ya. Así, también el lenguaje, en la vida cotidiana, vive en la forma de la transparencia (instrumentalidad): dirección objetivante, palabra directriz, ente sacado a luz. El lenguaje natural asegura al menos una perspectiva en que el Ser queda iluminado. El hombre medio se le rinde a través del "uso" de la palabra que creó tal perspectiva. La transparencia consiste en no

ser el hombre medio iluminante, en no abrir más aún el ángulo de verdad dado por el sentido común.

Pero la transparencia en el uso del lenguaje alberga la posibilidad de una defecación. Decimos entonces que la palabra no "traduce" nuestro pensamiento, que lo deja en el camino y que nos trae a luz sólo su sombra. Descubrimos el absurdo, venimos a parar al sin sentido. Nos volvemos ahora contra el lenguaje, lo enfrentamos en actitud de sorpresa, con intención de orden y dominio. ¿Y qué encontramos? ¿Acaso una simple convención humana, un instrumentable que puede ser perfeccionado como los instrumentos del mundo? A través de un esfuerzo comprensivo, que dura siglos, el lenguaje devuelve siempre y en estado original todo el misterio del mundo.

Los griegos en los tiempos de Sócrates, ya tomaron plena conciencia del arcano poder de la palabra: desde ese momento la filosofía había perdido su prístina inocencia.

APUNTES HISTÓRICOS

Tres grandes disciplinas surgieron en el período clásico griego en torno al lenguaje: la gramática, la lógica, la retórica. Las dos primeras han crecido prodigiosamente en nuestros tiempos, gracias a nuevas perspectivas y nuevos métodos de investigación. Estos factores acentúan cada vez más el carácter formalístico de las disciplinas nombradas. La retórica, incapaz de rendir frutos en este terreno, ha sido casi completamente olvidada.

La lógica moderna en su más destacada tendencia actual prefiere exhibirse como un lenguaje (el lenguaje de "las ciencias"), como un sistema de expresiones que reemplaza la función del lenguaje natural —denotación— sin caer en sus "vicios, ambigüedades y supuestos". Lo importante es que esta nueva lógica es una especie de gramática "convenida".

Por otra parte, la gramática, entendida antes como ordenación lógica, racional del

lenguaje (4), ha estado por volverse hoy, luego de un prolongado letargo empírico, en una especie de operatoria lógica (escuela de Hjelmslev) (5).

La atención de los primeros filósofos estaba dirigida al mundo, no al lenguaje. Un mundo poblado de dioses es, por cierto, un mundo expresivo, en cuanto se manifiesta en él una "Razón" Cósmica.

Pero lo racional, ontológicamente entendido, no significa otra cosa que adecuación y límite de las partes en el todo. Lo que se *manifiesta* en el imperio del logos es este sometimiento a una ley de medida y de comunidad ontológica fundamentales. Y es, por tanto, la fe en la subsistencia de esta comunidad cósmica la que imposibilita descubrir al pensador la originalidad absoluta de su acto. Es él, en efecto, el único ente que se pregunta, como diría Heidegger, por el ser de los entes, el único que se juega su ser en tal pregunta. La vida ciudadana, con todas las trampas verbales que pone en juego, crearía más tarde las condiciones para quebrantar esa fe a la que nos hemos referido. Escepticismo: todo es extraño a todo. "Nada es; de ser, no podría conocerse; conocido, no podría comunicarse". En este momento empieza el juicio contra el lenguaje natural.

EL NOMINALISMO

Escribe el insigne filólogo italiano A. Pagliaro: "Aquello en lo cual se detuvo la atención de Heráclito es la estructura formal de la proposición, a la que reconoció una correspondencia ontológica. Es el proceso pendular que se verifica entre los elementos de

(4) Basta recordar la *Gramática Especulativa* de Erfurt, las investigaciones de Campanella, Bacon, etc.

(5) Esta "operatoria" está ciertamente emparentada con una visión racionalista. "Se trata, es cierto, de un racionalismo diverso al de los siglos XIII o XVIII. A este respecto es notable la influencia de Husserl en el actual movimiento de los gramáticos de Oslo": Es necesario crear una gramática filosófica que estudie lo racional dentro del idioma, lo *a priori* de éste haciendo ver que el lenguaje tiene fundamentos no sólo fisiológicos, psicológicos, histórico-culturales, sino también apriorísticos que codeterminan todo idioma existente o posible", Husserl, *Investigaciones Lógicas*. Cap.: La idea de la Gramática lógico-pura.

la proposición el que le dio la clave de todo el devenir del mundo. Heráclito descubre en las representaciones verbales, como proceso de síntesis de diversos elementos, el mismo principio operante en la realidad, esto es, la realidad como movimiento. El pensamiento hablado (del hombre) es el momento subjetivo del *panta rei*, en el que está comprometida la existencia del mundo" (6).

¿Qué pudo significar para Heráclito "pendular movimiento de las proposiciones"? Quien puso atento su oído al lenguaje de la tensión cósmica a fin de dar a sus palabras el ritmo obediente que los hombres no saben descubrir, ese era el poeta filósofo. Y, aunque ir hacia adentro en el lenguaje cósmico es también sacarlo desde sí, en la palabra, el poeta no necesita de la gramática.

Surge la "filosofía crítica" en una etapa en que se hace conciencia del fracaso del logos expresado, cuando la multitud de opiniones sobre el mundo aguza el espíritu censor y llama a una especie de recuento de las fuerzas que el hombre posee para lanzarse en la aventura del conocimiento.

Mucho más plausible parece, pues, la opinión de Calogero, según la cual todo el pensamiento presocrático estaría afectado por una indistinción radical entre realidad, palabra y verdad (triunidad del pensamiento arcaico) (7).

Lo que a nosotros interesa, por su inmediata conexión con los problemas del lenguaje, es la teoría del flujo universal. Es este el punto de arranque de todo el nominalismo griego, nominalismo en que entroncan algunas direcciones del pensamiento contemporáneo. La tesis nominalista medieval está ligada a una intuición metafísica bastante

diversa a la del devenir universal. Sin embargo las conclusiones de una y otra posición han confluído en el nominalismo contemporáneo y han renovado en forma exacerbada el problema del lenguaje en el conocimiento.

Crátilo, tal como nos lo muestra Aristóteles, saca las conclusiones implícitas en la tesis de su maestro Heráclito. Así queda instaurado el nominalismo. Nombrar es estatuir la permanencia en el intelecto, y de alguna manera viene afirmada por medio de ese acto la suposición de que tal permanencia fijada en el nombre conquista a las cosas en su esencia. La comunicación es posible porque nos asiste la certeza de que, mientras estamos nombrando los objetos de nuestra intención significativa, y, en los intervalos en que los nombramos, éstos de alguna manera permanecen fieles a sí mismos.

Pero, si no existe substancia alguna, ni cosmos en la que pueda existir, si todo instante es intraducible a otro, si nada se sostiene a sí mismo ni queda para referir el destino de las cosas, entonces, el acto humano de nombrar es tan absurdo como la pretensión de poner señales sobre las mismas aguas de un río de veloz corriente. Cuando yo me nombro estoy notando algo que ya no está al alcance de ese efímero fenómeno nombrador.

A esta posición extrema la llamaríamos "cratilismo".

El nominalismo, tal como lo entendió la Edad Media, rechaza simplemente la realidad de los universales mentados por los nombres comunes. Nada real corresponde al sustantivo "belleza", como tampoco a "hombre" o "animal". Sólo el individuo existe, toda la conceptualización es obra humana sin fundamento *in re* y, en definitiva, meras *flatus vocis*.

La función del universal dentro de la tradición platónico-aristotélica es la de salvar la inteligibilidad del mundo y, por ende, la posibilidad de las ciencias. Todo individuo posee una comunidad esencial con los otros individuos, de alguna manera recibe la inte-

(6) A. Pagliaro, *Logica e Grammatica*, en rev. Ricerche Linguistiche, N.º 1, I, 1950. (Pagliaro se refiere especialmente a la sentencia B1, de Heráclito).

(7) "Al motivo de la realidad verdad contemplada, obediente al ideal de la determinación, se acompaña el motivo de la realidad hablada, obediente al ideal de coherencia expresiva que se irá especificando más tarde como ideal de no contradicción. Ejemplo típico de esta triunidad en los términos es el concepto de "logos", Calogero, *Origini della Logica*". Univ. de Turín.

ligibilidad del *eidos* o de la forma (participación).

El problema constantemente propuesto por la metafísica aristotélica es el drama de la generación y corrupción de los entes: "Pero, dado que existan Ideas, no por eso se generarán las cosas que existen en ellas, si no las mueve algo para que lleguen a ser tales" (8).

No es este el centro de interés de la especulación teológico-filosófica medieval. Aristóteles, asimilado recién en el siglo XII, "trac las ideas del cielo a la tierra"; el nominalismo medieval las devuelve al cielo, puesto que en el individuo no hay sitio para una natura, en alguna medida, universal. Tanto Occam como Santo Tomás coinciden en atribuir a la divinidad la posesión de las Ideas arquetipos. Se trata ahora, sin embargo, de establecer cuál es la esencia de la participación de los entes creados, de qué manera el ente singular se conforma al plan divino.

El drama de Abelardo se juega siempre entre la definición aristotélica del universal —*quod de pluribus natum est aptum praedicari*— y la intuición de la individualidad radical de todas las cosas. Por otra parte, tanto Abelardo como Occam se niegan a ver en el principio de individualización una especie de decaimiento del espíritu a la materia, a la accidentalidad. Todo hombre es individuo de "una sola pieza", y la conveniencia que se establece entre hombre y hombre no reside en absoluto en una tercera substancia que sea común a los otros dos. Pero no ser una tercera cosa no significa no ser nada, puesto que justamente por poseer cierta conveniencia real las cosas asumen en los términos una universalidad que no poseen. Y, ¿en qué consiste esta conveniencia? "En un plan de Creación. "Género" y "especie" no son artificiales, obras del hombre, sino naturales, obras de Dios. Dios los ha creado, El sólo conoce los géneros y las especies an-

tes aun de que se realicen; el hombre no los creó, no los conoce" (9).

¿Qué es, pues, el universal?: *Nomen, sermo* (*vox*, para Roscelin) "*secundum placidum*". La significación, que es la propiedad esencial del término, implica una relación con la cosa que se establece por una intelección abstractiva. En el intelecto abstrayente la manera de conocer *no coincide en absoluto con la manera de existir*. Por eso el nombre, en cuanto producto del alma obtenido gracias a una función abstractiva, es útil al conocimiento, ya que es capaz de conducir a la intelección de la individualidad.

¿Qué podemos concluir de todo esto? Por una parte, la actitud anticostista de Heráclito, que abre la polémica del lenguaje, no sólo conduce posteriormente al escepticismo, al mutismo de Crátilo. Es más. El concepto de "individuo" se torna problemático y se tenderá a disolverlo en una serie esencialmente inestable de "puntos" de realidad. Sensación y proceso. El nominalismo medieval, en cambio, no sólo fructifica en el campo de la lógica y gramática. Sabemos ya que él contribuyó, y en gran medida, a abrir la vía maestra al método experimental, que nace antiaristotélico, occamista.

Pero volvamos al punto de partida: al nominalismo que resulta de la aceptación de la tesis heracliteana del flujo universal. ¿Qué es un individuo? ¿Quién es? ¿Qué es, por ejemplo, el filósofo Russell? "Russell es un ruido por el cual suelo englobar una serie de fenómenos espacio-temporales asociados (10).

El hecho de que el año 1920 tuviera la percepción A, que denominé con el ruido "Russell", no me autoriza para suponer que

(9) *Ingredientibus*, pág. 19, I, 15-16. Más adelante veremos que, principalmente, dos instituciones básicas dominan las diversas concepciones del conocimiento: "*hacer*" el objeto (*verum factum*) y "*hacerse*" el objeto, convertirse de alguna manera en él (*Anima humana fiet est quodammodo omnia*).

(10) "¿Qué es un individuo? El amoblado de cierta casa no es un individuo sino cierta clase de individuos. Los físicos hablan, sin embargo, de que también la silla individual de ese amoblado se compone de átomos, de la misma manera que el amoblado de una casa se compone de mesas, sillas", etc. (B. Russell, *Misticismo y Lógica*).

(8) Arist. Met., libro I, b.

la percepción A' del año 1960 —a la que también asocio un ruido *parecido* a “Russell”, por estimar que esta percepción es “semejante” a la primera— sea percepción de la substancia “Russell” una e idéntica en todos los tiempos.

Según el cratilismo no sólo los nombres comunes sino también los propios denotan *sensu estricto*, inexistencias.

Reproducimos aquí un párrafo de B. Russell: “Digo: “me siento a la mesa”. No debería decir eso. Lo que debería decir es esto otro: “Uno de los sucesos pertenecientes a la clase de los sucesos causalmente conectados del modo que hace a toda la serie de lo que se llama “una persona” tiene una cierta relación espacial con otras pertenecientes a la otra clase de sucesos causalmente conectados cada uno entre sí de modo diferente y que tiene una configuración espacial de la clase denotada por la palabra “mesa”. No digo esto porque la vida es demasiado corta; pero eso es lo que realmente debiera decir si fuera un filósofo de verdad” (11).

Russell sostiene que las denominaciones de la comunicación natural son inducciones condensadas (12). Y, aunque el filósofo se ha declarado en diversos escritos a favor de la existencia de proposiciones básicas “que no se refieren a acaecimientos particulares”, y esto significa sin más afirmar la realidad de los universales, consiste su preocupación, en el texto que ahora indicamos, en mostrar cómo el nombre común, y también el propio, rebasa en su significado el contenido actual de la experiencia perceptiva. La palabra “perro” es demasiado rica de supuestos y connota mucho más de lo que ahora tengo como campo perceptual, el que se reduce a la copresencia espacio-temporal de ciertos estímulos auditivos, visuales, etc. Es, pues, la estructura sujeto-predicado (substancia-atributo) la que debe degradarse de un lenguaje crítico por sus implicaciones metafísicas y, siendo el substantivo común y pro-

pio, lo puesto en estas oraciones, como objeto absoluto de referencia, el ataque de Russell va dirigido directamente contra “las partes de la oración”.

Y afirma el pensador inglés que de ser verdaderamente un filósofo no debería decir: “Yo me siento a la mesa”, sino “uno de los sucesos pertenecientes a . . . , etc.” Pero si realmente fuera un filósofo, a la manera por él pretendida, tendría también que corregir su segunda afirmación, pues, los términos “clase”, “suceso”, “serie”, “relación” son tan inducciones condensadas como aquellos que antes eliminó. Por otra parte, resulta que el registro de una sucesión de sensaciones es otra sensación, pero cuya característica consiste en coger el tiempo de una manera totalmente *sui generis*. ¿Sensación de quién? El sujeto de la sensación a) no es ya el sujeto de la sensación b), puesto que el haz cualitativo de construcción ha cambiado al menos en un aspecto (a es ahora b). ¿Cómo verificar que no es el mismo sujeto sino a través de una nueva “sensación”, que también vendrá a suprimir el sujeto verificador? Y así, ni él, que lo es sin discusión, ni nadie jamás podrá ser un filósofo verdadero, aunque un buen dios nos centuplicara la vida.

Russell cree en la posibilidad de llegar a la construcción de un lenguaje artificial que sea “fiel” y exacto, aunque “no puedo imaginarme cómo” (13). Ni tampoco podría garantizarnos que la extensión de tal fidelidad sea suficientemente amplia para recoger, al menos el discurso con sentido de todas las ciencias.

La lógica simbólica tiene una meta declarada: la exactitud (coherencia, univocidad) del discurso científico; hay otra meta que no siempre se confiesa: el desplazamiento de la metafísica natural. Es este último proyecto el que encuentra la más obstinada resistencia en el lenguaje mismo. Y es así como para abolir la estructura gramatical sujeto-predicado, por ejemplo, se prefiere em-

(11) B. Russell. *Investigación sobre el significado y la verdad*, pág. 58.

(12) *Ibid.*, pág. 69.

(13) *Ibid.*, pág. 114.

plear términos como “clase”, “elementos”, “inclusión”, etc. Estos términos poseen un valor operacional muy grande, pero, no debemos olvidarlo, traicionan justamente ese ideal de fidelidad que de uno u otro modo todos exigimos de la comunicación. Los términos unívocos y artificiales, colocados de cierta manera, se aniquilan mutuamente, sin residuo de inteligibilidad. La paradoja resulta siempre de la combinación de conceptos sin intuiciones correspondientes (14). Pero un lenguaje fiel debe al menos poseer la capacidad de no perder el sentido.

En el habla común la intención significativa deja siempre una vía abierta a la inteli-

(14) Veamos un ejemplo: “trabajamos con la clase de todas las palabras que denotan objetos o “propiedades” de objetos. Esta clase puede dividirse entre dos subclases: a) la subclase de las palabras que son ellas mismas elementos de la clase que denotan, y b) la subclase de las palabras que no cumplen con esta función. A las primeras palabras las llamaremos “homológicas”, “heterológicas” a las segundas (Reichenbach).

Por ejemplo: “palabra” es una palabra; “corta” es corta. Y, en la subclase heterológica, “mesa” no es una mesa, ni “verbo” es un verbo. Veamos ahora qué sucede con los términos “homológico”, “heterológico”: preguntar si “substantivo” es substantivo resulta totalmente lícito (un examinador de gramática puede preguntarlo y el alumno debe responder). Preguntar ahora, a fin de construir la paradoja, si “heterológico” es homológico pertenece a un orden muy distinto de relaciones, a saber: esta estructura, en cuanto estructura independiente de su referencia o contenido, ¿posee un cierto tipo de relación que no sea la de “elemento de...” con su contenido? ¿Qué queremos significar con “independiente de su contenido”? Simplemente que deberemos desconectar el término de su referencia para luego *medir* con su significación o referencia alguna de las propiedades de su estructura formal o material. Se trata, en otras palabras, de establecer una relación entre una estructura gramatical o una configuración física y la significación que ésta posee.

Ahora bien, la relación que la paradoja pide aceptar como premisa es la siguiente: el primer relato es formal o materialmente lo mismo que “significa” el segundo relato.

Pero se ve ya que “heterológico” es incommensurable con heterológico, porque ni la estructura material ni la formal pueden ser heterológicas ni homológicas (ambos son términos relacionales en que uno de los relatos siempre se desdobra en una nueva relación). En resumen, cuando me inquiero si el predicado “corto” conviene o no al sujeto “corto”, este último ya no es referencia de la cosa sino del nombre y, dado que el nombre del nombre es idéntico al nombre, tendré la posibilidad de “percibir” la conveniencia. Pero al nombre, en cuanto categoría o unidad puramente física (*suppositio materialis*) pueden convenir a priori clases limitadas de predicados (físicos, en cuanto unidad física; categoriales, en cuanto categoría gramatical). Luego, la operación a que nos invita la paradoja es contradictoria ya que por principio el sujeto de las proposiciones que sirven de premisas se toma en *suppositio materialis*, es decir, con prescindencia de su contenido. Así la contradicción queda relegada a la pregunta misma.

gibilidad. Por otra parte, los creadores de términos no siempre pueden dominar la vida de sus propias creaciones y, como los personajes de Pirandello, éstas empiezan a actuar por su cuenta. Recordamos a este propósito una invención de Carnap: el término “babú” creado para señalar la falta de referencia objetiva. Hace gracia que ahora “babú” signifique algo, que era justamente lo que no pretendía su autor.

LA VÍA DIRECTA

Nos hemos referido en el capítulo anterior a cierta hostilidad de algunas corrientes filosóficas contra el lenguaje natural. Los embates han sido dirigidos especialmente en dos direcciones: a) contra el lenguaje en su conexión con los universales y coherente a esta crítica b), contra la estructura S-P, considerada reducto tenaz de la concepción substancia-inherencia, propia de las metafísicas tradicionales (15). El problema de la verdad del nombre (etimología), su “inherencia” o extraneidad a la cosa, así como el misterio de su origen, han perdido en nuestros tiempos toda vigencia.

Según palabras de Russell, la reforma del lenguaje sería condición previa para desarraigar el pensamiento de toda “falsa metafísica”. El ser parece esperar esta purificación nuestra para entregarse plenamente (16).

El supuesto de una realidad que se agota en la percepción real o posible pone, como hemos visto, al positivismo lógico en situación conflictiva con el lenguaje; pero también el supuesto de una realidad metaempírica, soporte de todo lo que es y deviene. Este repudio se hace patente cuando esa realidad es por el filósofo más experimentada que concebida. Una pulcra y adecuada des-

(15) “Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática” (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pág. 17).

(16) Como bien dice U. Marshall (*Lenguaje y Realidad*, pág. 159), toda teoría que afirme la inadecuación del lenguaje a la realidad supone un conocimiento de la realidad con prescindencia del lenguaje (por contacto).

cripción de este tipo de experiencias resulta en alta medida de un feliz empleo de "metáforas" (17). Las palabras, en el uso y por el uso, se vuelven meras referencias, medios transparentes; las palabras son, si no lo único, lo principal al menos, lo tenido a la vista cuando nos volvemos en actitud introspectiva sobre nuestros pensamientos; cuando, en cambio, disparamos con ellas sobre el mundo, ya no se exhiben, nos transportan sin trámites al vértice mismo de sus referencias. Hay que tener esto presente cuando se quiere establecer una diferenciación entre signo y metáfora, entre vocación (vocablo) y evocación. He aquí la eterna actualidad de Platón: las cosas son, en cierta medida, sombras; en cierta medida, símbolos (el hombre es símbolo del hombre).

La intuición de lo Absoluto o la contemplación de las Ideas son, desde un punto de vista, fenómenos psicológicos. Fenómenos que trascienden, sin embargo, la posibilidad normal de los hombres. Todo el material expresivo —semántico y sintáctico— que vamos acomodando aun a nuestras experiencias más insólitas (siempre dentro de la existencia normal) se vuelve ahora inadecuado, inservible. Por eso exclama con amargura Platón: "Ningún hombre inteligente será nunca tan temerario como para poner en palabras aquello que su razón ha contemplado" (18).

La literatura mística atestigua esta actitud que venimos describiendo. La experiencia privilegiada no puede comunicarse porque en el éxtasis y en la fusión místicas el orden, el sentido del mundo y de las palabras quedan invalidados. Bergson, ha elevado al pla-

no filosófico este sentimiento. Para este pensador la metafísica, en cuanto ciencia de lo Absoluto, debe ser el más serio intento de "superar los símbolos". El lenguaje especializa (fija y espacializa) lo que consiste en pura duración y originalidad; vuelve inteligible, en el sentido de adecuado a la inteligencia, aquello que debería ser aprehendido en intuición. Esta es la querrela que abre el intuicionismo bergsonian, que no se propone la tarea de "reformular" la función expresiva a fin de acomodarla al flujo perenne de la realidad; que declara, por el contrario, y de una vez por todas, que se trata de una esencial trasustancialización operada por el símbolo.

La filosofía, inocente de esta deformación, sería como cualquier otro, un conocimiento relativizado, un punto de vista sobre el ser del mundo que sólo puede recoger lo que ya previamente ha puesto en el lenguaje: las categorías prácticas de la inteligencia.

¿Estamos nuevamente frente al nominalismo? O, ¿en qué se diferencia éste (o el de Schopenhauer) del nominalismo de Ayer o de Russell? Salta a la vista una primera aproximación: la función intelectual crea las condiciones de existencia de los mismos problemas que luego se propone. Y las palabras, dóciles a esta función: utilitaria (Bergson, Croce, etc.), "especulativa" (Kant, positivismo lógico), terminan por sancionar como verdadero lo que es pura ilusión o pseudo problema.

Todo el esfuerzo irá dirigido, entonces, a descubrir el punto en que el hombre toca realmente el ser. El llamado "¡A la experiencia!" carece de la precisión que debe tener una orden porque la experiencia puede significar o bien una pura receptividad, cuyo presupuesto sería siempre el principio físico de acción-reacción (aplicado analógicamente al problema del conocimiento: estímulo-respuesta), o bien, la experiencia poseerá el sentido de un acto original de trascendencia, sentido que en una determinada concepción puede querer decir: liberación de los mecanismos condicionantes y/o

(17) "No sólo necesitamos de la metáfora para hacer mediante un nombre comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente nosotros mismos para pensar ciertos objetos difíciles" (Ortega, *Las dos grandes metáforas, El Espectador*). Casi resulta incomprensible que hombres que consumen su mejor tiempo en la meditación, sigan soñando con un lenguaje literal, exacto, como si las cosas, los hechos poseyeran ellos mismos un lenguaje que sólo debiéramos repetir. Y, en efecto, se puede ser exacto, con ese tipo de exactitud, cuando repetimos algo ya dicho y tal como se ha dicho. Otra cosa es dar voz al silencio, expresar.

(18) Carta Séptima.

supresión del dualismo sujeto-objeto. El acto intuitivo, así entendido, postula una realidad que se da espiritualmente al espíritu y que al darse se funde con él. Schopenhauer sostiene que espacio y tiempo son *principii individuationis*, que el sistema sujeto-objeto resulta de una distancia que pone la razón: apariencia. Bergson, por otra parte, siente el mundo como irrepetibilidad, como pura duración. El mundo, para ambos filósofos, en cuanto substancia espiritual ni es extenso ni inextenso; es Uno.

El nombre rompe la medida porque especializa y oculta el dinamismo del Todo. Esta es la conclusión que quisiéramos discutir...

Ciertamente, impulsados por una inclinación al análisis podemos llegar a descubrir elementos y relaciones cada vez más especiales y rígidos en el nombre: es evidente que a éste puede atribuírsele, por ejemplo, cuando se le mira como "concepto", la propiedad esencial de la extensión; es claro también que, arrancado del ámbito en que le es dado poseer dinamismo, y puesto en la soledad que instaura el análisis, aparece con los rasgos que Bergson le atribuye, igual como la conciencia se muestra a la reflexión como unidad, aun cuando nuevas reflexiones deberán destacar su esencial inestabilidad. Es verdad que el nombre individualmente considerado fija en unidad ciertos contenidos vivenciales y, por el hecho de fijarlos, podría llamársele "abstracto". Mas, ese mismo símbolo inserido en la frase, en el discurso, discurre, se fluidiza y parece, entonces repetir la ley del espíritu y de las cosas: permanencia y cambio; unidad y alteridad. Por otra parte, si toda proposición debe reducirse a nombres copulados por el verbo ser, como se ha venido afirmando por siglos, entonces Bergson tiene toda la razón de repudiar el lenguaje natural, porque es evidente que un mundo eternizado por el verbo de la lógica se vuelve un mundo definitivamente muerto. Pero el lenguaje no permite tales artificios; el lenguaje repite en su seno la paradoja esencial de todo: unidad y

cambio. Repite la paradoja revoloteando sobre ella. En el lenguaje este movimiento y esta persistencia se juega entre el nombre y el verbo.

Resumiendo: los motivos que mueven al positivismo lógico, por un lado, y a los intuicionistas, por otro, para acometer contra el lenguaje natural y establecer criterios normativos y reformadores son diametralmente opuestos en lo que concierne a aquello que el lenguaje debiera expresar y a la prominencia ya de la exactitud, ya de la expresividad del mismo.

EL RACIONALISMO

La claridad del mundo es dogma de todo racionalismo. Tanto el realismo como el idealismo satisfacen la pretensión de que el pensamiento puede atravesar los entes de extremo a extremo; ambas posiciones hacen posible una explicación en el sentido de que mundo y "mundo pensado" poseen cierta relación de "conveniencia", sin residuos (o con un mínimo residual) (19).

Ahora bien, todo conocimiento, excluyendo las acciones humanas ajustadas a los hechos (acciones que también pueden expresar un conocimiento explícito), al comunicarse, al menos, requiere de un lenguaje que, supondremos por el momento, exterior a ese conocimiento, medio de expresión, traducción de aquél.

Si se trata del realismo, por ejemplo, éste deberá explicar qué sucede con esa reflexión de segundo grado que sería el lenguaje. Unido el lenguaje al ser a través del pensamiento, reconocida su relación de semejanza a este último (en la estructura), deberá el realismo justificar las categorías verbales co-

(19) Un mundo puramente soñado no invalida las reglas, ni la seriedad que el sueño impone. "Sueñe o esté despierto, dice Descartes, tres más dos sumarán siempre cinco". ¿Qué perdemos, o ganamos, entonces, si todo lo tenido por real no resulta ser nada más que un sueño coherente? ¿En verdad perdemos algo? Si yo pudiese determinar con anticipación la trama de mis sueños, si pudiera desarrollarlos noche a noche conforme a "plan"; mi verdadera realidad sería el sueño. ¿Nota biográfica o revelación de una fantasía tentadora que amenaza al hombre? *Eritis sicut Deus.*

mo reasunciones del ser mismo y de sus modos, y de sus flexiones. Un realismo así entendido encumbra toda gramática a disciplina metafísica, cosa que intentó, por ejemplo, Tomás de Erfurt en su *Grammatica Speculativa o Modi significandi*. Así se entiende también que la lógica medieval, acudiese frecuentemente a la exploración gramatical y que, por otra parte, la ontología imperase sin discusiones sobre “las partes de la oración”.

Para el “realismo” tomista, por ejemplo, lo individual es inteligible en un doble sentido: lo es porque en sí alberga lo universal es objeto de concepto (como diría Maritain) y es inteligible en un segundo sentido: el hombre que en una función inicial y puramente receptiva es impresionado por la *materia* del conocimiento —phantasma o concretum— acto seguido, y como fruto de esa actividad espiritual, logra embeber del phantasma su jugo de universalidad —de inteligibilidad— conquista casi la identificación con el objeto y se hace él mismo inteligencia (20).

El sensible se da, pues, al sentido tal cual es, es decir, en su misteriosa universalidad: lo inteligible. Hay sí, una primera *similitudo* que no es todavía conocimiento. Esta surge cuando el intelecto agente realiza la “separación” de materia y forma. Y queda así recuperado el mundo en toda su cristalidad, en esencial transparencia. Pero en este proceso de recuperación y de ajuste en el entendimiento, el hombre queda esclavizado siempre a lo particular y sensible, por el hecho de ser hombre y no ángel (21). De ningun-

na manera lleva a Dios este cauce natural del conocimiento, ni al hombre le está concedido elegir otro (22).

Hay en este “realismo” una limitación fundamental: la aprehensión directa del Absoluto. Y no, como sostiene Bergson, a causa de los malos hábitos de la inteligencia, de la guerra que el lenguaje natural hace a toda auténtica visión, sino debido a la esencia misma del proceso del conocer. En esta concepción “realista” no se considera el lenguaje como sobreestructura estrecha y deformadora de la aprehensión; por el contrario, garantía de la unidad y racionalidad del mundo.

Recordemos que el ser humano recoge lo inteligible en lo sensible —materia— y que lo aprehendido en universalidad, para poder comunicarse debe necesariamente degradarse a la materia nuevamente, es decir, a las palabras. No puedo sorprender ni siquiera a mi propio espíritu en su intimidad, conversarme sin palabras, sin voz interior, me es negado transitar entre puros pensamientos, negado esencialmente por mi condición de hombre natural. Ahora bien, si el lenguaje tradujese el pensamiento con insuperable inadecuación, entonces, es evidente que el conocimiento sería imposible. Y no sólo el conocimiento en cuanto esfuerzo para comunicar un saber, sino justamente aquél que es directa provocación de las cosas mismas quedaría en mí como inútil energía en espera del acto que la arranque de su prisión.

Conocer es, en buenas cuentas, hacerse el objeto, pero en un límite no siempre señalado por el pensamiento tomista. Porque es, además, un hacerse conciencia de este dejar hacerse por el objeto. Los “hechos subjetivos” son, pues, a) la conciencia que se tiene cada vez de ceder lugar al objeto en el acto del conocimiento y, b) la expresión que

(20) Se “composant”, ainsi en produisant de l'être semblable à elle. la forme essentielle se “propose”, cela signifie que, se formant elle-même dans l'autre, elle accède à la “presence” (Gustav Siewerth, *Ontologie du Langage*, pág. 83).

(21) “. . . Y todo esto porque toda potencia cognoscitiva es proporcional a su objeto. El intelecto humano que está unido al cuerpo tiene como objeto propio la esencia o la naturaleza existente en la materia corporal y a través de la naturaleza de las cosas visibles se eleva a la adquisición de un cierto conocimiento de las realidades invisibles. Nosotros aprehendemos lo particular por medio de los sentidos y de la imaginación. Por esto, para que el intelecto pueda conocer en acto su objeto propio, es necesario que opere sobre los *phantasmae* a fin de intuir la naturaleza

universal existente en lo particular (Sto. Tomás, *Summa*, Q. LXXXV. art. V).

(22) Es la razón de la “razón natural” y no de la razón “infusa” de los agustinos. Por este motivo el problema de razón y fe se presentó en los primeros tiempos como (posible) conflicto entre razón y *autoritas*.

notifica, describe y vuelve a crear la trascendencia en el espíritu mismo.

II

En el capítulo anterior hemos descrito actitudes básicas y definidas respecto a las conexiones entre lenguaje y realidad. Hemos visto también cómo dos de estas actitudes; el nominalismo y el intuicionismo, tienden en mayor medida a considerar el lenguaje natural cual instrumento inadecuado de conocimiento.

Empezamos este trabajo señalando las modalidades en que el hombre se mantiene dentro de un sistema de servicios o funciones de reenvío constante. El término "instrumento" se nos ofrecía ya entonces ambiguo y, por tanto, con variadas posibilidades de análisis. La ambigüedad reside esencialmente en la estructura relacional o de *acoplamiento* que el objeto de servicio debe poseer. Aunque pudiera parecer que una descripción de cierta instrumentalidad estuviera dada simplemente por el "para esto", con indicar el puesto donde el utensilio encuentra el cumplimiento de su función, tal descripción en definitiva sería incompleta si se callara luego el sujeto para quién existe tal conexión: a quién sirve, quién la descubre o la crea. Pues el descubrir o el crear implican el puro ser "a la mano" un nudo existir, al margen del sistema total de "reenvíos". Para citar un ejemplo que no sea de orden físico: la mentira. Allí están las palabras que pueden justificar un acto, se me ofrecen en una conexión directa a mis propias posibilidades y bien puedo emplearlas o no. De hacer lo primero, ¿quién podría negarlo? el lenguaje se vuelve instrumento como también el ser humano a quien engaña. Simular es enajenar la expresión y es por medio de esta modificación que la palabra se vuelve instrumento. El acto que duplica la simulación —simular que se simula— reabre a quien nos escucha un camino lateral hacia nosotros: es

la ironía (23). En el primer caso hablamos, con razón, de instrumentalidad; pero se tratará siempre de un volverse, de un quedar sumido en ella (24).

Hemos hablado de "crear", de "descubrir" conexiones útiles a ciertos fines, modalidades todas del *homo faber* que implican distancia a una posibilidad previa de los entes. Nos referíamos también a la estructura de "servicio". Y otra vez la ambigüedad: porque si la mano, en cuanto "fundamento" de toda manualidad, si el pensamiento en cuanto reemplaza y supera la función del instinto, si el lenguaje en la medida en que realiza la tarea de "objetivar contenidos de conciencia" (25), en fin, si todo ente, órgano o capacidad, quedan sin excepción degradados a una pura perspectiva de mutuos reenvíos, ¿cómo encontraremos ese último eslabón que nos permite decir "yo existo"? La existencia no puede ser extraña a sí misma y todo cuanto da lo da por una especie de emanación existencial.

Que el lenguaje viva, en el trato habitual con las cosas del mundo, en un estado de transparencia no significa que sea instru-

(23) La "conciencia separadora" puede, en el caso de la simulación de la simulación, estar oscuramente distribuida (dicotomizada) entre estos dos actos. Este fenómeno daría cuenta de la caída en aquello que cuidamos de encontrar o de aquello que encontramos, cuando no sabemos cómo encontrarlo (tentación positiva y negativa).

(24) En el caso del engaño, para poder poner a mi servicio incondicional la vida ajena no puedo evitar instrumentalizarme a mí mismo: sólo en la mentira el lenguaje se vuelve realmente instrumento. Y no sólo con el dejar al otro en la ignorancia del destino que yo, ahora, en su presente le maduro escondiendo mis intenciones, sino con el simple conocimiento de ese destino, si esto fuese posible, destruiría el sentido de la vida ajena: transmutaríala en objetividad. No se trata ya de la relación entre Creador y criaturas, relación que altera también y profundamente, el sentido de mi libertad. Hablamos aquí del hombre "previsto" por otro hombre.

Corramos los límites actuales de la psicología —especialmente del psicoanálisis— hasta una situación límite en que la vida del paciente esté, por obra del conocimiento del especialista, casi totalmente cubierta de imprevistos: por una especie de interpolación temporal, cerrada como pasada. Tal situación no es absurda; tampoco desdeñada por algunos científicos. Este sabrá, pues, que una determinada actitud suya, una sugerencia, un simple movimiento, provocará en el hipotético paciente respuestas previsibles, con un margen mínimo de variación. No hay escapatoria. El condenado a quedar *transparenciado* por el otro, puede aun tomar una decisión extrema que le devuelva su plenitud existencial: el suicidio. Pero, ¿y si estaba previsto?

(25) A. Pagliaro, *Parola e Immagine*, pág. 8.

mento o nexo históricamente accidental entre las almas. El alma misma es lenguaje, "cuerpo y alma". Y si Descartes hubiese tenido a la vista la gestación de su "cogito", la sensibilidad le habría resultado ineliminable.

La definición del lenguaje como "instrumento de la comunicación intersubjetiva" (26), u otras de este tipo, ha dejado siempre los hechos en una ambigüedad que debiera aclararse.

SENTIDO Y SIN SENTIDO

"La gramática es un pecado, pues enseña a declinar a Dios".—Pier Damiani.

Abordaremos ahora el tema del valor veritativo de las proposiciones. Cuando se atiende a la estructura (forma) de proposiciones (y conclusiones), este tema corresponde clásicamente a la lógica; y a las diversas ciencias, si recae la atención sobre los particulares contenidos de tales proposiciones. Podríamos hablar también de una sintaxis lógica y de una semántica.

"El lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis" (27); de términos que denotan "objetividades", de términos relacionales y de una cierta *gestalt* exigida por la naturaleza misma del lenguaje. Y mientras el primer grupo de términos puede construirse más o menos convencionalmente, los dos últimos tienen en todo lenguaje un ángulo limitado de variación. Más allá de estos límites nos encontramos en el sin sentido.

Esta división parece clara, exhaustiva; claro parece también determinar cuál deberá ser el ámbito de la lógica, "ciencia de las formas puras".

En primer término, es evidente que la corrección sintáctica se revela como condición

necesaria de la verdad (28): de una proposición, o de una conclusión, cuando se trata de secuencias proposicionales. Para que una proposición sea verdadera debe ser expresión de algo que es. La "sintaxis lingüística" es ya una respuesta que responde por la constancia del ser.

Normalmente, llamamos "corrección sintáctica" al sometimiento de los portadores del discurso a cierta normativa de reacción, de jerarquía entre los vocablos o proposiciones. Este sometimiento puede ser "convenido" o natural según a qué tipo de lenguaje nos estemos refiriendo.

Ahora bien, del análisis de estas estructuras entresacamos ciertas funciones especializadas: a) los categoremas, que mientan objetividades a distintos niveles ontológicos; b) sincategoremas, es decir, partículas relacionales ("lógicas"), "carentes de mención objetiva", pero significativas dentro del discurso. La sintaxis es la disciplina que estudia las recciones válidas dentro de y entre las proposiciones.

Pero tenemos, en primer lugar, que las partes de la oración son formas de los vocablos, pero al mismo tiempo destinación ontológica. Así, la palabra designa tanto por su contenido como por su forma. Otro tanto sucede con la proposición.

El estudio separado de los dos aspectos ha hecho posible que la lógica se haya venido convirtiendo en una disciplina válida aún para los ángeles, pero muy poco "útil" a los hombres.

Desde el punto de vista gramatical, "formalmente correcto", está por cualquier estructura lingüística que no se encuentre en pugna con ciertas significaciones universales. Toda descripción particular y aún la descripción más universal, en el sentido de válida para todos los objetos posibles, implica a *priori*, una descripción de orden superior: la significación sintáctica. Por eso, el positivismo lógico se ha lanzado contra la

(26) Ernest Wilde, *Fundamentals of Communication*, página 75.

(27) Carnap. *The Logical Syntax of Language*. Londres y Nueva York, 1937.

(28) La enajenación es esencialmente un "error" sintáctico. El sentido común no es de despreciar, porque da, al fin y al cabo, los criterios sintácticos absolutos.

sintaxis natural, suponiendo que son éstas "formas puras" las que han despertado las ilusiones metafísicas de los hombres.

Al discurso coherente —sintácticamente correcto— lo atraviesan en realidad dos modalidades semánticas: una de carácter universal, y otra, acomodada en aquélla, de carácter material (particular).

Las sinacas simpaban ruscando tuencas en el surcal.

¿Qué tenemos aquí? La materia de esta proposición es totalmente desconocida, puesto que lo son cada uno de los términos que la componen. Mas, sería injusto negarle cierta calidad significativa que le viene precisamente de una "forma" universal (de una semántica universal), de un determinado movimiento que el espíritu concede con universalidad a las cosas.

Traduzcamos, pues, esta proposición a lo que parece sugerir: "Algo (grupo o clase de objetos) reiteraba una acción —o sufría reiteradamente una pasión— con simultaneidad a otra, o con miras a un objeto incluido, espacial o temporalmente, en otro". Esta condición de mi espíritu, que me concede vaticinar el trato posible de las cosas, el múltiple e ilimitado ejercicio y comercio que los entes desarrollan entre sí, en el dominio del lenguaje, se suele llamar "sintaxis" y no es más que la cosedura o articulación que el espíritu reconstruye en sí cuando se vuelve a las cosas o a sí mismo.

Es justo, pues, decir con el positivismo lógico que las pseudoproposiciones no poseen valor veritativo y que sólo en el discurso sintácticamente correcto podremos encontrar valores de verdad o falsedad. Justo, porque tautológico. El problema residirá siempre en establecer con criterios semánticamente correctos (inteligibles) qué deberá entenderse por "sintácticamente correcto".

Los positivistas lógicos invierten el problema: "Una proposición es significativa

(29) La semántica, en cambio, "sería entonces la teoría de las significaciones de los signos en su relación con el objeto designado o significado".

(29) Ferrater Mora, *Diccionario*.

—tiene sentido— si y sólo si es verificable". Parecería justo afirmar lo contrario: que es verificable, o no lo es, sólo si se trata de una proposición y no de una sarta de palabras (30).

He aquí dos proposiciones:

- 1) César es y
- 2) César es un número primo.

En 1) hay a simple vista una inobservancia de la sintaxis. Carnap, que dio estos ejemplos, afirma: "La sintaxis exige que el tercer término no sea una conjunción; debe ser un predicado, un sustantivo o un adjetivo".

Para el positivismo lógico la sintaxis gramatical no es criterio suficiente para garantizar el sentido de una proposición. El segundo ejemplo —"César es un número primo"— gramaticalmente correcta, "parece constituir una verdadera frase, aunque falsa, pero en realidad no lo es, pues no expresa ningún comportamiento ni existente inexistente". Sigue Carnap: "La lógica reclama, a diferencia de la gramática, que si, por ejemplo, los sustantivos se dividen en muchas especies, según que designen cuerpos, propiedades de cuerpos, de números, etc., también figuren las palabras "romano"

(30) La teoría de Carnap es la siguiente: "frases (proposiciones) desprovistas de sentido", en una acepción rigurosa: pseudo proposiciones, se aplica a un alineamiento de palabras que no constituyen una proposición en el interior de un lenguaje determinado, existente.

Veamos qué es lo que no constituye una verdadera proposición para Carnap:

a) En primer lugar, cuando intervienen en ella palabras desprovistas de sentido (que no designan ningún concepto). Enumeramos ahora los criterios que el autor establece para asignar sentido a una palabra:

"Sea "a" una palabra cualquiera y (E) su enunciado elemental ("enunciado elemental" equivale más o menos a "proposición constituida sólo por términos pertenecientes al lenguaje objeto").

La condición necesaria y suficiente para que "a" adquiera un significado se puede expresar de 4 maneras (en el fondo equivalentes):

1. El criterio experimental de "a" es conocido (percepción de "a").
 2. E(a) se puede deducir.
 3. Las condiciones de verdad de E(a) están establecidas.
 4. El procedimiento de verificación de E(a) es conocido.
- b) "Existen, en cambio, pseudoproposiciones cuyas palabras constituyentes poseen un sentido, pero yuxtapuestas de tal manera que la frase misma resulta sin significación".

Finalmente: "La sintaxis de un lenguaje describe las asociaciones de términos que son *admisibles* (subrayamos nosotros) e indica aquéllas que no lo son".

y “número primo” en categorías diferentes. Por tanto, 2) es tan absurda como 1)”).

Está demás recordar que toda esta gigantesca máquina de normas va dirigida contra la metafísica natural del lenguaje, contra “los problemas del alma”, “la cosa en sí”, “la filosofía de los valores”, etc. Está demás, también, repetir las críticas, conocidas de todos, que se han venido levantando en torno al positivismo lógico. Entonces, se ha vuelto un hábito resolver críticas y problemas con el fácil expediente de la convención: convencionales las vías de la conclusión, convencionales las “normas” que sostienen la inteligibilidad de las proposiciones (las normas sintácticas). Así, el reiterado “exige” de Carnap, que hemos subrayado cada vez, no tiene sentido.

Lo extraño es que las convenciones resulten tener en definitiva un carácter apodíctico que emana de la misma significación de lo convenido. En lógica simbólica, por ejemplo, no sólo se ha convenido respetar los clásicos “principios lógicos —aún cuando se les llame “teoremas”. Además, se han establecido algunas convenciones aparentes, como sucede con el concepto no definido de definición, que no es otra cosa sino la repetición subrepticia del concepto definido de equivalencia o bicondicionalidad. En verdad, con el calificativo de “convencional” se ha dicho muy poco si existen razones para convenir esto y no aquello; pues, así, sería también una convención salir equipado cuando llueve o tomar cafiaspirina para los estados neurálgicos. Se debe afirmar, en contra, que las “puras convenciones” no poseen derecho teórico alguno, que su fuerza emana de la pura voluntad y que por un nuevo acto voluntario pueden ser invalidadas. Que, de tener algún fundamento, no serían convenciones.

Si “César es un número primo” pertenece a la subclase de las pseudoproposiciones —y seguramente es así en el “universo habitual del discurso”, no en un universo pitagórico, por ejemplo— también lo serán “Napoleón era un lobo”, “este fenómeno está sometido

a ley”, o “un lenguaje consta de vocabulario y sintaxis”. Y lo que está caracterizado como sin sentido no puede ser ni fábula, ni mala poesía— en esto concedemos plena razón a Carnap. Pero tampoco es posible establecer convencionalmente qué tiene y qué no tiene sentido, porque cuando se trata de los fundamentos todos los filósofos se ponen serios.

El término “sentido” se aplica al lenguaje, a los objetos, a la conducta, a la “experiencia” del mundo, etc. La experiencia por la que un hombre descubre que una amistad, que una conversación o que el mundo todo pierden el sentido, consiste primordialmente en un sentimiento de extraneidad. Lo que pierde su sentido se desantropologiza, se transforma en puro objeto y resistencia. Vuelvo a ver después de mucho tiempo al viejo amigo y descubro en sus palabras que nada en común tenemos ya: experimento entonces la extraña sensación de haber abstraído algo esencial a mi lenguaje; quiero hablar, mientras voy cayendo en un abismo de vergüenza, pero he perdido en mí todo “lugar”, quiero ir al otro, al amigo, pero mis palabras saben a ruido, a fisicalidad pura.

Un automatismo motor, igualmente, no tiene sentido porque es *impertinente*, no posee nada en común con los esquemas de mi cuerpo. Ni el hecho de desentrañar su causa logrará insuflarle algún sentido. Seguirá, pues, siendo un extraño hasta que —en la imposibilidad de eliminarlo— encuentre alguna forma de asimilación a mi personalidad: intento de humanizarlo.

El enamorado que ha perdido a su amada siente que ya nada posee sentido para él. Del mismo modo, una proposición, puede ser declarada carente de sentido —aun cuando en sí lo tenga— si, junto a otras, no hace sistema con ellas.

Por último: del mundo —se dice a veces— no espero nada. Y nada puedo esperar porque el mundo es carente de sentido. Causa-efecto, estímulo-respuesta: todo esto va conmigo en el curso del tiempo, pero entre esta enorme maquinaria cósmica y mi vida

no existe la comunidad ontológica que yo suponía. Cada hombre va y viene por el mundo en pos de sus propios asuntos, ilusorios como los míos; yo mismo, sin lograr referir mi vida a cosa alguna, no tengo sentido, soy la suprema expresión del sin sentido.

Poseer, no poseer, perder parecen ser tres formas de relación al sentido. Por otra parte, resulta que el sentido tiene la posibilidad de ser "con otro", como en el caso del enamorado o de la proposición que no hace sistema con otras.

¿Pero el lenguaje, cuándo pierde el sentido?

En el acto habitual del expresar la expresión se disuelve en el esfuerzo mismo: no exige parte alguna de la conquista: modestia de los fundamentos que realmente fundamentan.

La más profunda defección del lenguaje se llama "sin sentido". El error y la falsedad son determinaciones de un lenguaje "en uso", "en función objetivante".

No encontrar el sentido de una proposición significa, en primer término, no poder alcanzar una cierta configuración, no encontrar un "lugar común" desde el que se muevan configurativamente sus elementos; significa declarar una secuencia verbal "inconfigurable", con anterioridad a todo acto técnico.

"Sin sentido" y "factualidad" son la misma cosa; y perder el sentido equivale a derrumbarse en pura objetividad. Derrumbe dialéctico, nunca pleno porque el "hecho puro" no tendría sentido si ya no estuviera enmarcado en una atmósfera de inteligibilidad que lo define. "Hecho", en efecto, es el ser mismo desbordándose en su capacidad expresiva; un momento de comunicación con o contra algo.

Pero el sin sentido nos revela de improviso una condición privilegiada de ciertos entes: la de estar más allá de ellos mismos; los entes privilegiados a los cuales alcanza el sentido plenamente y los que corren el constante peligro de perderlo son aquellos

cuya naturaleza pertenece al límite, a la ambigüedad. La ambigüedad de ser lo que todavía no son o quizá nunca serán (el hombre, el símbolo del hombre).

Por eso mismo el "sentido de la vida" se ofrece en la atmósfera de la cotidianidad como una vaga y misteriosa exigencia, como una promesa no formulada que sólo se patentiza en la negatividad: cuando el ser con sentido lo pierde.

El lenguaje es una aspiración (en las alturas de la poesía) a ser el ser. Así es proposición que se aclara a sí misma.

La proposición nada tiene que ver directamente con el "mundo real": propone posibilidades anteriores a toda exigencia lógica o fácticamente determinable. Ni la función impletiva de la imaginación puede dar la norma tampoco para determinar el sentido del ser propuesto, porque el lenguaje resulta ser en muchos aspectos forma de una imaginación posible.

Lo propuesto por la figura lingüística podrá quedar eternamente y por principio inaccesible, o podrá parecer absurdo, paradójico, o bien, un contrasentido. Estará ahí, sin embargo, como propuesto, como significativo.

III

"Etre vrai, cela ne consiste pas seulement pour une pensée, a ne pas être faux, car même la pensée la plus obscure et la plus pauvre n'écarterait point la vérité; la vérité de la pensée consiste aussi dans la puissance révélatrice qui ne cesse d'inspirer et d'animer, qui illumine par ses reflets l'image analogique, à partir de son fondement, et qui conduit cette image dans la contemplation, dans le regard vers le fondement transcendantal dans un regard donc qui purifié de tout ce qui ne serait que "simple représentation".

Parce que le poète est inspiré par Dieu, il peut dire la profondeur d'être et d'existence dans le mot lui-même, grâce à la vie de son symbolisme. La parole poétique est irradiée par la vérité de l'être, lorsque la parole puise dans la réflexion analogique sa puissance de pénétration et d'éclaircissement par le renvoi. Ainsi le poète vit-il de la sagesse du langage et de la force d'unification des mots et la réalité. Le langage rend le poète plus proche de la vérité —je ne dis pas plus puissamment que le penseur— parce que le poète a été enfanté par le langage et a reçu la grâce de sa vérité" (31).

(31) Gustav Siewerth, *Ontologie du Langage*, pág. 143.

LENGUAJE Y VERDAD

La conquista de la verdad ha sido concebida muchísimas veces como un alumbramiento. La verdad —se ha dicho— no sólo se aprehende y se demuestra, sino que vive y se muestra en la vida. Por otra parte, la verdad parece consistir en una relación de concordancia entre un sujeto que enjuicia y la objetividad enjuiciada. “Ser verdadero”, en un sentido exacto sólo podría predicarse del juicio (o proposición) (32).

Sin embargo, siempre se establece este tipo de analogía: existen juicios que son verdaderos —como existen también personas que son sinceras y objetos que son reales y no aparentes. ¿Qué significará todo esto? La sinceridad corresponde a una especie de armonía entre el lenguaje que el individuo “siente” como propio y el que revela; el primero va directamente al segundo, sin que le salga al paso ninguna fuerza oculta del espíritu para modificarlo o mantenerlo en los límites de su vida interior. La sinceridad, pues, aparece como una forma de revelación (*La Emeth bíblica*).

Que un ser sea real y no aparente significa que su estructura no alberga en sí el carácter del mimetismo, que no se presenta, en ciertas perspectivas, postulando ser lo que no es. Porque resulta innegable que el ser aparente de alguna manera es, aunque no sea lo que expone. También aquí se trata como en el caso anterior, de un mostrarse sin ocultamiento.

¿Qué es un juicio verdadero? También

(32) La mayor parte de los pensadores medievales distinguía la verdad de las proposiciones verdaderas. La verdad que trasciende todos los juicios y todas las categorías, que hace imposible negar las verdades particulares sin poner en ella su fe, es Dios. La Verdad vivifica el juicio, la acción, la existencia de todo lo creado.

El ser verdadero de los entes deriva de una falta absoluta de residuos entre la voluntad del creador y su obra. El pensamiento humano es en cambio esencialmente residual, tanto más si desciende a la materia (individuo) o si intenta elevarse al Espíritu. Así la posibilidad de alcanzar la verdad dentro de este sistema onto-axiológico completo, cerrado, está encadenada a un esencial compromiso.

el juicio, como la sinceridad, expresa algo. Se dice entonces que su verdad consiste en expresar, revelar lo que el ser enjuiciado es realmente. El juicio “verifica” porque expresa y esta condición de verificabilidad es inherente a todo juicio. Lo que Pfänder llama “la pretensión de verdad del juicio” es en el fondo más que una pretensión: justamente la verificabilidad que se mueve en busca de su objeto (33).

Partiremos, pues, del juicio verdadero:

El individuo que se expresa recoge en variadas formas de perfección y defección el sentido de las palabras. Estas están siempre en una perspectiva de disponibilidad más o menos pacífica a la dirección —sin trámites— objetiva del ser que las emplea. Por eso es posible en todo caso ir más allá de la intención limitada de una referencia particular, extraer de ella sentidos y relaciones desconocidos por el ser que vive habitualmente abandonado a la solidez de su sistema lingüístico.

Las palabras poseen un determinado núcleo semántico; además, una capacidad indeterminada de conquista o pérdida. Igualmente es lícito hablar del “núcleo semántico” que poseen las “puras formas” de la proposición. Este ámbito comunitario de inteligibilidad es el sentido común.

Es indiscutible que el sentido común no constituye criterio cierto o suficiente para la investigación de un problema filosófico porque vive relativamente, en el entendimiento aproximado de las significaciones. Otra cosa es pretender descalificarlo como inmediato e ingenuo. Y el sentido común se revela antes que nada en la tolerancia o intolerancia lingüísticas, en la capacidad de acoger o rechazar sentidos.

Ahora bien. El término “verdad” posee

(33) La pretensión de verdad de todo pensamiento declarativo-apofántico es inherente a él; condición necesaria de toda conducta, prueba de la seriedad del hombre y de su especial naturaleza dentro del mundo animado. Aquí citamos la palabra de Pfänder: “La función enunciativa contiene la pretensión de verdad que es inherente a todo juicio”.

un sentido y este pertenece plenamente al sentido común. Con este vocablo entendemos (o subentendemos, mejor), cierto tipo de modalidad relacional que debería darse en el mundo. La investigación debe, como tarea previa a otras, agotar las posibilidades semánticas del vocablo a fin de alcanzar las raíces últimas de todas las alusiones y presupuestos que en la palabra anidan y, como última meta, tomar partido en aquello que el sentido común postula.

Con "verdad" pensamos primordialmente en cierto tipo de acuerdo. Heidegger ha dedicado la primera parte de su opúsculo "La Esencia de la Verdad" a una aguda crítica de este concepto, arraigado a través de toda una tradición filosófica. Reconoce el pensador alemán que el concepto de *adaequatio* se ha vuelto (desde Platón) una fórmula corriente, usual; fórmula que encuentra su expresión más acabada en la filosofía escolástica (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). En todos los casos, sostiene Heidegger, se trata de subsumir los entes y el pensamiento a una norma que los trasciende.

La filosofía occidental, a partir del cristianismo, está enclavada en el dogma de la creación. En el desentrañamiento del sentido de la verdad —y esto lo hace notar Heidegger— se manifiesta "la fe teológica cristiana, por la cual las cosas, en su esencia y existencia, *son* en cuanto, habiendo sido producidas (*ens creatum*), corresponden a la idea pensada precedentemente por el *intellectus divinus*" (34). O con palabras de Santo Tomás: "Por lo que, cualquier cosa que se diga, verdad en forma absoluta es la relación al Intelecto del cual todo depende en su ser" (35).

Podríamos reducir el esquema escolástico a las siguientes relaciones jerárquicas: las cosas son verdaderas, absolutamente, puesto que vienen a realizar sin residuo (entiéndase también: sin libertad) el *fiat* creador; el intelecto finito se mueve hacia la Verdad,

en cambio, sólo en la medida en que se entrega a un trato "adecuado" con las cosas del mundo. El mundo es así la articulación de una promesa. En este sentido, el hombre es el ente que vive en la mayor lejanía de Dios. Y en el mayor riesgo: estar en la verdad es estar actualmente en conformidad con la norma de Dios. Pero el hombre puede desviar su mirada fuera de aquello que se sostiene en la Norma. En el pensamiento de Dios el hombre pone su propio pensamiento.

Sólo puede darse la verdad en su plenitud allí donde se encuentren creador y obra creada. Es el argumento central de toda la filosofía moderna. *Verum est factum*: sólo se conoce la obra, sólo se recupera aquello que el espíritu ha puesto fuera de sí. Vico sostendrá la posibilidad de la historiografía, porque el hombre "hace" la historia; Kant, la posibilidad de las ciencias físicas, porque el hombre "hace" el fenómeno. Hegel, realiza la síntesis de la concepción creacionista del conocimiento con un hacer y un deshacer absolutos del Espíritu.

Afirma Heidegger que el pensamiento moderno sólo en apariencia ha superado el concepto de *adaequatio*, porque una y otra vez vuelve a caer en la "facilidad que ofrece este concepto". El concepto ha sido superado en apariencia, primero: porque se ha suprimido la alteridad, con el fin de salvar "la concordancia" y, por necesidad del paso mismo, la concordancia se ha vuelto igualdad; segundo: porque, suprimiendo la condición trascendente de la verdad, recién ha venido a tener significación la oposición realismo-idealismo, y en ese momento ha nacido un nuevo concepto de la naturaleza, dentro del cual apenas si ha tenido sitio un *Deus Mathematicus*; tercero: la dialéctica del conocimiento ha sido trasladada a la superficie.

Por cierto, una moneda y la enunciación que expresa sus propiedades, sus relaciones, o que simplemente afirma su existencia, son cosas muy distintas, si con "adecuación" pensamos en relaciones como las de simetría,

(34) *La esencia de la verdad*, pág. 13.

(35) *Summa*, Q, XVI.

igualdad, analogía funcional, etc. (36). En tal caso deberíamos negar toda conexión, al menos entre objetos "físicos" como una moneda, y cualquier enunciado que a ellos se refiera.

Pero el misterio de la *adaequatio* se vuelve más exasperante todavía cuando, haciendo abstracción del lenguaje, se postula un trato directo entre intelecto (*res cogitans*) y las cosas (*res extensae*); entre conceptos, intemporales, y el espacio, por decirlo así, consciencial que es el tiempo. Es inhilable, como veremos, un patrón común y exterior para los términos puestos en relación de conocimiento. Pero, el pensamiento tradicional no buscaba, como condición de coherencia, "un concepto" que amarrara los relatos: simplemente creía que el ser humano es el "lugar" de la redención de todos los entes y de sí mismo a través de ellos. Por cierto, así el misterio no desaparece; lo que sí desaparece es el absurdo (37).

"La esencia de la verdad es la libertad" (38). Y, "la esencia de la libertad consiste en dejar que el ser muestre su verdad"; la actitud propia del filósofo, dejar simplemente que el ser venga a luz y se muestre.

Que la verdad pertenezca al ser, tiene sentido dentro del pensamiento cristiano en el que el ser es lo querido y lo realizado absolutamente por una voluntad creadora. La verdad posee en cierta medida el carácter transitivo y habita en el interior de la obra como expresión de un espíritu que es eterna actualización.

Si en un sentido translaticio se suele aplicar muchas veces el concepto de falso ser a las cosas del mundo, sabemos, por otra parte, que esto implica una espiritualización del mundo el que, consistiendo en algo determinado, pretende ser otra cosa de lo que es. Pero si no hay tal intención simuladora,

si no existe este juego consciente de ocultamiento y engaño, pierde su sentido el monólogo de Segismundo, salvo cuando se dirige a un Dios creador, que tal estado de cosas ha permitido.

El geniecillo maligno de Descartes podrá mostrarnos fantasmas, ficciones, pero estos fantasmas y ficciones poseen ciertamente un ser; ellos no mienten ni se proponen engañar. El espíritu maligno carga a nuestra cuenta el error; en él está la intención, en nosotros el defecto, en los objetos su nudo ser.

Siempre tendrá sentido, en cambio, hablar de "verdad", de "fidelidad" de "rectitud" (San Anselmo) cuando se enjuicia las obras humanas —un retrato, una representación teatral, la expresión de un sentimiento— porque en éstas puede haber un ser pretendido y no alcanzado y, en su lugar, un ser real, distinto total o parcialmente de la expresión intentada. El éxito, o sea el término de un proceso en el cual la acción humana se ha prefijado fines y los logra, viene a precisar el significado pragmático de "verdad": estar en la verdad es poseer en caso necesario la acción adecuada, dirigir la pregunta justa o dar la respuesta precisa a un contorno, amplio o pequeño, de seres, hechos o cosas. Dentro de esta disposición es verdadero el pensamiento, y la acción que lo coloca en el mundo, probándolo, si las variadas objetividades a que apunta tal pensamiento no lo defraudan, se muestran dóciles a sus intenciones (39).

Así, aparece como "normal" la interpretación de la *adaequatio* y de la verdad como relación y como cualidad (respectivamente)

(39) Una aserción queda garantizada en cuanto produce los resultados deseados, cuales son acrecentar la adaptación mutua de los hombres a su ambiente (Dewey, *Lógica*. 147). Si la vida anímica surgió históricamente con la necesidad de responder al "ambiente" —concepto mágico de nuestros tiempos— y el ambiente es el medio físico y social que cerca y apura al ser humano y, si es ilusorio, por otra parte querer dilatar esta exclusiva función, arrancarla de su inmanentismo físico, entonces, el criterio de "las aserciones garantizadas" es el único posible.

(36) *Esencia de la Verdad*, Heidegger, pág. 16.

(37) La filosofía no sólo se ha justificado como actividad reductora de misterios. Muchas veces, su mérito consistió en defenderlos.

(38) *La Esencia de la Verdad*, pág. 27.

de los actos expresivos, uno de los cuales es el juicio (40).

Y en cuanto a la verdad de una cosa —verdad metafísica—, permanece siempre como una relación o, interna al objeto, como relación entre la esencia y sus modos de manifestarse o aparecer, o trascendente (lo es uno de los relatos), como plenitud del artífice en su obra. En el primer caso, este aparecer es aparecer ante o para alguien que escruta, interpreta, permanece o no en la costra de las cosas; en el segundo, si Dios es el artífice, la plenitud, la posibilidad de perfección de la obra, puede quedar limitada por el artífice mismo. El hombre con su inclinación al mal, la existencia del mal mismo, la jerarquía de Satanás en el mundo muestran —dentro de la dogmática cristiana— una contenida plenitud a fin de dar al ser humano su auténtico destino.

El pensamiento triunitario, al que ya nos hemos referido antes, pertenece al orden de los mitos y con el “descubrimiento” del lenguaje este mito se vino a tierra. Es sintomático —y Heidegger, que renueva el mito, lo cita— que fuese justamente en “Crátilo”, el primer ensayo importante sobre el lenguaje, donde Platón cambió su concepción de la verdad, concibiéndola ahora como una relación de concordancia.

¿Cómo pueden concordar, se pregunta Heidegger, un enunciado y la cosa que se enuncia en él? “La moneda es de metal, la enunciación nada tiene de metálico, la moneda es redonda, la enunciación no posee ningún elemento espacial...” (41).

¿Será posible encontrar un lenguaje en el que se elimine la heterogeneidad de los términos? Y en caso positivo, ¿será ya un término la expresión del otro? Probemos con

el lenguaje mímico: éste es a la vez expresión y acción significativa. El lenguaje proposicional, en cambio, si no es expresión no es nada.

A la pregunta “¿tienes dinero?” uno puede responder golpeándose los bolsillos y encogiéndose de hombros. Significa: “No tengo”. Más, aún: este gesto es todo un silogismo que empieza “Si lo tuviera sonaría”.

“¿Qué hace su hermana?” Si quisiera ser absolutamente deictico en la respuesta mímica, debería traer una máquina de escribir e “imitar” luego la actividad habitual de mi hermana. Pero esta “imitación” en ningún momento implica una concordancia de los términos, porque yo no soy mi hermana, ni el tiempo de la imitación es el tiempo debido a su actividad, etc. Quien me ve tendrá que “colocar” el gesto como expresivo.

Llegemos al límite de la reducción: si me preguntan “qué haces ahora” la única respuesta adecuada, si deseo expresar fielmente lo que hago, consistirá en continuar mi labor —lo que evidentemente no es una respuesta— si no quiero caer en la paradoja de Epiménides (responder es ya hacer otra cosa; hacer más visible la acción es hacer la acción y al mismo tiempo destacarla; no puedo, por último, dramatizar lo que hago y hacer lo que hago, contemporáneamente).

La relación de concordancia en el conocimiento no puede poseer como nota suya la homogeneidad de los términos, pues este hecho destruiría la relación misma, como hemos visto.

Que “Sócrates es mortal” sea una proposición verdadera, válida intersubjetivamente, es algo que nadie osa discutir. Cómo se establece el acuerdo entre nuestra conciencia y el hecho, y luego entre todas las conciencias participantes de esta verdad no deja, sin embargo, de quedar en un profundo misterio. Y digamos, “el comienzo de un misterio” si se toma en cuenta que este tipo de proposiciones sólo aparece en los manuales de lógica. Mucho más complejo es el diálogo de los hombres, aunque habitualmente nuestro discurso posea cierta modalidad

(40) Tenemos por lo menos tres tipos de expresiones: a) aquellas que adquieren existencia independiente, que se vuelven cosas entre cosas (en general, la artística); b) las expresiones bireferenciales, es decir, aquellas que expresan, antes que nada la actitud de quien expresa, y c) la proposición apofántica, referencial en su más alto grado y doblemente, pues expresa el ser, la existencia o el ser así de un objeto y se refiere directamente al objeto de su expresión.

(41) *La Esencia de la Verdad*, pág. 14.

inercial, cierto monótono retorno al lugar común de la banalidad. Hemos usado para este lenguaje el calificativo de “transparente” porque va a las cosas —como el mar quieto alcanza la playa— sin levantarlas ni traerlas a su seno.

Por eso una Teoría del Conocimiento que pase por alto el tema del lenguaje cae fuera del fenómeno. El encuentro, el puro contacto no es todavía posesión; lo será si “cabe” en el lenguaje, si éste es capaz de configurarse para el ser aprehendido. Y aquí entran nuevas intuiciones de adecuación, de fuerza, de “peso expresivo” que no significan otra cosa que no sea nuevas y nuevas modalidades de aprehensión. No es lícito, pues, destacar en el hecho concreto de una determinada conquista de saber, el puro momento de la intuición, el contacto, porque justamente ese momento es negativo y, fenomenológicamente, inconstante. El espíritu, imantizado, saliendo fuera de sí no puede reestructurarse, por decirlo así, en su mis-
 midad, si no lo hace con el rescate de la palabra. El puro contacto significaría el “quédeme y olvidéme” de San Juan de la Cruz. El pensamiento es una actividad que va precipitando sus noemas en palabras; la “idea” misma se individualiza, deviene acto, sentido concreto en el concreto discurso por el que se le arranca de su puro ser potencial. Pero el acto por el que surge la individualización trae consigo diferenciaciones, escorzo e intensidades veritativas diversas.

El pensamiento tiende al ser, pero ¿cómo puede hacerlo suyo? El pensamiento es inasible en su propia morada y sólo se muestra, se libera en forma de palabra, de comunicación. ¿Cómo, pues, el pensamiento transita al lenguaje y se recoge desde él? ¿Hay más, hay menos al término del tránsito? Si emigra el pensamiento al lenguaje, entonces, también emigra la verdad.

El pensamiento es independiente del lenguaje, es antes que éste y puede elegirlo, y puede esperarlo y vivir en tanto de sí mismo. Tal, la teoría más usual que define la relación entre pensamiento y lenguaje.

Se argumenta para demostrarlo: a) el fenómeno del conocimiento no coincide ni en extensión ni en adecuación con el fenómeno de la comunicación (característica, esta última, esencial del lenguaje); b) un mismo pensamiento —concepto, juicio o razonamiento—, puede ser *vertido* en vocabulario y, o sintaxis diversos; c) expresiones diversas —fonética y gráficamente— pueden mentar objetos intencionales diferentes (42). Y por último, d) existen pensamientos mudos y palabras que no expresan pensamiento alguno.

Supongamos que Ud. no conoce nada, absolutamente nada de teoría y nomenclatura musical y que, teniendo en su habitación un piano, desee ensayar alguna melodía. Poco a poco irá Ud. adquiriendo el dominio del teclado (notas, escalas, armonías) aunque de ningún elemento o sistema de elementos sabría el nombre. Este conocimiento, se dirá, es independiente de todo lenguaje. Y no hay duda que se trata de auténtico conocer puesto que ciertos movimientos intencionales producen los efectos esperados, en este caso, ciertas frecuencias sonoras. Por otra parte, Ud. no se dice a sí mismo en un lenguaje interior: “do, ahora fa . . . , etc.) justamente porque *no conoce* esos nombres. ¿Podríamos hablar en estas circunstancias de un conocimiento preidiomático? Creemos que, en verdad, el fenómeno no sucede exactamente como lo veníamos describiendo, pues, sin percatarnos claramente, ya Ud. había asignado un nombre a cada nota: justamente, el de su imagen acústica. Estas imágenes (onomatopeyas perfectas) valieron por sus correspondientes “originales”, y allí donde no las hubo tampoco hubo conocimiento.

Se podría rechazar nuestra descripción, alegando que un ejecutante no trabaja con la imagen acústica de cada valor musical. Esto es cierto para un ejecutante, no para un aprendiz. El primero empleo simple-

(42) Cf., Pfaendler, *Lógica*.

mente otra calidad de imágenes, cuando no esquemas o reflejos.

Pero detengámonos en las imágenes. Cuando “pienso” con ellas —suponiendo que sea posible articular una secuencia de imágenes sin trabazón lingüística (43)— la objetivación de ese pensamiento es sin duda la traducción de un texto visual o acústico internos a otro fónico-semántico. Cuando pienso dianoéticamente, el misterio de la traducción desaparece. Todo se reduce a “levantar la voz interior” a voz pública, a un esfuerzo que no es ya de orden intelectual sino volitivo. Pero esta es una gran diferencia: porque de aquí resultaría que la vida espiritual posee un momento “físico”, o, más bien, que cierta modalidad del mundo físico penetra en el centro mismo de mi actividad cognoscitiva: que el espíritu se dé en su movimiento imágenes de esto o aquello es bastante distinto a que posea en determinados momentos un tejido de palabras. Debería poseer un tejido de imágenes de palabras, lo que repugna a la más elemental experiencia. ¿Qué es, pues, “el significante”, “el signo arbitrario y exterior del lenguaje y doblemente exterior del pensamiento”? (44).

Sostiene Pfänder: “si la proposición y el juicio pueden variar independientemente una de otro, es que son necesariamente distintos”. Se trata de la segunda argumentación a favor de una independencia entre pensamiento y lenguaje. Pero ¿cómo saber, por ejemplo, que un juicio está allí firme e idéntico a sí mismo en la profundidad del pensamiento, mientras, fuera, variadas pro-

(43) “¿Qué está escribiendo (Beethoven) en su libro de notas?”, preguntó alguien. “Compone, fue la respuesta, pero lo que escribe no son notas sino palabras”. Y así era en efecto. Anotaba ordinariamente con palabras el movimiento ideal de una composición, y apenas si añadía al escrito un par de notas musicales”. Thomas Mann, *Doktor Faustus*, pág. 223.

(44) “Significante” pertenece a la terminología saussuriana y ha contado con el favor de la mayor parte de los lingüistas contemporáneos. Es curioso: nadie osaría afirmar que ciertos valores estéticos sean conceptos antes de devenir la obra misma, o que ésta sea un signo arbitrario de aquéllos. Creemos por el contrario, que tales valores son ínsitos a la obra. ¿Por qué, entonces, cuando se trata de las proposiciones, debemos cambiar radicalmente de actitud?

posiciones lo expresan, cómo saberlo, si no es abstrayendo y reduciendo todas las expresiones a la más pobre y descomprometida? (45).

La elección, la disposición de los términos, su ubicación y coordinación no son sin más factores estilísticos, simples “florituras” o desviaciones de un patrón común aplicable a todas las lenguas. Cuando analizo dos proposiciones que parecen mentar un mismo objeto y en idéntico sentido se me ofrece siempre la posibilidad de verificar que una de ellas es la más expresiva. Pero ¿qué significa “ser más expresiva”? ¿Acaso que el espíritu estará más a sus anchas por razones puramente estéticas o porque la subjetividad es así, caprichosa?

Cuando Unamuno nos describe la omnipresencia de la muerte y dice: “Vendrá viniendo con venir eterno” (46), no usa en rigor de un recurso metafórico. La eficacia reside en un adecuado reforzamiento semántico de tal manera que movimiento y atributos de la substancia “muerte” se compenetren en una función rítmica esencial. Y queda así totalmente cualificado el monótono trajín de la muerte: un horizonte temporal: el “vendrá”. Es el punto de partida, la ineludible realidad con que tenemos que contar desde ya, toda historia individual es trabajoso camino hacia ella, no hay un sólo intersticio de reposo entre el destino final y el presente que lo madura. “Vendrá viniendo”. Madura siempre la muerte, su ser substantivo es eso: el venir, el venir eterno. Se cierra el horizonte con la absorción de todos los tiempos verbales, rítmicamente compenetrados, por el término que los aniquila: lo eterno.

Si una proposición como “La muerte vendrá fatalmente” posee idéntico “correlato intencional” que el verso de Unamuno, en-

(45) “L’encarnation créatrice de la pensée dans la représentation et dans la signification qui ne cesse de résonner et d’évoquer, naturellement, montre qu’en métaphysique toute traduction signifie une transposition transformatrice...” “Il n’est donc point indifférent dans quel mot l’on pense”. G. Siewerth, *Ontologie du Langage*, página 137.

(46) Unamuno, *Poesías*. Col. Austral.

tonces, es falso afirmar que éste es *sólo* más expresivo. O dice "más" que la primera y entonces se trata de dos proposiciones que no expresan un mismo juicio o si lo expresan, la segunda expresión es más verdadera.

Ciertos ideales de democracia son solamente válidos para los estratos ínfimos del lenguaje, donde los vocablos poseen igual valor (por definición) o donde el lenguaje se vuelve transparente porque el objeto está allí y se maneja por un lado y en pura función vital.

La palabra es estructura viviente que evoca la cosa y la acoge en su seno: esa quizá sea la verdadera disposición del poeta. ¿Y qué otra significación puede tener "elegir las palabras como cosas, como resistencias" o también como se expresa Sartre "buscarlas en su estado salvaje" (47). Jamás una palabra podrá transmutarse en ser mundano. Todo en ella está en tensión de trascen-

dencia y, detenerse en la palabra, es partir con ella por el mundo.

La idea de un pensamiento invariante frente a expresiones reductibles a él no deja de ser una arbitrariedad que viene impidiendo por siglos el resurgimiento de una auténtica filosofía del lenguaje.

Hemos tratado de hacernos propia la tesis que establece que la verdad, lo verdadero es una prerrogativa que sólo al espíritu corresponde en cuanto es éste fundamento y relato de una relación asimétrica y activa; que la vida espiritual es expresión y que, por tanto, allí donde esté el hombre —en el quehacer práctico o en la labor teórica— estarán comprometidos de alguna manera verdad y error, rectitud y falsedad y, en fin, que todo acto en la medida en que logra alcanzar el ser heterogéneo de su intención, expresándolo, es verdadero. Expresar es volverse hacia el ente olvidado, cubierto por el nombre y el reenvío; expresar es recordar con él, evocar. La palabra evoca y por la palabra empieza la redención.

(47) Sartre, *Cos'è la letteratura*.