

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

10



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1969

hombre. Adán abandona el instante de la gracia santificante y penetra en el átomo que sucede a la caída como el primer átomo de la serie del tiempo exterior.¹⁰¹ La historia mundana comienza, pues, con el pecado. No es de extrañar, entonces, que Sciacca, como los Padres, sostenga en innumerables lugares la negatividad tanto de la historia mundana como de la "política" de los "grandes" del poder terreno. Después de la caída, el tiempo se distiende hacia el Prometido. Pero la historia debía prepararse para El. En este contexto teológico, Sciacca cree que *Grecia* ha sido la madurez de la mente, *Roma* la madurez de la vida, para que, maduro el espíritu y el cuerpo, se produjese el advenimiento de Cristo.¹⁰² Como dicen los místicos, por Cristo es posible volver a existir en el tiempo original en el cual toda la historia es *sacra*: "Y el que tenga sed, venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida".¹⁰³

Homenaje a Michele Federico Sciacca
en sus sesenta años (1908-1968)

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 331.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 335.

¹⁰³ *Apoc.*, 22, 17.

SIGNIFICADO Y PRESENCIA:
PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE METAFÍSICO

PROF. SERGIO SARTI
Universidad de Trieste

— 1 —

SI ES CIERTO —según la célebre proposición wittgensteiniana— que "de lo que no se puede hablar se debe callar", es también cierto que de la metafísica se debe callar, porque no existe, hoy, un lenguaje con el cual ella pueda ser expresada. Pero es también igualmente cierto que de la metafísica *no se puede callar*, porque el hombre —animal metaphysicum— no puede pasarse sin hacer metafísica, si no quiere negar su misma esencia. Por esto el problema es, hoy, el de fundar y elaborar el lenguaje metafísico.

Problema complejo, que implica varias cuestiones, ciertamente no resolubles en el ámbito de este breve. Queremos tentar, de cualquier modo, de indicar algunos aspectos o algunas soluciones posibles.

Se podría objetar que, antes de preocuparnos de fundar el lenguaje de la metafísica nos deberíamos preocupar de justificar la metafísica misma, que padece tantos ataques y que parece atravesar una grave crisis, tal vez la más grave desde que existe la especulación filosófica. A esta objeción respondemos que la metafísica, si hubiera jamás necesidad de justificar su legitimidad, lo podría hacer sólo exhibiéndose a sí misma: lo que no podría hacer, obviamente, si no hubiese encontrado el propio lenguaje. El problema de la legitimación de la metafísica presupone el de su lenguaje, y no viceversa.

— 2 —

Sin duda, la metafísica había encontrado, en el pasado, su lenguaje; y no ocurre referirnos a un pasado tan lejano. En la época que va, grosso-modo,

del Cartesio a Kant, la metafísica se había creado su lenguaje, diferente del del período clásico y medieval, modelándolo sobre la matemática (¿cómo no recordar la spinoziana "Ethica more geometrico demonstrata"?). Pero justamente este tipo de lenguaje, hoy, aparece decididamente inadecuado a la metafísica, mientras triunfa en el ámbito de las ciencias.

Ha sido, por lo demás, Emanuel Kant quien ha hecho sumaria y definitiva justicia a aquella metafísica. Es cierto que cae en el equívoco de creer haber abatido para siempre *toda* metafísica racional; pero no se le puede dejar de reconocer el mérito, por el contrario, de haber abatido *aquella* metafísica, justamente aquella que de un lado pretendía ponerse por encima de las otras ciencias como su premisa y su cumbre (colmo), y del otro, se ponía del mismo modo suyo, asumiendo su lenguaje.

De semejante metafísica nosotros suscribimos sin dudas la condena formulada por Kant; y estaremos dispuestos a extender nuestro consentimiento hasta al neopositivismo lógico, que, en nuestros días, vuelve a tomar con nuevos argumentos tal condena, si no fuera por dos motivos: que, ante todo, esta corriente perpetúa el mismo equívoco ya señalado en Kant, con justificaciones mucho menores; y que, en segundo lugar, añade luego otro equívoco por cuenta suya: el de retener que el solo discurso dotado de significado pueda ser el matematizante de la ciencia moderna.

Se nota que el equívoco del neopositivismo (o neopositivismo) lógico, no está tanto en el haber declarado al lenguaje científico como el único válido sobre el plano de la significancia lógica, cuanto en el haber asumido esta proposición como verdad dogmática e indiscutible. De los escritos de los neopositivistas surge demasiado claramente que la exclusión de las cuestiones metafísicas del ámbito de las sensatas, no ha sido un *resultado* conseguido a través de una discusión del problema, sino que ha sido un *presupuesto* previamente aceptado y nunca puesto en duda. Los iniciadores del movimiento estaban apriorísticamente convencidos de que la metafísica no sea sino el producto de confusiones lógico-lingüísticas y fuente de logomaquías interminables: por lo tanto, no se pregunta *si*, y eventualmente *por qué*, la metafísica debería ser borrada del número de las disciplinas humanas; buscaron simplemente *cómo* podría serlo, y presentaron su tesis como un método triunfal para obtener tal mira.¹

¹ A. J. AYER, en su célebre *Lenguaje, verdad y lógica* de 1935 (Tr. it. Milano, Feltrinelli, 1961) deja transparentar claramente, de un lado su absoluta ignorancia sobre el significado de la metafísica (la cual se hace surgir principalmente "de la supersti-

Esta actitud dogmática, vuelve a entrar demasiado claramente, de hecho y de derecho, en el ámbito de una bien definida visión del mundo, típica de la edad moderna, por la cual el hombre está destinado a consumir integralmente su destino dentro del horizonte mundano: visión del mundo que, cuando demuestra, como en este caso, su incapacidad de plantearse problema, denuncia en su fondo la presencia de un elemento mítico ineliminable.²

El hecho de que el neopositivismo, que debería decirnos *cómo* se debe hablar, no sabe ni quiere decirnos *por qué* se deba hablar, ni *de qué cosa* ocurra hablar, ni, en fin, *qué cosa* sea el hablar. De donde ello envía más allá de sí mismo: envía a lo de que —según sus cánones—, se debería callar, pero de lo que no se puede no hablar, si no se quiere que aquellos mismos cánones permanezcan privados de justificación y apoyen su fundamento en el mito.

Es pues en el interior del mismo neopositivismo lógico, donde se manifiesta la exigencia de un lenguaje *significante* que no sea el científico-matemático, esto es la exigencia de aquel lenguaje metafísico sobre el cual estamos indagando. Este lenguaje deberá realizarse en un discurso que pueda fundar el mismo discurso científico: deberá plantearse, pues, respecto a esto, como un *metalenguaje*, donde el prefijo *meta* sirve para indicar un efectivo "más allá", un auténtico "ultra", en resumen una *nueva dimensión lingüística*.

Pero será bueno preguntarnos, ante todo, cuáles sean las condiciones dentro de las cuales un lenguaje pueda ser *significante*.

Los recientes, numerosísimos estudios de lingüística,³ han reconfirmado

ción... que de toda palabra o locución... deba corresponder en algún lugar una entidad real", p. 27), del otro, su dogmática persuasión de que la metafísica esté compuesta de proposiciones carentes de sentido y que por tanto sean obra meritoria barrerlos del horizonte del saber humano. Véase este brillante ejemplo: "...Pero en este caso, 'dios' es término metafísico. Y si 'dios' es un término metafísico, entonces que exista un dios no puede ser ni siquiera probable" (p. 150). Entre las muchísimas imputaciones de las ideas de Ayer, me agrada citar un jugoso artículo de E. LISSERRE, "Lenguaje y libertad", en *Fuego*, ene.-feb., 1965.

² Sobre el elemento mítico que está en el fondo de la mentalidad moderna reconducible al mito humanístico del *Regnum Hominis*, el autor del presente ensayo ha tenido modo de escribir varias veces: v. especialmente: "yo cogitante y yo problemático", Paideia, 1962. Pero véanse sin embargo los fundamentales trabajos de M. GENTILE, *El problema de la filosofía moderna*, especialmente el prefacio y el 1^{er} cap. de la 1^a Parte (La Scuola, Brescia, 1950); y M. T. ANTONELLI, *¿Eidos o Praxis?* (especialmente los dos primeros capítulos), Morcelliana, Brescia, 1955.

³ Es imposible destacar estudios de lingüística (a menudo estudiada en conexión con la semántica) sabidos en estos últimos años aún limitándose a los más importantes.

que el lenguaje debe considerarse fundamentalmente como una *unidad orgánica*. El mismo "estructuralismo", hoy tan difuso, implica esta unidad como su presupuesto.⁴

Naturalmente esta unidad no excluye, sino exige, una multiplicidad de elementos que entran para constituir el lenguaje; con base en ella, sin embargo, estos varios elementos interactúan entre sí como fuerzas vivas, como partes activas de un cuerpo viviente.

Detengamos nuestra atención sobre dos de estos elementos. Un lenguaje se nos presenta a primera vista ya sea como un *sistema articulado de signos*, que remite a un más o menos vasto *repertorio lexical*, ya sea como un complejo de reglas sintácticas, que pongan las normas a través de las cuales los signos deben ser usados.

Se da un lenguaje significante, cuando posee reglas sintácticas aptas para construir un discurso, por medio de un cierto número de signos adecuados. ¿Qué cosa se debe entender por adecuación de un signo?

— 5 —

Un ejemplo muy simple y universalmente conocido del sistema signico, es el constituido por los carteles que señalan peligros o dan otras indicaciones respecto a la viabilidad.⁵

Citémos sin embargo algunas voces entre las más notables: GILBERT RYLE, *The concept of Mind*, Londres, 1949; "Ordinary Language", en *Philosophical Review*, 62 (1953); BRUNO SNELL, *La estructura del linguaggio*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1966; A. MARTINET, *Elementi di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1966, y *La considerazione funzionale del linguaggio*, Bologna, Il Mulino, 1965; ROLAND BARTHES, *Elementi di semiologia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1966.

G. RÉNESZ, *Origen et préhistoire du langage*, tr. fr., París, 1959; G. C. LEPSCHY, *La linguistica strutturale*, tr. it., Torino, 1966; C. SCHICK, *El lenguaje*, Torino, 1960.

⁴ Como es sabido, el origen del estructuralismo se puede hacer resaltar en los estudios de F. DE SAUSSURE, cuya obra principal, salida al inicio del siglo, ha sido ahora reimpresa: *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1964. (Sobre De Saussure ha hecho un estudio notable G. DEROSI, *Segno e struttura linguistici nel pensiero di F. di S.*, Udine, Del Bianco, Ed. 1965). Ahora un punto fundamental del pensamiento saussuriano es que el lenguaje es un sistema unitario; el estructuralismo se propone recoger y evidenciar las variaciones estructurales, que, justo en la unidad del todo, asumen particular significado.

⁵ El uso de la señalética de la calle como ejemplo elemental del sistema de signos y símbolos, nos ha sido sugerido por J. MORIA DE ESTRADA, que lo ha usado en su *Ensayo de antropología filosófica* (B. Aires, Club de Lectores 1958) donde el signo se define como lo que, "además de poseer un propio ser, una consistencia propia, envía a otro" (pp. 58/59).

Es sabido cómo en la señalética vial se tiende a usar símbolos figurativos, reduciendo al mínimo, o aboliendo directamente, la palabra escrita. En efecto, la figuración ofrece mayor rapidez de lectura y es, además, mucho más accesible, estando la imagen desvinculada de la necesidad de conocer una u otra lengua y el respectivo sistema alfabético.

En otras palabras, el cartel vial desempeña tanto más su función, cuanto más *evita atraer sobre sí la atención*, para despacharla, en vez, al peligro señalado o a la información que quiere dar.

Ahora bien, este fenómeno es típico de cada orden de sistemas signicos. Es propio del signo en cuanto tal, tender a hacer tanto que la propia consistencia objetual —que llamamos *opacidad signica*—, desaparezca, para dejar lugar a un puro *rebote al otro*. Llamamos *transparencia signica* la actitud de un signo de suministrar este rebote o reenvía a aquello de lo cual ello es signo.

Un signo es pues adecuado, cuando realiza, al lado de un *mínimo de opacidad*, un *máximo de transparencia*.

— 6 —

Mientras la ciencia moderna se ha creado un lenguaje simbólico, cuya adecuación está fuera de discusión, la metafísica ha alcanzado, desde su primera eclosión, al patrimonio del lenguaje común, asumiendo los términos en su contexto, con nuevas acepciones.

¿Ha llegado a tener a su disposición, en este modo, un conjunto de símbolos adecuados?

Sin embargo la respuesta no puede ser, al menos en línea de máxima, más que negativa.

Tengamos presente que, en el lenguaje común, las palabras presentan dos dimensiones: una *histórica o etimológica*, que consiste en el significado originario de la palabra misma, sobresaliente en el momento en que se ha formado el fonema determinado que la expresa; y una *funcional o de uso*, consistente en el significado actual y corriente. Estas dos dimensiones interaccionan entre sí, aunque aparentemente la primera parece absorta en la segunda.

Pero en el contexto de un discurso doctrinalmente elaborado, como es el de la metafísica, las palabras del lenguaje común asumen (lo hemos ya señalado) una tercera dimensión, la propiamente *técnica*: ésta consiste en el significado que el autor asigna a ellas en el ámbito determinado y específico en el cual él las coloca. La dimensión técnica del vocablo viene determinada por la definición, y debería absorber la dimensión funcional, como ésta debería haber agotado en sí la dimensión etimológica. En realidad, todavía,

las cosas no son tan simples. Muchas de las dificultades que se encuentran, por ejemplo, en la lectura de los textos aristotélicos y kantianos, nacen justo de este hecho: que el significado corriente subsiste, en la mente del autor, al lado del técnico, y el uso del vocablo le resulta así abierto a subentendidos e incertezas.

Además, no se debe olvidar que la definición, que debería precisar el significado técnico, va formulada en términos diversos del definido, y así, sobresaliendo de definición en definición, *se debe llegar necesariamente a algunas definiciones de base, que son dadas en términos no definidos*, esto es asumidos del lenguaje corriente en el mismo sentido en el cual aparecen en éste.

— 7 —

Puede por lo tanto suceder que el metafísico se sienta reprochar el significado desproporcionadamente solemne que da por habitual al término "espíritu", cuando esto no significa, para sí, nada más que *aliento* o *respiración*; así como no significaban nada más que *aliento* y *respiración* los vocablos griegos "psyché" y "pneuma" y el vocablo latino "ánimus", cuya homofonía con "ánemos" (viento), ha sido al fin descubierta.

A este género de reproches el metafísico puede responder de varios modos. Puede, por ejemplo, retorcer el argumento a quien lo usa contra él. En efecto, quien supone que los griegos y los latinos primitivos, diciendo "psyché" o "spiritus", entendieron exactamente lo que *nosotros, hoy*, entendamos con "respiración", comete un anacronismo grosero. La función respiratoria que para *nosotros, hoy*, es un fenómeno puramente fisiológico, para ellos encerraba algo sagrado, divino, "espiritual", precisamente: allí donde el sentido dado por el metafísico al término "espíritu", lejos de ser una yuxtaposición arbitraria, es en todo caso una recuperación (y juntos, ciertamente, también una clarificación y una precisión) del valor semántico originario.

Pero con este o con otros argumentos, el metafísico no puede liberar del todo su léxico de la sospecha de una cierta *inadecuación de fondo*. Su sistema signico permanece en todo caso contrasignado por la ambigüedad de origen: la dificultad no está tanto en las relaciones entre el metafísico y los otros —adversarios, interlocutores o secuaces—, cuanto en las relaciones entre el metafísico y su mismo trabajo. Los materiales con los que construye su discurso, no son nunca tan adecuados para adaptarse perfectamente a su proyecto, por la persistente opacidad signica que le caracteriza.

— 8 —

Decíamos ha poco que no creemos posible el descubrimiento de un remedio radical para esta situación. Si tal remedio debiera consistir en una acen-tuación del formalismo técnico, éste también estaría en neto contraste con la esencia misma de la metafísica.

Ayer⁶ considera a la metafísica como una especie de doctrina oculta, un saber esotérico, afín a la mística. Esto es, naturalmente, sólo un buen pretexto para eximirse de estudiarla seriamente; en realidad, en su raíz, la metafísica es exactamente lo opuesto.

Pero se volvería justo lo que Ayer cree que ella sea, desnaturalizándose a sí misma, si se crease un léxico todo suyo, críptico, asible sólo a los iniciados, secuestrándose del flujo incesante de la realidad.

Si por casualidad, es justo por la vía opuesta que se nos puede encaminar a una mayor transparencia signica.

En nuestra opinión, en el momento en el que, dentro de su discurso, el metafísico define el significado de sus términos, él debería recuperar también el significado profundo y originario, ya sea depurándolo y clarificándolo (como habíamos ejemplificado más arriba a propósito del término "espíritu"), y juntos indicar a los otros la vía para repetir esta recuperación en la propia experiencia interior. La verificación semántica de un vocablo dentro de la propia experiencia, ya sea de parte de quien la adopta, ya sea de parte de quien lo aprende, ayuda a anclarlo en lo concreto, a sustraerlo a la excesiva formalización (que, al límite, deja transparentar un componente arbitrario y asimismo juguetón) y a volverlo más adecuadamente utilizable.

Ocurre precisar, todavía, que el *significado originario* no va identificado así nada más con el *significado etimológico*, según un uso al que parece perdonar a veces hasta un gran pensador como Heidegger.⁷ El significado etimo-

⁶ Al principio de la obra ya citada de AYER, éste imagina discutir con un metafísico y atribuye la convicción de "haber sido dotado de una facultad de intuición intelectual que lo pone en grado de conocer los hechos no conocibles por experiencia sensible" (p. 10). También aquí, como en la frase citada en la nota 1, Ayer identifica la metafísica con la doctrina del "realismo exagerado", esto es con aquella roza la interpretación del platonismo aparecida alrededor del siglo X y desaparecida todavía antes del advenimiento del "realismo moderado" de la escuela tomista. Sin embargo la identificación de la metafísica con formas deterioradas del platonismo es frecuentísima, y no sólo entre los incultos.

⁷ En todos los escritos de M. HEIDEGGER, especialmente en aquellos posteriores al *Sein und Zeit* (1927), se recurre frecuentemente a la etimología. (Es muy notable la utilización teórica que él hace de la etimología de la palabra griega *altheia*). Sobre el valor filosófico del lenguaje y su hermenéutica, Heidegger ha escrito varios ensayos, recogidos en *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959. Entre estos ensayos, es

lógico va considerado sólo como un medio, un trámite, para alcanzar a coger la *reacción primaria y fundamental* del hombre en cuanto tal frente a la cosa nombrada. Muy a menudo se olvida que la etimología nos lleva en contacto con una época histórica determinada, con una cultura determinada, y que por lo tanto nos da, por sí misma, sólo un aspecto limitado y restringido del auténtico *significado originario*.

El deber del metafísico, pues, a este propósito, no es en efecto de carácter histórico erudito. Se trata de muy otro: se trata de ponerse, libre de prejuicios y de preconcepciones, *a la presencia misma de las cosas*. Que es, precisamente, el acto de nacimiento de la metafísica en cuanto tal.

— 9 —

Pero antes de profundizar este punto de extrema importancia, es necesario examinar el otro aspecto de esta compleja unidad que es el lenguaje: el aspecto *sintáctico*.

La relación entre léxico y sintaxis pudiera ser aclarado con varios parangones. Podríamos decir, por ejemplo, que la sintaxis es el *alma* del lenguaje, como el léxico es el *cuerpo*: es, en efecto, por medio de aquélla, que éste se articula y se hace discurso.

Todavía este parangón no es del todo justo. Mientras el alma (al menos en la acepción corriente con el cual el término es asunto de nuestro parangón) es un elemento que encuentra en sí el propio principio organizador, la sintaxis no tiene en sí tal principio. La sintaxis organiza el repertorio lexical, pero sólo en base a un principio extraño a ella, un principio libremente acogido por el autor del discurso, y que nosotros —por razones que aclararemos dentro de poco— llamamos *criterio de commensurabilidad* (c. de c.).

Por lo tanto, al ilustrar las relaciones entre léxico y sintaxis, el parangón más adaptado nos parece el del esquematismo kantiano. Como el esquema trascendental organiza según reglas los datos de la intuición en vista de su inmición en las categorías, así la sintaxis da las normas según las cuales los términos lexicales vienen organizados para poder ser subsumidos al criterio de commensurabilidad y volverse así significantes.

En efecto, el c. de c. de cada lenguaje determina, juntos, el tipo de sintaxis y la validez de significancia de cada elemento del lenguaje mismo. Así el lenguaje de la señalética de la calle tiene una sintaxis figurativa, impuesta

notable el titulado *Aus einem Gespräch von der Sprache* del cual ha hecho un interesante comentario A. CARACCILO, "Evento e linguaggio in un recente scritto de M. H.", en *Giornale critico della filos. italiana*, fasc. IIo., 1961.

de su c. de c., que consiste en la utilidad y en la salvaguardia del usuario de la calle. Y un aviso de calle que contenga una larga frase escrita antes que una representación figurativa, aunque significativa desde el punto de vista de la sintaxis literaria, sería *insignificante* para la señalética vial, en cuanto, no respondiendo a su c. de c. no reentraría en su sintaxis.

Será bueno notar que la significancia de un discurso tiene dos aspectos: uno constituido por su coherencia, que compete a los nexos internos del discurso mismo; el otro, constituido por su *comprensibilidad o comunicabilidad intersubjetiva*, que compete a la posibilidad de los nexos lógicos puestos en acto por el autor del discurso, de ser receptivos y reconstituidos mentalmente y así comprendidos por parte del receptor o disfrutador del discurso mismo. Este segundo aspecto tiene una importancia particular, porque da la garantía de la validez del primero: un discurso que aparece coherente a su autor, pero que no es comunicable a los otros, tiene muchas probabilidades de ser el discurso de un loco.

— 10 —

Sin pretender querer dar un ejemplo de aquella "recuperación del significado original" de la cual habíamos hablado en el párrafo 8, queremos ahora hacer una breve puntada en el campo de las búsquedas etimológicas.

El Egipto faraónico conoció ampliamente el culto de la diosa Moat,⁸ cuyo nombre se identifica con un término abstracto que vale lo que orden, justicia, verdad. El mismo vocablo se vuelve a encontrar en copto y en babilónico, mientras que en griego tenemos las raíces afines -ma,-math,-met, que dan *mathema* y *mathesis* (conocimiento, disciplina, ciencia), *mathematiké* (matemática), *mathetéo* (instruyo) y *metréuo* (mido). En latín tenemos *mens* (mente, mentalidad, pensamiento), *mentior* (miento, o sea elaboro con la mente), y también *mensura* (medida), *mensis* (mes, en cuanto medida de tiempo), *materia* (materia, entidad mensurable: en español, análogamente, madera). El italiano *pensare* (pensar), como el afín *ponderare* (ponderar), viene del latín *pendere* (pesar) coligado con *pondus* (peso), a su vez conexo con el griego *ponos* (carga y peso).

Parece en suma que para la antigua sensibilidad mediterránea, los conceptos de pensar, conocer, aprender, comprender, han estado estrechamente coligados con los de medir o de sopesar (que es, obviamente, un tipo determinado de medición).

⁸ Ved: BORIS DE ROCHEWITZ, "L'universo matematico degli egiziani antichi", en *Sapere*, nov., 1961).

Este coligamiento se puede interpretar en el sentido de que la actividad intelectual se sentía no tanto o no sólo como vuelta a conexionar entre sus diversos conceptos, cuanto vuelta a relacionarlos a una *medida* ideal, a sopearlos en base a un término de confronte, a commensurarlos, en suma, a un criterio previamente asumido.

Es este criterio, esencial —como hemos ya visto— a cada lenguaje, que llamamos *criterio de commensurabilidad* (c. de c.).

— 11 —

El c. de c. es el centro focal del lenguaje, del cual dependen las modalidades de las reglas sintácticas que lo gobiernan; es el principio con base al cual los términos y las proposiciones que ahí entran, son asumidas por aquel lenguaje como significantes, mientras términos y proposiciones que ahí no se reconducen, son rechazados como carentes de significancia.

Nos proponemos llamar *subsumibilidad* a la propiedad de un término o de una proposición, por la cual éstos puedan reentrar o ser reconducidos a un c. de c.

Con base en cuanto se ha dicho, es claro que sólo la correspondencia o menos al c. de c. asumido, determina la significancia de una proposición: significancia tanto *interna* a un determinado discurso, cuanto *intersubjetiva*, entre los varios disfrutadores de aquel discurso. Así, cuando Bertrand Russell reprochó a Frege haber caído en una notoria antinomia lógica, y Frege terminó por reconocer la exactitud del relieve, trató obviamente de una polémica que se desenvolvía en el ámbito de un único c. de c. aceptado por entrambos interlocutores.

Pero es de extrema importancia darse cuenta que los c. de c. son múltiples de número y diversos de género. Hay simples y complejos, definidos e indefinidos, definitivos y no definitivos. Cada civilización, cada cultura, cada época histórica se ha expresado con su lenguaje, ha adoptado una sintaxis suya, con base en su c. de c. Juzgar la significancia de una proposición perteneciente a un determinado lenguaje, por medio del c. de c. de otro lenguaje, es un grosero error de perspectiva: error al cual sin embargo no se han sustraído algunos de los actuales neopositivistas, con éxitos a veces grotescos.⁹

⁹ Es sabido que RUDOLF CARNAP ha sometido a la crítica neopositivista una frase sacada del *Was ist Metaphysik?* de Heidegger, relacionada con la nada. Como era de esperarse, la frase, sometida a cánones extranjeros al discurso al que pertenecía, se reveló como un "non sense" (Ved: R. CARNAP, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", en *Erkenntnis*, vol. 2o., 1932). Análogamente, nos ha sido referido que en una Universidad italiana ha sido sometido a la crítica neopositivista,

Una cultura superior puede admitir, en su ámbito, más tipos de lenguaje, y en consecuencia más c. de c. (es de notar sin embargo que, si la cultura es auténtica, éstos deberían encontrar a su vez una unidad en un c. de c. superior); así, un astrónomo de nuestros días puede, discurriendo con un amigo literato, llamar "estrella", aquel mismo cuerpo celeste que, en una comunicación a sus colegas, llamaría "galaxia" o "nube cósmica". En estos casos, el pasaje de un tipo de lenguaje a otro depende de las circunstancias y de la voluntad de cada uno.

Por el contrario, una cultura primitiva habitualmente admite un solo c. de c., un solo lenguaje y un solo tipo de proposiciones significantes.

— 12 —

Juzgamos útil, en este punto, abrir un paréntesis de una cierta amplitud, para examinar dos tipos de lenguaje, que, en su contraposición, puedan resultar particularmente iluminados: el lenguaje mítico y el metafísico. Este examen nos permitirá, de un lado, verificar algunas aseveraciones ya hechas; por el otro, anticipar algunos resultados que tendremos en la continuación de nuestro discurso.

El argumento del mito es extremadamente complejo y debatido,¹⁰ y no podemos, aquí, sino tocar algunos aspectos. Nos parece sea como fuere poder decir que lo mítico tiene su fundamento en la tendencia del hombre a aliarse a las cosas, cargándolas de significados emotivos.

El mito nos aparece como una reacción típica frente a los eventos, por medio de la cual el hombre predetermina el propio comportamiento futuro

de parte de los estudiantes, el Símbolo Niceno: también aquí naturalmente el resultado fue el calificativo del "non sense" al texto dogmático fundamental del catolicismo. Se trataba, en este caso, sólo de una ejercitación: pero la mentalidad con la cual ha sido propuesta es igualmente significativa.

¹⁰ Como a propósito de los estudios de lingüística, así también a propósito de aquellos sobre el mito, nos limitamos a indicar algunos títulos entre los más relevantes. L. LÉVY BRUBL, *L'âme primitive*, París, 1927, precedida de *La mentalité primitive*, París, 1923 y seguida de *Le surnatural et la nature dans la mentalité primitive*, París, 1931; E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2o., *Il pensiero mistico* tr. it. Firenze, La Nuova Italia, 1964; y *Linguaggio e mito*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1961, JUNO E KEREUYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* tr. it. Torino, Einaudi, 1948. JEUSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, París, Payot, 1954, R. CANTONI, *Mito e storia*, Milano, 1953; *Il pensiero dei primitivi* Milano, Il Saggiatore, 1963. E. DE MARTINO, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1962; *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1948. MIRCEA ELIADE, *Mito e realtà*, tr. it., Torino, Borla, 1966. P. GRIMAL, *L'expérience mitique*, París, 1956. Otras obras serán citadas más adelante en la nota 13.

en las confrontaciones del repetirse de aquel evento, volviendo imposible —o al menos extremadamente difícil— una reacción de tipo diverso.

Al aparecer un cometa, el sentido de terror que invade al primitivo frente al hecho nuevo, viene objetivado, y por así decir incorporado, en el mismo cometa: cuya noción vendrá difundida y transmitida como *cosa que trae desgracia* y de la que por consiguiente *necesita* probar miedo. De este modo, una reacción particular, históricamente situada, frente a un hecho, se vuelve determinante de toda reacción posterior frente al mismo hecho: tal reacción está en efecto proyectada sobre el evento, y se vuelve una característica esencial. A partir de ese momento, escindir la noción de cometa del sentimiento de terror, se vuelve extremadamente difícil, e implica el pasaje a un diverso estadio de cultura y de lenguaje.

En el ámbito del lenguaje mítico, el c. de c. parece coincidir con las cosas mismas: pero no con las cosas tal como se presentan a una mirada libre de prejuicios y de pre-conceptos, no las cosas “de carne y hueso”, sino, al contrario, las cosas previamente cargadas (y por lo tanto deformadas) de significados emocionales que, objetualizándose, se vuelven partes integrantes de ellas.

Porque, por otra parte, los elementos emocionales que van a enriquecer las cosas, son diversos de pueblo a pueblo, de situación histórica a situación histórica; los diversos lenguajes míticos —aunque fundados sobre el mismo principio—, de hecho son entre sí difícilmente permeables y comunicantes, salvo para aquellos elementos que cada lenguaje logra “traducir”, reduciéndolos al propio c. de c.¹¹

— 13 —

Si se hallan dificultades de entendimiento entre diversos lenguajes míticos, en el interior de cada lenguaje, en vez, los diversos elementos forman un todo extremadamente coherente, y, para quien disfruta de aquel lenguaje, del todo significativo.

El polinesio que está persuadido de que el escollo sobre el cual vive ha estado sacado del fondo del mar por Dios y por El llevado a la superficie,

¹¹ Toda cultura mítica tiene su unidad orgánica y no puede asimilar elementos de otras culturas sino transformándolas según los propios cánones. Sugestivos ejemplos se encuentran en el estudio de los fenómenos de la aculturación de los pueblos primitivos (sobre este argumento, hay un interesante estudio de ALPHONSE DUPRONT, un capítulo del cual ha sido publicado en *Sapere*, sept., 1966, con el título: “Problemi dell'acculturazione”). El caso más sabido, es el del “cargo cult”, nacido del modo —grotesco y político juntamente— con el cual los indígenas polinesios han interpretado a su modo la afluencia de bienes que los aéreos de transportes determinaban entre los soldados de E.U.A. residentes en su isla.

identifica inmediatamente el hecho real (el emerger del escollo del mar) y la interpretación fantástico-emotiva que él le da (la pesca divina). Al europeo civilizado y racionalista, que le pide cómo puede probar su aserto, el indígena responde triunfante que la prueba está en el hecho de que el escollo está allí, justo allí, en la superficie, y no bajo el mar. ¿Quién podría haberlo sacado de las aguas sino Dios mismo?¹²

Como en el caso antes citado del cometa, así también aquí, el acto de escindir la realidad de la juntura fantástico-emotiva, constituiría un acto de problematización de lo real, de la cual el polinesio del estadio etnológico es absolutamente incapaz. Un acto semejante pondría en crisis toda su cultura; significaría más bien la superación de la misma mentalidad mítica.

Hasta que permanece en el propio habitat socio-cultural, el primitivo actúa un discurso que, respetando perfectamente el c. de c. de su lenguaje, es absolutamente significativo para él y para quien quiera que comparta ese habitat, y ninguna lucubración “lógica” del avispado accidental puede sacudir o rasguñar esta significancia.

Hemos visto (parágrafo 9) que la subsumibilidad de un término es la propiedad de tal término de poder reentrar en un c. de c. ¿Cuál procedimiento usa el mito para obtener la subsumibilidad? Lo hemos dicho: el de cargar subrepticamente la experiencia de elementos emocionales. De este modo, la experiencia se recibe ya condicionada —por así decir— en forma tal de ser preordenada al c. de c. Es justo este condicionamiento preventivo, lo que vuelve extremadamente difícil la separación de los elementos fantásticos de los reales; pero también es este mismo condicionamiento preventivo, el que garantiza el valor de la significancia a los elementos del discurso mítico.

— 14 —

Regresemos, por un momento, al ejemplo del cometa. Hemos señalado el hecho de que la primitiva reacción de terror frente al hecho nuevo, determina cada reacción sucesiva. Nótese ahora que de este modo el evento cesa de ser “nuevo”, dado que su efecto emocional sobre el ánimo humano ha estado pre-determinado desde siempre y para siempre.

Nos encontramos aquí frente a un nuevo aspecto del mito, de excepcional importancia: ese aspecto por el cual el mito constituye *una fuga de la historia*.

¹² Evidentemente el polinesio en cuestión, sacando del mar todos sus medios de sustentación, ha acabado por concebir al mar como el conservatorio de todas las cosas existentes y por consiguiente de su misma isla. No han logrado rastrear la fuente de este episodio, leído por mí hace algunos años, creo, en la relación de un antropólogo.

Los estudios de Mircea Eliade¹³ han mostrado que el mito del eterno regreso no es un mito entre los otros, pero tiene casi el valor del mito originario, de raíz de todo mito. Y su significado es justo el del aniquilamiento del nuevo en cuanto tal y de la fuga de la responsabilidad histórica.

Si el *aevum* —el curso del tiempo— no es más que un “año grande” modelado sobre el solar, en el cual las estaciones regresan con inmutable regularidad; si pues cada hecho está destinado a repetirse perennemente; es claro que un evento no puede ser jamás propiamente “nuevo”, cualesquiera que sean las características con las que se presenta: ello no es sino la repetición eterna de cosas iniciadas desde siempre y para siempre proseguidas. Y nótese que el *siempre* pierde todo significado propiamente temporal; porque si el tiempo tiene un valor en el interior de un ciclo, ¿qué cosa puede ser el tiempo en el que se coloca la infinita sucesión de los siempre idénticos ciclos?

Según Lucian Bloga,¹⁴ esta tendencia a transformar toda novedad en cosa resabida y descontada, explica cómo el campesino rumano haya podido conservar intactas sus características psicológicas y étnicas, aun a pesar de las trágicas vicisitudes de su historia, constelada de invasiones y de influencias culturales de bizantinos, turcos, rusos, alemanes. Considerando los eventos históricos como fatalmente recurrentes, el campesino rumano logró anular el influjo: se encerró en sí mismo y se dejó recorrer sin sentirlo. Pero con esto mismo se secuestró de la historia y no conoció evoluciones ni progresos.

¹³ Existe la que se puede denominar “la escuela rumana del mito”, constituida por estudiosos de origen rumano, pero trasplantados en varios países europeos. El más ilustre representante de la escuela es MIRCEA ELIADE, del cual véase *Le Mythe de l'éternelle retour*, París, 1949, y *Mythes, Rêves, mystères*, París, 1957. Entre los otros representantes, notemos: VINTELA HORIA, *Presencia del mito*, Madrid, 1956; GEORGE VSCATESCU, *Escatología e historia*, Madrid, 1959. Una de las más interesantes consecuencias de la teoría de la “escuela rumana”, es que el sentido de la historia ha sido introducido en el mundo del Cristianismo: idea, ésta, ya afirmada casi universalmente, aun entre quienes no toman en cuenta otras tesis de la escuela rumana. Véase, por ej.: A. CATURELLI, *El hombre y la historia*, B. Aires, Editorial Guadalupe, 1956; KARL LÖEVITH, *Significato e fine della storia*, tr. ct., Milano, Ediz. Cominità, 1965. M.F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Marzolari, Milano, 1965. Un breve resumen de la cuestión, se puede encontrar también en un opúsculo del autor del presente ensayo: *Mito e Rivoluzione*, Udine, Scuola Cattolica di Cultura, 1966.

¹⁴ El iniciador de la “escuela rumana” de quien se ha hablado en la nota precedente, es el original pensador LUCIAN BLOGA, único de grupo que haya operado en su patria. Mientras que sus obras en lengua original no son halladas fácilmente, no me parece que hayan sido traducidas por nosotros (salvo una, que sin embargo no trata el tema del mito sino cuestiones estéticas: *Orizzonte e stile*, Milano, 1946). Se puede ver una interesante, aunque breve exposición de su pensamiento, hecha a la obra de VINTELA HORIA en *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. 2o., *Panoramas Nationaux*, obra en colaboración directa con M. F. SCIACCA, Milano, Marzorati, 1959. (Véase sin embargo nuestro opúsculo cit. en la nota precedente).

Por otra parte es común de todos los pueblos primitivos —justo aquellos que se mueven dentro del horizonte cultural del mito— el estar desarraigados del devenir histórico, el permanecer encerrados en arquetipos de vida inmutables, que a menudo retroceden al neolítico y a veces hasta el paleolítico.

— 15 —

Si ahora pasamos a considerar el lenguaje de la moderna ciencia físico-matemática, podemos inmediatamente observar que también aquí la realidad, para traducirse en proposiciones científicas significantes, debe venir previamente preordenada o predeterminada al c. de c. típico de la ciencia misma.

Las causas finales, que por milenios habían sido objeto de estudios reverentes, al inicio del siglo XVII fueron bruscamente repudiados por la física, y hasta ahora (no obstante alguna tentativa esporádica),¹⁵ no han sido vueltas a admitir. Si nos preguntamos la razón de este hecho, no podemos suponer que las causas finales hayan sido reconocidas inexistentes en aquel tiempo: aparte la consideración de que, por lo menos en el organismo viviente, la télesis es indudable, no es con este argumento que han sido rechazadas.¹⁶ La única razón que podemos traer, es que ellas *no se prestaban a ser expresadas en términos físico-matemáticos*: no se sometían a las reglas de aquella sintaxis que el nuevo lenguaje científico justo entonces andaba asumiendo.

También aquí, pues, encontramos que la significancia de un elemento lingüístico, no depende de otra cosa que de su correspondencia con el c. de c. adoptado por aquel lenguaje.

El proceso por el cual el lenguaje científico llega a la subsumibilidad de sus elementos, es profundamente diverso, hasta opuesto, respecto al usado en el mito. La mentalidad mítica carga, enriquece, enturbia: la científica reduce, empobrece, depura. Ella procede a eliminar de la experiencia todo lo que le impide volver a entrar en el c. de c. preconstituido.

¹⁵ Un matemático italiano desaparecido prematuramente, LUIGI FANTAPPÌ, ha elaborado una teoría matemática en la cual se tenía cuenta de las causas finales. Ver: G. y S. ARCHIDIACONO, *Visione unitaria dell'universo a la luz de las teorías de L. F.*, Roma, U.C.I.T.M., 1958. Una enérgica invitación para tener en cuenta las causas finales, se encuentra en: J. ALVAREZ LÓPEZ, *El valor del hombre*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1960. La ciencia moderna, todavía no parece aún preparada para una mutación tan profunda.

¹⁶ F. BACONE, por ej., rechaza las causas finales no porque las niegue la exigencia, sino porque las considera “estériles” (“tamquam virgines Deo consecratae”, dice con sarcasmo; v. “De Augmentis scientiarum”, IIIo, 5); estériles, bien se entiende, para los fines de la nueva concepción científica que él mismo contribuía a elaborar.

Mientras el mito tiende a darnos un mundo sobrecargado, inflado, frondoso, como una selva ecuatorial, la ciencia tiende a darnos un mundo árido, desecado, helado y despojado como una landa polar.

Pero, no obstante esta profunda diversidad, existe un parentesco profundo entre ciencia y mito: también la ciencia, como el mito, tiende al aniquilamiento de lo nuevo.

"Savoir pour prévoir": así se define el cómputo de la ciencia moderna. Pero *prever el futuro significa anularlo como futuro*, significa quitarle lo que, justo porque es imprevisible, es sólo de él. Significa en suma hacer que el evento previsto, una vez vuelto presente, caiga bajo la categoría de lo obvio, de lo resabido, de lo descontado.

Como el mito, también la ciencia predetermina la actitud (postura) de la conciencia hacia las cosas, anulándoles la historicidad.

— 16 —

Ahora es tiempo de volver a tomar el hilo de nuestro discurso.

Preguntémonos pues: si todo lenguaje tiene su c. de c. ¿cuál será el c. de c. del lenguaje metafísico?

Difícilmente a esta pregunta se podrá responder de otra manera que de este modo: *el c. de c. del lenguaje metafísico es el Ser*. Pero con una precisión: que el término Ser debe ser entendido sin ninguna calificación que le perjudique el significado. Esta precisión tiene un alcance más amplio de lo que puede parecer a primera vista y que será aclarado dentro de poco; por ahora lo proponemos solamente como necesaria instancia metodológica. Cualesquiera que sean las características que pueden calificar al Ser en este o aquel metafísico, no hay duda de que para cada uno de ellos, cada elemento de lo real sea aceptado y traducido en proposiciones metafísicas significantes, en relación con el criterio de commensurabilidad constituido por el Ser.

Establecido el c. de c., es el momento de preguntarnos cuál método adopte el metafísico para obtener que las proposiciones que él formula se articulen en discurso, o sea cuál método adopte para obtener la subsumibilidad de las proposiciones al c. de c. del Ser. ¿Se tratará de un proceso de locupletación emocional, como en el mito, o de depuración crítica, como en la ciencia?

Si la metafísica tiene su propia fisonomía y su razón de ser, es evidente que su método no tendrá nada que hacer con estas dos citadas ahora, ni con otras consemejantes. Rechazando obviamente el método del mito, porque la metafísica quiere ser racional, ella debe rechazar también el método de la ciencia moderna. Esto le es impuesto por el hecho de tener por c. de c. al Ser. Descarnar lo real, separarle ciertos aspectos de ciertos otros, para salvar

los primeros y rechazar los segundos, sería condenar a estos últimos a la insignificancia del no Ser. Porque, en verdad, todo lo que es, es Ser; y sólo el no Ser no es. Y así pues el no Ser puede ser cortado fuera del discurso (del metafísico (o estar allí incluso sólo para decirnos que no es)).¹⁷

— 17 —

Las consideraciones ahora hechas, nos llevan a una primera conclusión de fundamental importancia. *El c. de c. de la metafísica*, diversamente del de cualquier otro lenguaje, *exige que los elementos asumidos a discurso no sean en ningún modo pre-constituídos o pre-manipulados*. Toda elaboración preventiva constituiría una falsificación y perjudicaría los resultados que el metafísico se ha propuesto con su trabajo.

Ahora se comprende cómo la precisión hecha en el párrafo precedente, por el cual el Ser debe ser acogido sin calificativo que lo determine, no tenía sólo valor metodológico en los cuidados de nuestro escrito. Ella tiene un significado extremadamente más vasto: *que el Ser no sea calificado anticipadamente, apriorísticamente, es una condición esencial de la existencia misma de la metafísica*. Así como condición esencial de la subsumibilidad de los elementos de la realidad en un discurso metafísico, es que ellos sean acogidos en su total franqueza, sin elaboraciones preconstituídas.

Esto significa que el metafísico debe, ante todo y fundamentalmente, ponerse frente a lo real carente del todo de preconceptos y de prejuicios. La metafísica nace cuando el hombre se pone "en presencia" de las cosas.

— 18 —

Ponerse "en presencia" de las cosas; es la misma exigencia que nos estaba ya manifestada en el fin del párrafo 8, ahí donde decíamos que el metafísico debe volver a encontrar el sentido originario de los vocablos que usa, justo poniéndose directamente ante la realidad.

Todavía más claramente, ahora, nosotros podemos ver cómo la *originariedad* de recuperar poniéndose en presencia de las cosas, no sea interpretado como regresión cronológica, retorno a un pasado lejano pero sin embargo

¹⁷ Sin duda, no todo lo real es Ser al mismo título: sino quien al metafísico socorre la fundamental noción de la analogía. El ser es análogo: todo lo que es, es Ser a su modo. La importancia en la *analogía entis* es reivindicada particularmente por ANGELO SCIOVETTO, de quien véase: *Il discorso analogico*, Firenze, 1958, y sobre todo *Il segno della ragione*, Padova, Libr. Gregoriana, Ed. 1963.

siempre históricamente fechado, sino como redescubrimiento radical de la actitud espontánea de la ciencia humana frente a las cosas.

Que la metafísica nazca de esta actitud de libre observación de las cosas en presencia, no es nuestro descubrimiento. La grande tradición de la metafísica clásica, había identificado el fenómeno, y, aun sin hacerle objeto de tratamiento temático profundo, lo había designado con un nombre: *thaumasia*.¹⁸

Thaumasia es el sentido de atónito estupor que las cosas suscitan a quienes, sustraídos a peso económico-práctico, les contemplan con actitud desinteresada. Ellas entonces se les despliegan delante como milagro (nótese que en el *thaumazein* está implícito el sentido de lo milagroso que aparece, por ejemplo, en la palabra "taumaturgo"; así como, en latín, hay una estrecha afinidad entre *mirari* y *miraculum*), con toda su riqueza y complejidad, sin arbitrarias simplificaciones, sin superposiciones deformantes.

Y la thaumasia es acto propiamente y exclusivamente humano: el animal permanece ligado a la dinámica de las cosas, está oprimido, envuelto, no logra liberarse de su peso afectual: sólo el hombre es capaz de mirar las cosas con esta mirada pura, que revela su relieve, y junto a su superioridad, sobre ellas.

— 19 —

Si el tema de la presencia aparece, a través de la *thaumasia*, en tiempos de Aristóteles, es también actual en nuestros días,¹⁹ y esto sobre todo por obra de la fenomenología husserliana.

Se nota en la fenomenología una actitud del todo opuesta a la del neopositivismo lógico, que sin embargo divide con aquélla el privilegio de polarizar la atención del mayor número de pensadores contemporáneos. El neopositivismo tiende a cerrarse en lo abstracto de un formalismo absoluto; tiene de común con el idealismo (pienso sobre todo en un cierto idealismo, por ejemplo el actualismo gentiliano), el hecho de constituirse en un cerco encantado

¹⁸ Ya PLATÓN, en *Teetetes*, 155 D, había visto el origen de la filosofía en la maravilla; el despunte platónico es vuelto a tomar por ARISTÓTELES en: *Metaf.* A. 2, 982a, 4. La relación entre thaumasia y filosofía está hoy puesta vigorosamente en relieve por la escuela metafísica de la Universidad de Padua, representada por Marino Gentile, Pietro Faggiotto y otros.

¹⁹ PEDRO CABA ha hecho de la presencia el tema fundamental de su especulación: *La presencia como fundamento de la Ontología*, Madrid, 1965; *Filosofía de la presencia humana*, México, Ed. Herrera, 1961. Sin embargo en Caba este tema se pierde en una profusión de palabras y de temas secundarios que ahogan los aspectos interesantes de su pensamiento.

dentro del cual todos los problemas aparecen resueltos y donde el adepto se mueve embriagado de potencia; pero se trata sólo de un cerco vacío, que se mantiene soldado sólo con el pacto de secuestrarse de la realidad, en contacto de la cual se desbarataría como una pompa de jabón.

La fenomenología, al contrario, se propone como programa justo este contacto con las cosas. No se limita a anunciar este programa; ella nos da también los medios para actuarlo, sobre todo a través de aquella reducción fenomenológica "epoché", la cual, al menos en la primera faz de la especulación husserliana,²⁰ tiene por fin relacionar al filósofo en contacto con las cosas — con "las cosas mismas", con "las cosas de carne y hueso". Ella tiende a desprender de la conciencia las sedimentaciones milenarias que la tradición ahí ha depositado y que se interponen como un velo de artificios culturales preconstituidos entre la conciencia misma y la realidad. De este modo, las cosas se revelan, así se ofrecen a la mirada, como ellas verdaderamente son.

La fenomenología por lo tanto, sin ser por sí metafísica, puede servir al metafísico para alcanzar aquel estado de thaumasia que es la premisa esencial de su discurso.

— 20 —

En la problemática contemporánea, el tema de la presencia se pega de nuevo a los otros temas entre los cuales emerge por importancia el del tiempo.

En efecto, se revela una relación de complementariedad entre la *presencialidad* de las cosas a la conciencia y de la conciencia a las cosas (los dos aspectos son "unum et idem"), y la presentidad en la cual la presencialidad se verifica.

La recuperación del sentido original de las cosas, es también la recuperación del *tiempo originario*. La reducción fenomenológica, mientras libra a la conciencia del peso del pasado, la libra también de la sugestión del futuro, de aquel futuro hacia el cual la empujan las preocupaciones pragmáticas: de modo que no queda más que una relación de *presencia* (entre cosas y conciencia) que se actúa en el *presente* temporal.

Presencialidad y presentidad son pues complementarias e inescindibles. No se vive en lo concreto del presente sin estar en presencia de las cosas, y las

²⁰ Como es sabido, con las *Meditaciones cartesianas*, HUSSERL ha pretendido epouizar las cosas mismas, para aislar la conciencia trascendental, no es este desarrollo de la fenomenología —discutido hasta entre sus secuaces— lo que nos interesa.

cosas no ofrecen su presencia a nuestra mirada, si en esto no hay conciencia de estar en el presente.²¹

Si, ahora, volvemos sobre algunas consideraciones hechas precedentemente (párrafo 14 y últimos párrafos del párrafo 15), nos damos cuenta de que hay lenguajes — como el del mito y el de la ciencia — cuya sintaxis no es apta para expresar el presente temporal. Mito y ciencia, cada uno por vías diversas, llegan al anulamiento de la historia y desvanecen pues el presente en una genérica perpetuidad. Neutralizando lo que de nuevo puede presentar el evento, tanto el mito cuanto la ciencia matan no sólo al futuro, sino al mismo presente: en lugar de la directa relación entre cosas y conciencia, ponen la relación entre el evento y las fuerzas eternas e inmutables de las cuales esto depende. Pero las cosas, separadas del presente, huyen con esto mismo también en presencia.

En lugar de las cosas “de carne y hueso”, el primitivo dominado por el mito y el acienzado encerrado en su doctrina, no tienen enfrente sino fantasmas: lo cuales, como todos los fantasmas, se presentan infaliblemente en plazos fijos, se disuelven en niebla cuando se trata de atraparlos.

— 21 —

Hemos designado precedentemente con el término de “thaumasia” la postura de la conciencia frente a las cosas en presencia; esa postura que mito y ciencia necesariamente eliminan, eliminando la presencia misma que lo vuelve posible. Ahora quisiéramos sustituir tal término — de sabor más psicológico que lógico — por otro más preciso y adecuado: el de *problematicidad*. Problematicidad, bien se entiende, total, radical, absoluta, que no se confunda con una problemática parcial y circunscrita. Entendida en este sentido, la problematicidad no es sino la traducción sobre el plano lógico del sentimiento psicológico de la thaumasia.

En verdad, también el mito y la ciencia nacen de la problematicidad frente a las cosas; no podría ser de otro modo. Pero al surgir y afirmarse ahogan a la problematicidad misma que las ha hecho surgir. Hambriento de seguridad vital, de certidumbre pragmática, el hombre se confía en el mito, en un

²¹ Una sugestiva confirmación de la relación entre presenciabilidad y presentidad, nos viene del conocido socio-psicólogo ERIC BERNE, en su ensayo *Games people plays* (tr. it.: *A che gioco giochiamo*, Milano, Bompiani, 1967). En la pág. 206 y sig. de la tr. it., el autor analiza el significado de la noticia (conocimiento) e insiste sobre el hecho de que “La noticia exige que se viva presente, en cuanto al lugar y al momento, y no de otro modo, en el pasado o en el futuro” (p. 206).

cierto estadio cultural, en la ciencia, en otro estadio cultural, para exorcizar de sí la turbación profunda de la problematicidad radical.²²

El metafísico es el que acepta la problematicidad hasta el fondo, y que al construir su sistema, no la rehuye, no la anula, sino que la vuelve a proponer a sí y a los demás: aun si estos otros quieren permanecer en su quietud y tienen siempre lista la cicuta para hacerlo callar.

La relación entre sistema y problema en la metafísica está contrafirmado por la neta preeminencia del problema: el sistema existe porque el problema adquiere dimensiones concretas y no se esfuma en una inquietud genérica sin éxitos. No se nos apega seriamente a la metafísica sin haber entendido la centralidad que en sí asume el problema.²³

— 22 —

Hemos visto (parag. 17) cómo el c. de c. del Ser envía al metafísico a la presencia de las cosas, y es por el hecho de que el Ser es acogido por el metafísico sin calificaciones que lo predeterminen y que por consiguiente lo induzcan a premanipular las cosas para volverlo subsumible a sí.

Hablando de la extrema variedad de los c. de c., se ha señalado de huída (parag. 11) que los hay definidos e indefinidos, definibles y no definibles. Por cuanto se ha dicho ahora ¿podemos sin más colocar el c. de c. del Ser en la categoría de los indefinidos; debemos colocarlo además en la de los indefinibles?

Creemos que la respuesta no deba ser otra que positiva.

Un c. de c. es definible cuando el pensamiento puede comprenderlo sin residuos. Ahora bien, comprender (*cum-prehendere*) significa abrazar, envolver, tener un ámbito más amplio de lo que se comprende y se define. Se sigue que, mientras la razón domina totalmente un c. de c. definible, en cuanto lo comprende, no puede por otra parte ser dominada, porque no puede ser (seros) comprendida.

Ahora, si el criterio del Ser fuera definible, sucedería que la razón, no siendo comprendida en el Ser, debería declararse a sí misma como no-Ser; en otras palabras, debería declarar su inexistencia.

²² ORTEGA Y GASSET ha proclamado con excepcional claridad que la matriz de las ciencias es la sed de certeza vital (v. particularmente: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1963), pero ha cometido el grave error de asimilar totalmente la filosofía a la ciencia, sin darse cuenta de la fundamental importancia, en la filosofía, del elemento problemático y por tanto de la inquietud.

²³ La escuela metafísica paduana ya citada en la nota 18, pone el acento de modo particularmente vivo sobre la preeminencia del problema sobre el sistema; véase: MARINO GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Padova, 1955.

El c. de c. del Ser no puede pues ser sino *indefinible*, y esto es mucho más vasto que la razón, comprende también la razón misma dentro de sí.

¿Significa esto que el c. de c. del metafísico es un tanto cuanto irracional? No, absolutamente: significa solamente que ningún acto racional históricamente situado, puede agotar totalmente su esencia y por ende definirlo. El metafísico podrá así —en cierto sentido, deberá— definir el Ser, pero deberá al mismo tiempo tener *la clara conciencia de la provisoriedad y de la parcialidad de la definición, de la propia situacionalidad histórica y por ende de la propia finitud*, tanto más radicalmente advertida en los confrontos de la infinidad del c. de c. asumido, esto es el Ser mismo.

Esta conciencia no es otra cosa que la problematicidad: la cual pues no preside solamente (como ya habíamos dicho) al nacimiento de la metafísica, sino que la acompaña a lo largo de toda su carrera, y, por así decir, la invade totalmente.

Ahora podemos ver cómo estos elementos, que en nuestro discurso hemos encontrado sucesivamente: el c. de c. del Ser y su indefinibilidad; el ponerse con mirada libre de pre-conceptos en presencia de las cosas; la problematicidad, no son sino *aspectos solidarios, interdependientes e inescindibles de aquella realidad unitaria que es la metafísica.*

— 23 —

Pero, con la verificación de la indefinibilidad del Ser, hemos tocado *la última y más grave dificultad del lenguaje metafísico.*

Si en un lenguaje cuyo c. de c. es definido, se puede definir también la relación entre los varios elementos de tal lenguaje y el c. de c. mismo; si esto, en este caso, se puede constituir *una sintaxis rígida y rigurosa* (como es el caso de la ciencia moderna); esto resulta evidentemente imposible en el caso de un lenguaje cuyo c. de c. sea indefinible.

Por lo tanto, si el poseer una sintaxis rígida y rigurosa es la característica distintiva de la científicidad, debemos concluir que la metafísica no podrá jamás ser, propiamente, ciencia: la científicidad para ella será un ideal por perseguir, no una meta alcanzada, una definitiva conquista.

Todo metafísico tiende a la definición del Ser —lo hemos visto en el precedente parágrafo—, con la conciencia de su finitud históricamente situada y condicionada: y es con esta conciencia que él debe, con trabajo personalmente empeñado del cual ninguno puede sustraerlo, elaborar por propia cuenta su sintaxis. El trabajo del metafísico comienza con todo hombre que a ello se dedica, y jamás ninguno puede cumplirlo por cuenta de los demás.

Pero todo esto ¿no perjudica la significación del lenguaje metafísico? ¿No se termina por decir aquí, en sustancia, que el metafísico es semejante al poeta, que habla un lenguaje todo suyo (si bien comunicable a los demás, pero sólo a través de la sugestión fantástica y no a través de la comprensibilidad lógica), convalidando así una de las más comunes acusaciones dirigidas a la metafísica, de ser una subespecie de la liricidad?

Si tenemos presentes los elementos que hemos venido desenredando de mano a mano en nuestro discurso, podemos tranquilamente rechazar esta acusación y afirmar la plena significancia del discurso metafísico, no obstante la situacionalidad de su sintaxis.

Entre estos elementos recordemos particularmente: a) que la significancia es dada por la subsumibilidad al c. de c.; b) que la significancia de un discurso implica sea su coherencia lógica interna, sea su comunicabilidad intersubjetiva, y que esta última es garantía de la primera; c) que la metafísica no es principalmente sistema, sino esencialmente problema.

Las proporciones de la metafísica son subsumibles al Ser justo en cuanto están formuladas con la conciencia de su inadecuación para agotarlo. Esta condición de su subsumibilidad es también condición de su significancia.

Cuando el metafísico pretende haber logrado sujetar lo real entre las redes de una sintaxis definitiva y exhaustiva, cuando cree orgullosamente haber superado la *thaumasia* frente a las cosas y haber construido, para sí y para todos, el perfecto castillo para sustituirlo al real, cuando cree haber restituido la integralidad del mundo del Ser cual él lo concibe, entonces él no problematiza ya: la sintaxis que se ha compuesto le suministra las lentes deformantes a través de las cuales lo real se sustituye adecuado al c. de c.; la interna coherencia de su discurso da un significado a las proposiciones, que es válido sólo para él, él está en la misma situación del discurso mítico (así, en verdad, el suyo es un discurso mítico); pero en este caso se trata de un falso metafísico; su actitud está opuesta a la que hemos delineado como propia del metafísico auténtico.

Muy diverso es el caso del metafísico para el cual la problematicidad invade el sistema. Cuando un hombre se encuentra problemáticamente en presencia de las cosas, habla al otro hombre, y el otro hombre lo entiende: sus proposiciones son intersubjetivamente significantes, no por lo que aseveran, sino *por aquel tanto de inquietud problemática que llevan en sí incorporado y que logran comunicar.* La comunicabilidad se actúa no sobre el plano del sistema sino del problema.

Y la historia de la filosofía nos da una singular confirmación de cuanto estamos diciendo. Los grandes metafísicos, a través de los tiempos y el mutar de los climas culturales, *han dialogado entre sí*, se han enriquecido el uno

con las doctrinas del otro, han aprendido el uno del otro. Y nosotros podemos acercarnos a un gran pensador del pasado, sin compartir una sola de sus aseveraciones, pero no sin revivir en nosotros su pasión de buscador inexhausto.

Justo la metafísica, acusada de ser el lugar de las disputas vacías y de la incompreensión, nos da en vez el ejemplo más noble y conspicuo de una *búsqueda en común*, perseguida a lo largo de milenios por los espíritus más nobles de la humanidad.

Para Parménides el ser puro del pensamiento es lo único eterno y real. En las investigaciones de los filósofos griegos y de los filósofos modernos el pensamiento de Parménides se ha convertido en un problema de Dios y el ser del mundo. Interpretado en términos de la filosofía de la vida, el ser puro del pensamiento se convierte en un problema de la vida misma. En la filosofía de la vida el ser puro del pensamiento se convierte en un problema de la vida misma.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA ÉTICA

DR. ISMAEL DIEGO PÉREZ

El hombre tiene libre albedrío para elegir su vida moral: El cristianismo

La Ética cristiana se fundamenta en gran parte en la Ética de Aristóteles. La mente y la conciencia del hombre son páginas en blanco donde el hombre ha de escribir su historia moral, dentro de la libertad de elección de medios y fines. De esta forma se justifica el premio a la sanción.

La división más profunda de la Historia del pensamiento la señala el cristianismo; es una idea nueva que vuelve a dar sentido a la existencia del hombre y del mundo. El cristianismo está basado en el hebraísmo y comienza con la palabra del Génesis, que es el primer libro bíblico: en un principio Dios creó el cielo, la tierra y todos los seres que pueblan el universo.

La división se produce sobre todo con la filosofía griega. El problema de los filósofos griegos fue el movimiento; todo lo que existe es problemático, porque se mueve, porque llega a ser y deja de ser; un hombre lo vemos hoy y mañana puede morir y no lo vemos; lo opuesto al ser de las cosas es el no ser, el vacío; el no ser lo que se es.

El cristianismo presenta una imagen opuesta, porque comienza de la nada.

De la nada Dios lo hizo, se dice en la Biblia. El filósofo griego no comprende el mundo que siempre está cambiando. El cristianismo asegura que el ser nace de la nada y el ser de las cosas es un no ser, una nada.

El filósofo griego estudia el movimiento que se encuentra en los seres de la naturaleza y estudia el ser que se elabora en el pensamiento puro del hombre. Esta teoría arranca de los filósofos Heráclito y Parménides.

Para Heráclito todo cambia siempre. Si un hombre se baña en un río dos veces, no se baña en el mismo río, puesto que las moléculas del agua han cambiado.