

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
REVISTA DE INVESTIGACIONES
EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla Universitaria
Biblioteca Universitaria*

15



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1974

mystical experience. It may suffice to remember that for example St. Theresa of Avila, one of whose devices was "obras, obras y no palabras!" (works, works and no words!), gained out of her "spiritual matrimony" sufficient forces to display during twenty years an indefatigable activity in performing wide-reaching reforms and in founding a considerable number of convents; St. John of the Cross excelled in a similar way, both in mystical contemplation and in an active life of a convent's prior. In agreement with his own rigorous demands, he sought for himself not the easier, but the more difficult modes of living: "Procure siempre inclinarse no a lo más fácil sino a lo más dificultoso... no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto... no a lo que es descanso sino a lo trabajoso... ("Subida del Monte Carmelo", I, cap. XIII, 6) ("Try to bow theeself always not to the easier, but to the more difficult; not to the more agreeable, but to the less agreeable; not to what grants repose, but to what is troublesome").

BOSQUEJO DE UNA TEORÍA DE LA MEDIACIÓN LÓGICA

SERGIO SARTI
Udine, Italia.

ESTOY PERSUADIDO DE que entre lógica y ontología subsisten estrechas relaciones, y que no tomarlas en cuenta no favorezca ni a una ni a la otra. El lector no se sorprenda por lo tanto si en el trazar el bosquejo de una teoría de la mediación lógica tomo las instancias de un argumento que aparece muy lejano del ámbito de la lógica, esto es de la ecología.

De ecología se habla mucho hoy, desde que nos dimos cuenta que el difundirse de la tecnología amenaza de un modo gravísimo el equilibrio vital de nuestro planeta, y poniendo en un "tal" vez nuestra misma supervivencia.¹ No obstante me parece que la filosofía no haya extraído generalmente lecciones útiles de este hecho. El único argumento, en lo que sé, ha sido recabado de la precaria situación determinada por el desarrollo indiscriminado de la tecnología, tiene un sabor más político que filosófico; se ha observado que esto afecta a la ideología marxista, ya sea porque ésta pone en la culminación de la dialéctica histórica una sociedad que liberada de toda opresión debería dedicarse a "vencer la naturaleza" (y los hechos nos demuestran que precisamente esta "victoria" sobre la naturaleza significa, o puede significar, el fin del hombre y por lo tanto de toda sociedad); sea porque la polución en sus varias y múltiples formas afecta tanto a capitalistas y proletarios, y es consecuencia de las industrias en cuanto tales, sea cual sea la ideología que está detrás de las fábricas, de las máquinas, y de sus procesos técnicos.²

¹ Entre las diversas obras que tratan de los peligros del "cientificismo y de la tecnología" cuando son ejercidos en forma indiscriminada, me gusta citar a SERMONTI, Giuseppe, *El crepúsculo del científicismo*, Milán, Rusconi Editor, 1971. El Sermonti, eminente estudioso de genética, es de los pocos científicos que no ceden a las seducciones del triunfalismo científico y que tienen presentes todos sus lados negativos. En su trabajo, el lector podrá encontrar citadas otras publicaciones competentes sobre el argumento.

² La observación ha sido hecha, entre otros, también por BARBIELLINI-AMIDEL, Gas-

Yo pienso todavía que las consecuencias que la filosofía debería extraer del trastorno ecológico sean también otras y distintas. Ante todo, se puede constatar el fracaso —confirmado a través de una prueba, por así decir, experimental— del idealismo de tipo hegeliano. No se puede concebir el mundo natural como inmanente al pensamiento humano cuando este mundo demuestra poder reaccionar a la actividad del pensamiento al punto de amenazar la existencia del hombre y por tanto del pensamiento mismo del cual debería depender. Se puede luego constatar el fracaso también de toda la mentalidad cartesiana, y así de todos los positivismos, los cientifismos,³ las infatuaciones tecnológicas, los fantasmas y los fetichismos tecnocráticos; desde el momento que ciencia y técnica demuestran claramente requerir direcciones y limitaciones que solas no saben ni pueden darse.

Pero sobre todo, del problema de la turbación ecológica por obra de la actividad humana surge el reproponerse a la conciencia contemporánea el antiguo tema de la *solidaridad cósmica*. La ecología nos demuestra cómo cada fragmento de lo real está ligado a la vida del todo y que si el equilibrio interno del todo no es rígido, tolerando perturbaciones parciales, todavía éste es tal que se despedaza irremediabilmente cuando las perturbaciones superan ciertos límites.

El principio de la solidaridad cósmica trae consigo el otro principio de la *responsabilidad hacia el todo*. Si el hombre es —como es de hecho— un elemento particularmente dinámico en el ámbito de la totalidad de lo real, es de él de quien depende particularmente la turbación o la conservación de aquel orden que permite la supervivencia suya y del todo: es entonces a él a quien va imputada la responsabilidad de esta supervivencia.

Pero para que esta responsabilidad pueda ser aceptada y comprendida adecuadamente es necesario que el hombre conozca lo más exactamente posible su relación con el todo: y en esta relación vuelve a entrar (y en título eminente) también la mediación lógica.

El significado literal del término mediación es aquel de un acto que interpone un *quid medium* entre dos extremos. Es interesante notar, sin embargo,

pare, *El minusvalor*, Milán, Rizzoli Editor, 1971. En un reciente ensayo, *El enredo ecológico* (Turín, Einaudi Editor, 1972) el autor PACCINO, DARÍO, marxista, intenta poner al revés la argumentación haciendo de la ecología una especie de invención capitalista a favor de las especulaciones de los patrones. Justamente TODISCO, Alfredo, recientemente en el *Corriere della sera* del 21 de Sept. 1972, el trabajo, subraya la elemental insostenibilidad de la tesis.

³ Sobre este argumento he enviado al Congreso de Filósofos Católicos tenido en S. Paulo (Brasil) del 16 al 22 de julio 1972, una comunicación con el título de: "El final del hombre cartesiano y el teorema de Gödel", que será publicada en las actas del mismo Congreso.

que en el lenguaje filosófico corriente la referencia al *quid medium* ha caído o al menos se ha atenuado. La mediación, en efecto, viene casi siempre contrapuesta a *inmediato* (celeridad, rapidez), y porque está en el campo gnoseológico, indica la identificación del conociente con lo conocido, la primera viene a asumir el significado de un alejamiento, de una separación, o aún más, de una oposición entre conociente y conocido: la función de *nexo* propia del medio queda de este modo desconocida. Por otra parte, siempre en el lenguaje filosófico corriente, se habla de mediación también al interior del juicio lógico que es la forma típica tradicional de mediación; pero también aquí, entre el sujeto del juicio y el predicado, no se reconoce o no se pone de relieve el elemento del *medio*; así se tiene la paradoja de una mediación sin nada que actúe la función mediadora.

Creemos que valga la pena retomar toda la cuestión desde las bases, tanto en el campo de la teoría como en el de la terminología, que aparece ambigua e insuficiente. Naturalmente para afrontar un problema tan vasto y comprometedor sería necesario extenderse más allá de los límites que nos hemos propuesto; por eso aquí se tratará solamente, de nuestra parte, de formular un bosquejo de teoría, que será desarrollado y profundizado en otra sede.

De la terminología filosófica corriente rechazamos ante todo la dición (frase) "sujeto" y "objeto", entendidos como los extremos de la mediación. Esta dición nos lleva a un clima idealista: para los idealistas precisamente el sujeto es tal porque tiene enfrente al objeto, y el objeto es tal porque está frente al sujeto; de este modo, la mediación aparece como algo de originario ya dado, sobre el cual sería inútil ponerse el problema y cuyos términos están dentro de la mediación.

Preferimos entonces decir que la mediación, en su sentido más general, se desenvuelve entre dos términos identificables como el hombre y el mundo. El hombre es aquel que ejerce la mediación: el mediador; el mundo, aquello en lo cual y de lo cual se hace la mediación: lo mediable. Son términos que vendrán ulteriormente profundizados: por ahora podemos hacer notar que los dos elementos si bien están tomados en su relacionarse recíproco en la mediación, pero no en el interior de ésta; son tomados como realidades que, aunque íntimamente conexas (hombre y mundo se dan juntos, sobre esto no cabe duda: recuérdese lo que hemos dicho sobre la solidaridad cósmica), no lo son al menos en primera instancia, en virtud de la mediación. Y de este modo no viene ya dado por resuelto —y resuelto en sentido idealista— el problema que se pretende afrontar.

El desempeño de la terminología idealista nos provee la ventaja de que, mientras entre "sujeto" y "objeto" no es concebible otra mediación que la gnoseológica, entre hombre y mundo es posible ver instaurarse otros tipos de

mediación. Es verdad que el argumento de nuestra investigación es propiamente la mediación lógico-gnoseológica, pero es también verdad que ésta puede recibir luz de la confrontación con mediaciones distintas.

Entre hombre y mundo existen, por ejemplo, mediaciones prácticas: el hombre, elaborando el mundo según sus necesidades, lo media. Se puede hablar así de una mediación técnico-operativa y hasta de una mediación *artística*. Limitándonos a la técnico-operativa, podemos traer el ejemplo del trabajo artesanal, más particularmente el del vasero (ollero) (alfarero). Encontramos aquí un mediador, el ollero (alfarero) mismo; un mediable, la greda informe sobre la cual él opera; un mediato, la jarra o el ánfora —esto es el producto acabado, el resultado de la obra de mediación—; en fin, un *medio*, la forma que viene infusa en la greda para obtener lo mediato. Tenemos entonces el ejemplo de mediación que puede servirnos como término de comparación y de guía en nuestro estudio de la mediación lógica.

Hemos dicho que los términos hombre y mundo asumidos respectivamente como mediador y mediable en lo que respecta a la mediación lógica merecen una mayor profundización: pero para poderlo realizar necesitamos poseer nociones precisas sobre la conciencia. Es indispensable por tanto hacer una digresión (necesariamente breve, a pesar de la vastedad del tema) sobre este asunto, del cual hemos tenido ocasión de hablar en otra parte.⁴

Después de que el idealismo hegeliano había hecho de la conciencia un Moloch en el cual era deglutida toda la realidad, la filosofía europea conoció un movimiento de reacción que llegó a negar a la conciencia toda realidad; a este resultado llegaron explícitamente, por ejemplo, Ortega y Gasset y Sartre.⁵ Pero tanto la posición idealista como la Ortegiana o sartriana nos parecen exageraciones que, si bien pueden ser justificadas y comprendidas en el plano histórico y psicológico, son igualmente injustificadas en el plano lógico.

⁴ Sobre mi concepción de la conciencia he hecho señalizaciones esparcidas en diversas obras; el tratado más orgánico si bien breve, está contenido en la relación con el título: "Bosquejo de una concepción problemática de la verdad", presentada al II Congreso Filosófico Argentino, tenido en Córdoba (Argentina) del 6 al 12 de junio 1971.

⁵ ORTEGA Y GASSET, en el *Prólogo para Alemanes*, sostiene que el acto de aquella que él llama "conciencia primaria", el acto, esto es con el cual se aferran las cosas, "no se da cuenta de sí, no existe por sí mismo." Lo que significa que esta conciencia primaria en rigor no es conciencia... "Lo que hay verdaderamente en este caso, soy yo y las cosas que me circundan: minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay nunca junto a esto, una conciencia". Y poco después de haber afirmado que el término conciencia va "enviado al lazareto", continúa: "Lo que hay verdaderamente, no es la conciencia y, con ella, las ideas de las cosas, sino un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia..." ("Obras Completas", Madrid, Revista de Occidente,

Rechazada entonces tanto la elevación de la conciencia al rango del todo como su reducción a nada, queda abierta la posibilidad de reconocer la realidad de la conciencia en su ser relación, y precisamente relación entre el hombre y el mundo: aquella relación en la cual y por lo cual el mundo se hace presente al hombre.

Es necesario todavía añadir que para nosotros no se agota totalmente en la relación indicada. No es que nosotros queramos restituirle aquella dignidad ontológica que Ortega y Sartre le han negado (justamente); ninguna nostalgia idealista nos anima. La conciencia no es substancia, no es "res"; es relación y sólo relación; *pero no es sólo relación con las cosas*. En verdad, en base a consideraciones demasiado amplias y complejas para poder ser reportadas aquí, nosotros nos hemos persuadido de que la conciencia no podría ser tampoco relación con las cosas, si no fuese también relación con algo más; que en suma, en ella la relación con el mundo no es primaria sino derivada, siendo fundada sobre otra más profunda relación. Esta relación radical es fundante, *es la relación con el ser*.

Sabemos demasiado bien que esta afirmación puede sonar, para muchos, como una herejía, y es de hecho una herejía para la mentalidad moderna. Esta, concibe el ser como algo estático, fijo, inmutable, y entonces totalmente opuesto al dinamismo intrínseco al pensamiento.⁶ Para nosotros, en cambio, el ser es tan poco extraño al pensamiento que éste del ser vive, en el ser respira, del ser se alimenta, del ser extrae su capacidad problemática y por ello su dinamismo;⁷ y piensa todo eso que piensa por medio de la categoría

tomo VIII, 1965 p.p. 49-51.) A su vez SARTRE, Jean Paul, afirma: "En aquel tipo de esencia que es la conciencia, el sólo ser que se pueda encontrar es aquel que está ahí en perpetuo, es lo conocido. El Cognosciente no existe, no es aferrable, no es otro que eso por lo cual hay un *ser ahí* de lo conocido, una presencia... Pero esta presencia de lo conocido es una presencia para nada". "Por eso la conciencia es el mundo... el mundo, y, fuera de eso, nada... Esta nada es precisamente la realidad humana" (*L'Être et le Néant*, París, 1943. Las frases citadas están en la p. 225 y p. 232).

⁶ Entre aquellos que tienen al ser como algo macizo e impenetrable y por eso contrapuesto irreductiblemente al pensamiento, *lastbut not least* está también Jean Paul Sartre, que como es sabido impone todo su *L'Être et le Néant* (op. cit.) sobre la oposición entre el ser (el "en sí") y la conciencia o pensamiento (el "para sí"). Este modo de considerar al ser es de neta marca moderna, derivando directamente de Cartesio, y es extraño reencontrarla en pensadores que se consideran innovadores y revolucionarios respecto a la tradición racionalista.

⁷ Entre aquellos que ven una estrecha relación entre pensamiento y ser, y que precisamente sobre esta relación basan el dinamismo del pensamiento, recuerdo SCIACA, Michele Federico, de quien a propósito se vea especialmente *Atto ed Essere*, 2a. edición revisada, Milán, Marzorati, 1968. Temas muy afines a los de Sciaca son tra-

del ser, que es para la mente humana la única espontánea, la única no determinada históricamente, la única que pueda decirse inmediata, porque ella media todas las cosas sin ser mediada por nada.

Es necesario todavía poner de relieve que, si la relación fundante de la conciencia con el ser es *primum quoad se*, en cambio la relación fundada con el mundo o las cosas es *primum quoad nos*: es esto que salta a los ojos en primera instancia, y es de esto de lo que —al menos por el momento— nos ocuparemos.

La conciencia, entonces, vale para nosotros como relación entre el hombre y las cosas. El hombre es un ser en el mundo y es solidario con el mundo; y todavía frente al mundo afirma un "sí" irreductible, originario, irrepetible, que no se identifica con el mundo, no se le asimila, no se confunde con él, no se pierde en él. La conciencia es la relación que liga juntos hombre y mundo: de tal modo que restablece la unidad, pero reconfirma, juntamente, la separación, la distinción. Es como un puente entre las dos riberas de un río: las conjunta, pero el solo hecho de que haya necesidad del puente para conjuntarlas muestra que las orillas son dos y que el río corre en medio.

Hombre y mundo son dos términos de esa relación que es la conciencia: son los mismos que indicábamos como los extremos de la mediación. Ahora podemos aclarar mejor su significado. El mediador, se ha dicho, es el hombre: pero porque es de la mediación lógica que aquí se trata, será el hombre en cuanto capacidad lógica, en suma en cuanto pensamiento; y el pensamiento vuelve a entrar (como parte, función, o aspecto, poco importa) en la conciencia. Se ha dicho luego que lo mediable es el mundo; pero para llegar a ser elemento de mediación, el mundo debe estar ya dentro del horizonte humano, porque el hombre no podría mediar algo que le fuese totalmente, radicalmente, extraño. Por lo tanto, lo mediable es el mundo en cuanto entrado ya en la conciencia y precisamente en cuanto ya percibido a través de los sentidos. Es bien cierto que a la percepción sensible le es frecuentemente atribuida una función mediadora; pero, dejando aquí la cuestión, notamos de todos modos que la mediación sensible si es, en cuanto sensible no es lógica.

Lo mediable es entonces el mundo externo que a través de la percepción sensorial se hace presente a la conciencia y se vuelve así disponible a la mediación del pensamiento. Y porque, como hemos visto ahora, *mediador* y

tados en España por ALCORTA, Ignacio, en su *El ser. Pensar trascendental*. Madrid, Ediciones Fax, 1961 y en Argentina por CATURELLI, Alberto, en varias obras, entre las cuales *La Filosofía*. Madrid, Editorial Gredos, 1966. En Italia, además de Sciacca, es necesario recordar a los componentes de la llamada Escuela Metafísica Padovana, a la cabeza de la cual GENTILE, Marino, que también pone en estrecha conexión ser, pensamiento y problematidad.

mediable vuelven a entrar en la conciencia, ahí reentrará necesariamente también lo *mediato*, el producto de la mediación que la tradición milenaria identifica con el *juicio*.⁸ La conciencia se revela entonces como el ámbito exclusivo de la mediación lógica.

Podemos en este punto dar respuesta a la pregunta que la posibilidad de diversos tipos de mediación nos sugiere: la pregunta de cuál sea la específica característica que distingue a la mediación lógica de las demás. Limitarse a decir que la primera se resuelve en un *conocer* y las segundas en el *hacer*, significaría permanecer en lo genérico, también porque el mismo *conocer* puede fácilmente ser interpretado como una modalidad del *hacer*. Pero, sobre la base de cuanto hemos dicho hasta ahora podemos trazar una distinción más precisa, considerando que en las mediaciones prácticas viene modificado lo mediable, mientras que la lógica tiende a modificar al mediador.

Nótese en efecto: en la mediación práctica ejemplificada por nosotros, lo mediato —la jarra o el ánfora conformados por el alfarero— se separa del mediador y entra a formar parte del mundo externo, al cual aporta algo nuevo y en el cual quedará para constituir una nota particular y reconocible en el conjunto de las cosas mundanas; tal vez un día, miles de años después de acontecido el acto de mediación, después de la desaparición del artesano mediador, un arqueólogo encontrará un fragmento de aquella ánfora y de esto obtendrá aclaraciones para la comprensión de la sociedad en la cual ésta fue hecha. Toda otra cosa sucede en el caso de la mediación lógica: ésta se plantea y se resuelve en el ámbito de la conciencia, y lo mediato —el juicio— no entra a constituir un elemento del mundo externo, sino que entra a formar parte del pensamiento que lo ha formulado. Con la mediación práctica el hombre enriquece al mundo; con la mediación lógica enriquece en cambio su espíritu.

Todavía esta diferencia no es decisiva. Y no lo es porque el hombre —que nosotros hemos sumido con el mundo, como uno de los dos términos de la mediación lógica— no se resuelve totalmente en esta mediación, no se agota en ella. El hombre, antes y después de cada acto de mediación, de cada juicio particular, vive en el mundo, opera en el mundo, actúa entre las cosas y sobre las cosas, y las modifica; y si con el juicio enriquece su espíritu (nótese que usamos este término sin ninguna connotación teórica; como simple sinónimo de pensamiento o conciencia), este enriquecimiento interior se refleja

⁸ Por comodidad, en este escrito usaremos en general el término "juicio" para indicar, además del acto mental de la mediación, o juicio en sentido propio, también su expresión verbal, que debería decirse (mejor) "enunciado" o "proposición". Retenemos que este uso que encontró en Kant un afirmador, pueda ser seguido aquí sin daño, salvo en algunos casos en los cuales haremos explícita la distinción.

luego en una nueva acción sobre el mundo. Así que aquel efecto de enriquecimiento de lo mediable que se obtiene de modo directo de la mediación práctica, se obtiene también de la mediación lógica, si bien sólo indirectamente. Si acaso, aquí habría que notar que la mediación lógica aparece como la premisa necesaria de toda mediación práctica asumiendo por tanto sobre de ésta (en contra de la tradición prevaleciente en el mundo moderno) un primado neto; pero no es sobre este punto que ahora pretendemos detenernos.

Una segunda respuesta a la pregunta que nos ocupa se puede encontrar a través del análisis de que lo que hemos dicho constituye el producto de la mediación lógica, el juicio, y de su confrontación con los productos de las mediaciones prácticas. En estas últimas el producto mediato presenta una unidad intrínseca; el ánfora salida de las manos del ceramista no permite ya distinguir entre lo mediable (la greda informe), del medio (la forma infusa en ella por el artesano); uno y otro son llevados de nuevo a una unión inescindible. En la mediación lógica, en cambio, dentro del producto mediato —el juicio— subsisten dos términos diferentes y netamente identificables: el sujeto (lógico) y el predicado. Es este un aspecto del problema de máximo interés, cuyas implicaciones son fundamentales para nuestro asunto.

Analizando el juicio encontramos dos términos, de los cuales uno —el sujeto— expresa eso sobre lo cual cae la predicación, eso sobre lo cual el juicio afirma (o niega) algo; el otro —el predicado— expresa el acto mediador, la afirmación o negación de algo que respecta al sujeto. Uno es lo mediable, entonces el mundo en cuanto percibido; el otro es el mediador, entonces representa —casi encarna— el pensamiento humano. Nótese que en el interior del juicio la terminología sufre una inversión respecto a la relación hombre-mundo: el mundo, lo mediable (aquello que el idealista llamaría eventualmente el objeto), deviene en el juicio; el *sujeto* (lógico), mientras que el hombre, el mediador, el sujeto ontológico de la mediación, en el juicio refleja a sí mismo (o sea a su pensamiento, su mundo cultural, sus exigencias lógicas) en el *predicado*.

Una vez esto declarado, lo que nos urge subrayar es que en la expresión verbal del juicio (pero, como veremos, no sólo en ésta) los elementos sujeto y predicado se presentan como diversos, diferentes, separados, con la interposición de un "es" que constituye casi el símbolo concretamente visible de la escisión. Ciertamente, así como la conciencia separa tanto al hombre del mundo cuanto los unifica, así la cópula tanto divide a los dos términos cuanto los liga, sin embargo, mientras que a través de ella sujeto y predicado aparecen en toda su diversidad irreductible. Y esto, a diferencia de lo que sucede en las mediaciones prácticas donde ninguna cópula subsiste para separar o para evidenciar la diversidad, pongamos, de la greda de la cual el ánfora está compuesta de

la forma que le da el artesano, porque ésta y aquélla aparecen juntas sin distinción alguna.

En el interior del juicio hay entonces —entre la posición del sujeto y la posición del predicado— un hiatus, un instante de suspensión, un *epoché*; hay eso que en términos psicológicos podemos llamar una espera. Esta *epoché* tiene importancia ante todo para distinguir la unión predicamental de dos términos en un juicio, de la unión de dos conceptos en un concepto único.⁹ "Caballo blanco" es una expresión que, aunque estando formada por dos palabras, expresa un concepto sólo: "el caballo es blanco"; es una expresión que en el momento en el cual unifica los conceptos de "caballo" y de "blanco", los mantiene distintos. Diciendo "caballo blanco" me comprometo a asumir esta expresión como base de mis ulteriores consideraciones, una base al interior de la cual no pretendo hacer recaer discusiones: del caballo blanco diré que corre o que descansa, que está sano o que está enfermo, que ha ganado el gran premio o que es un tonto, pero será siempre del y sobre el caballo blanco que hablaré. Diciendo en cambio "el caballo *es* blanco" emito un enunciado que por su naturaleza implica en su interior la posibilidad de una discusión: si digo que el caballo es blanco, es porque podía ser de otro color o porque alguien podía pensar que lo fuese. Si el juicio —según la definición tradicional, que nosotros pensamos que debe ser precisada y profundizada pero no sustancialmente cambiada es el acto mental con el cual se predica algo de algo, todo tentativo de asimilar la unión predicamental a la unión de dos conceptos en uno está destinado.—a causa de aquel *hiatus* que hemos señalado— a revelarse vano.

Antes de tomar más a fondo el significado de este *hiatus*, detengámonos un momento para hacer una singular constatación. Se recordará que, en el ejemplo de mediación práctica, hemos encontrado un mediador (el alfarero), un mediable (la greda), un mediato (el ánfora o producto acabado) y un medio (la forma infusa en la greda para llegar a ser jarra o ánfora). Pasando luego a la mediación lógica hemos reconocido el mediador (el hombre, en

⁹ La asimilación de la unión entre dos conceptos en un juicio y aquella de dos conceptos en uno solo, pertenece a la tradición idealista; ya Hegel había afirmado la unidad interna del juicio, pero aquel que hizo un tratado explícito es GENTILE, Giovanni, en el *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, dos volúmenes, Bari, Laterza, 1922-1923. En el primer volumen de esta obra poderosa y por tantos versos genial, y sin embargo fundamentalmente equivocada (se vea mi refutación en mi ensayo *Io cogitante ed Io problematico*, Brescia, Paideia Editore, 1962, último capítulo) p. 155 el Gentile absorbe el predicado en el sujeto (o como él se expresa, el verbo en el nombre); y en la p. 185, analizando el juicio, dice que en este el acto del pensamiento es único y que los dos términos no son sino los "límites" entre los cuales circula este acto único.

cuanto pensamiento que se refleja en el predicado del juicio), lo mediable (el mundo asumido perceptivamente por la conciencia y convertido en sujeto lógico del juicio), lo mediato (el juicio). Pero no hemos encontrado todavía el medio.

En realidad, el medio parece ausente del juicio en cuanto completamente absorbido por los dos términos concretamente expresables en forma fonética, el sujeto y el predicado. Por esto, muchos lógicos consideran al juicio como constituido exclusivamente por tales términos y no reconocen derecho de ciudadanía (al menos en el campo del juicio) al invisible término medio. No obstante, este último es tan esencial como los otros dos; sin él tendremos el absurdo de una mediación sin medio.

Para aclarar la presencia del término medio en el juicio debemos apuntar de inmediato un hecho: que aunque el juicio constituya una típica modalidad de discurso apofántico, puede haber (y es más, hay) también juicios completamente anapofánticos; o para mejor decir, hay expresiones verbales que del juicio apofántico tienen el aspecto exterior, fonético-gramatical (son frases que tienen un sujeto, una cópula, un predicado), pero que en realidad, no expresando nada, no predicando algo de algo, no son, en efecto, juicios. Son éstas las expresiones que forman la mayor parte del tejido del discurso común, usado en el mundo de la existencia banal e inauténtica en la cual cada uno dice lo que se dice y no asume la responsabilidad de sus propios enunciados. En este caso, se puede verdaderamente hablar de la ausencia del término medio, porque sujeto y predicado son simplemente puestos uno junto al otro, y quien los enuncia no tiene presente en la mente del motivo lógico de su unión, el criterio de su relacionarse recíproco, la íntima razón de su ligazón. Se puede fácilmente demostrar que estos, antes que juicios son puras tautologías que en el mejor de los casos expresan *inmediatamente* (o sea, sin ninguna mediación) confusos estados de ánimo, sentimientos vagos, sensaciones indeterminadas.

Prescindamos entonces de estos pseudo-juicios totalmente y limitémonos a considerar los juicios realmente apofánticos, los juicios teóricamente válidos, es decir, verdaderos y propios; y no olvidemos que un juicio es un acto mental que no va confuso con su expresión fonética. Ahora, no es posible enunciar un juicio auténtico sin tener presente el *por qué* de su enunciación; no es posible atribuir un predicado a un sujeto sin darse cuenta de las razones de esta atribución y precisamente de ésta y no de otra cualquiera. Este por qué, este "darse cuenta", estas "razones", no son otra cosa que el término medio que precisamente en cuanto medio liga lógicamente sujeto y predicado.

Si un hombre inculto y no sensible ni preparado en el campo estético, afirma: "La transfiguración" de Rafael es una obra de arte, probablemente la razón de esta afirmación suya sea sólo una vaga sensación de belleza que él ha probado delante del cuadro, pero que no sabría ni analizar ni definir; si por otra parte esta afirmación es hecha por un crítico responsable, ésta implica que él tiene presentes las características propias de la obra de arte y que éstas las encuentra en "La Transfiguración"; estas características constituyen entonces el término medio, la ligazón intrínseca entre el cuadro y su calificación como obra de arte. Si el niño de las primeras clases de primaria dice: "dos más dos son cuatro", esto no significa sino que él ha aprendido de memoria una cosa que le ha sido enseñada; pero si la misma frase es dicha, o más exactamente, pensada por un matemático, ésta implica el conocimiento de todas las propiedades del sistema numérico, para las cuales dos unidades juntas añadidas a otras dos forman cuatro unidades; y este conjunto de propiedades es el término medio.

Se dirá que, incluyendo al término medio en el juicio, nosotros asimilamos el juicio al razonamiento. No rechazamos esta interpretación; para nosotros, en efecto, el juicio no es más que un *razonamiento contraído*, y el razonamiento no es más que un *juicio vuelto explícito*; el término medio que en el juicio está presente pero no es visible, en el razonamiento es evidenciado y llevado a la luz. Entiéndase bien; cuanto decimos vale para el juicio auténticamente apofántico, teóricamente válido, el juicio en el cual se dice algo sabiendo por qué se dice; el juicio, en suma, con el cual la mente humana pretende afrontar y resolver un problema.

Hemos enunciado con esta palabra problema, aquella que es para nosotros la clave fundamental para comprender la íntima naturaleza del juicio y, por tanto, de la mediación lógica.

Volvamos a aquel *hiatus* que hemos encontrado en el interior del juicio y que hemos calificado sobre el plano psicológico como un momento de espera. Este *hiatus* no es un hecho solamente psicológico; si así fuese, permanecería extraño a la realidad lógica del juicio, mientras que reentra como parte esencial y constitutiva de ella. En realidad, el *hiatus* entre sujeto y predicado es el índice de la intrínseca problematicidad del juicio. Lo hemos dicho: en el interior del juicio cabe discusión; y entonces cabe problema. Si afirmo que el caballo es blanco, es sólo porque para mí o para alguien que me escucha no hay seguridad de si el caballo es blanco o no. El juicio, todo juicio, con tal que sea expresable en proposiciones apofánticas o significativas —a condición de que en resumen sea juicio verdadero—, no es sino el acto de proponer

y de resolver un problema, acto en el cual es tenida presente junto a la solución, también la posición del problema mismo. Si el término medio es lo que liga problema y solución (y es además base con la que se llega a la solución), por otra parte el *hiatus* es eso por lo cual el problema queda presente dentro del juicio, y no es asumido como ya inmediatamente resuelto; es en suma lo que mantiene al interior del juicio, la tensión problemática.

Como se puede ver ya claramente, la problematicidad no es un accidente externo para el juicio, sino que es su raíz, la esencia. Cuando los analistas del lenguaje, los neopositivistas o neoempiristas lógicos manejan juicios formalizados y simbolizados, los alinean, los encuadran en sus tablas, los escinden, los reconstruyen, los seccionan, dan toda la impresión de anatomistas que trabajan sobre los cadáveres; y en efecto, los juicios en sus manos son cadáveres, porque son abstraídos de aquella problematicidad profunda para la cual nacen y que constituye su vida. Ellos toman a los juicios en la *superficie del pensamiento*, haciéndolos extraños a su razón de ser que ellos tienen por el mismo pensamiento: y por esto sus esfuerzos, con frecuencia admirables por su agudeza y fineza de ingenio, acaban por generar un sentido de inutilidad, de vacío, casi de lúdico pasatiempo.

Veamos ahora con más precisión en qué consiste el problema interno del juicio. Sabemos que el sujeto lógico del juicio, lo mediable, está constituido por un aspecto del mundo externo presente en la ciencia a través de la percepción sensible: es entonces de este mundo que se da problema, y este mundo es quien impone al pensamiento el problema. Sin duda, se puede observar que no siempre el sujeto de un juicio corresponde a una percepción sensible (un caballo del cual se quiera saber si es blanco o no, una rosa de la cual se nos pregunte si está en botón o marchita, un auto del cual nos interesa saber si es nuevo o ya usado); un juicio puede también afrontar y resolver problemas que no tienen su origen en la percepción, por ejemplo puede querer establecer la fecha del nacimiento de César y el valor de una incógnita en una ecuación. Pero también en estos casos el problema —siempre que el juicio sea verdadero juicio y no diletantesco ejercicio de las facultades lógicas— me es puesto, propuesto, y quizá impuesto, por aquella que Ortega y Gasset llamaba la *circunstancia*: me es puesto, esto es, por mi colocación en el mundo, por el hecho que opero en el mundo, y que en el mundo y con el mundo debo vivir y convivir. Así que el sujeto del juicio, también cuando no parece directamente como perteneciente al mundo percibido, en realidad en él entra como parte suya o aspecto constitutivo.

En cada caso, el sujeto del juicio, lo mediable, aparece como algo de indefinido o informe, que como tal se pone como problema requiriendo del pen-

samiento —el mediador— una determinación o una especificación. Cuando digo “esto es un gato”, pongo en el sujeto “esto” un indeterminado, de lo cual me pongo el problema de qué sea y que luego determino, resolviendo el problema, en el predicado “gato”. Y análogamente, cuando digo “el gato es un felino” o “este gato es gris”, el sujeto “gato”, aunque determinado bajo otros aspectos, aparece indeterminado bajo el aspecto particular que me interesa aclarar, es decir, bajo aquel de su pertenencia a una u otra especie animal, o bajo aquel del color del pelo: y el predicado “felino” o “gris”, viene a darme la especificación requerida y resuelve el problema. La ejemplificación se puede extender a cada tipo de juicio; en este: “César nació en el año 100 a.C.”, el sujeto César es indeterminado en lo que respecta al año de su nacimiento, y el predicado lo determina; ahora veamos en esta otra frase: “el valor de X para esta ecuación es ‘a’”, se tiene la determinación del sujeto X a través del predicado “a”; etcétera.

Pero, andando más al fondo, nos damos cuenta de que el problema que el juicio pone y resuelve no es simplemente aquel de la especificación y determinación del sujeto a través del predicado.

Sabemos que la conciencia se pone como un puente entre el hombre y las cosas y que establece entre uno y otras una unidad que no suprime —sino que implica y subraya— la diferencia. Esta diferencia está principalmente constituida por la presencia en el hombre del pensamiento: en donde el hombre para establecer la unidad debe reconducir las cosas a su pensamiento, asumirlas en su pensamiento, justificarlas de frente a éste para volverlas aceptables y por tanto para poder hacerlas suyas. Es esta la tarea precípua de la mediación.

Puestas las cosas de este modo, aquel problema interno al juicio que nos había parecido simplemente como de especificación o de determinación del sujeto a través del predicado, se muestra en una nueva luz. Se trata, sí, de especificar el sujeto, pero para reencontrar en éste, por medio del predicado, la modalidad específica para poderlo reconducir al pensamiento. Lo indeterminado mediable del sujeto está disponible al pensamiento, pero no es todavía pensado, hasta que el predicado no indica, especificándolo, la vía por donde éste puede ser asumido por el pensamiento. Camino que el pensamiento mismo predispone con el *término medio* (del cual aquí, una vez más, se puede constatar la importancia y la insuprimibilidad), el cual indica las condiciones en base a las cuales éste pensamiento está dispuesto a asumir como propio lo mediable.

Pero para poder asumir en sí plenamente lo mediable, el pensamiento debe poderlo radicalmente justificar; y para poderlo justificar radicalmente debe ha-

berlo puesto totalmente en problema. Aquellos problemas particulares que hemos visto puestos y resueltos dentro de los juicios singulares de los cuales hemos traído algunos ejemplos, aparecen sólo como casos parciales de un problema mucho más vasto: aquel de la justificación del mundo en su totalidad.

¿Pero puede ponerse la conciencia humana un problema similar? Ciertamente no, si ésta se agota toda en la relación con las cosas. Aún más; en este caso ella no podría siquiera ponerse el problema de ninguna cosa particular, porque cada cosa le parecería —como parece al animal, al bruto— como absolutamente evidente, indiscutible, sustraída de toda problematicidad. Si, entonces, el hombre puede ponerse aquellos problemas particulares que se traducen puntualmente en sus juicios, es sólo porque la conciencia puede ponerse el problema de la totalidad. Y esto es posible porque —como hemos notado al inicio de este escrito— en la conciencia la relación con las cosas es secundaria y derivada, mientras que primaria y fundante es la relación con el ser.

En la tradición filosófica clásica está presente un tema que la filosofía moderna ha dejado escapar y que sólo recientemente ha reclamado de nuevo la atención de algunos estudiosos: aquel de la *thaumasia*. La *thaumasia*, a la cual hace alusión Platón (*Teeteto*, 115 D), retomada y desarrollada por Aristóteles (*Met.* A, 2,982 a, 4), es el estupor lleno de admiración y de espanto que el hombre prueba frente a las cosas, al mundo, a la realidad toda, cuando se la pone desinteresadamente delante. Este estupor no es sino la expresión, en términos psicológicos, del problema de la totalidad del mundo: problema que sólo el hombre puede formular y sólo en cuanto pensamiento; más exactamente, *sólo en cuanto su pensamiento está en relación con el ser*. En efecto, sólo esta relación le permite no sentirse totalmente ligado a las cosas, ser al menos parcialmente independiente de ellas, ponerse en actitud desinteresada al confrontárseles y en fin de ponérselas globalmente como problema.

Y ahora verdaderamente tenemos a la mano todos los elementos para comprender el significado último del problema intrínseco al juicio. Antes este problema nos había parecido como vuelto a la especificación del sujeto a través del predicado. Después nos pareció inclinado a volver posible la asunción del sujeto a través del predicado, en el contexto lógico del pensamiento. Pero ahora hemos dado otro paso y tenemos presente que el pensamiento vive en el ser, respira ser, se alimenta del ser; el pensamiento, entonces, para asumir algo como propio, debe convertirlo en ser, debe concebirlo como parte, aspecto o modalidad del ser. Por eso el problema que se esconde en la intimidad de cada juicio se puede expresar así: “¿Cuál atributo debe recibir,

cuál especificación debe acoger, en cuál categoría debe reentrar esto particular mediable, para poder ser concebido como ser (como reentrante en el ser o como perteneciente al ser) por el pensamiento, y entonces ser asumido como propio?”. Porque en verdad todos los predicados que nosotros usamos no son sino aspectos o formas más o menos parciales del ser; y el ser en su unidad formal no es sino el supremo criterio de la realidad de las cosas; es decir, es el supremo y definitivo *término medio*.

Este hecho, que el ser sea el término medio en suprema instancia, nos sugiere una última y conclusiva consideración.

Antes hemos examinado el proceso con el cual el mundo viene a ser asumido como propio por el hombre; pero si es verdad que la conciencia lanza un puente entre hombre y mundo, es también verdad que este puente sería transitable en un sentido único si no permitiese también al mundo, en cierto modo, hacer suyo al hombre.

En realidad (nosotros lo habíamos ya puesto en relieve, pero sólo ahora el relieve aparece en todo su alcance), el hombre, mientras asume en sí al mundo, precisamente porque lo asume en nombre de aquel ser que es fundamento también de su ser, acrecienta, enriquece y por lo tanto modifica también a sí mismo. Y se modifica a sí mismo también en el sentido —entre otros— de volverse más apto para vivir en el mundo, aún más, para convivir con el mundo.

Porque quien juzga a las cosas del mundo sobre la base del ser no puede ser llevado a considerarlas simples mercancías de cambio, ni meros instrumentos para su placer ni campo indiferente de explicación de su potencia. Quien juzga a las cosas del mundo sobre la base del ser es llevado a amarlas por sí mismas, por su ser, a comunicarse con ellas, a sentir de ellas el profundo misterio y la íntima sacralidad.¹⁰ Quien juzga las cosas del mundo sobre la base del ser sabe que este mismo ser que envuelve y funda las cosas, envuelve y funda también su yo, sobrepasando infinitamente a éste y a aquéllas; y sabe que poniendo en peligro el ser de ellas, pone en peligro también a su propio ser.

Por tanto, quien juzga las cosas sobre la base del ser, conoce, independiente y antecedentemente a toda elaboración filosófica, los principios de la *solidaridad cósmica* y de la *responsabilidad hacia el todo* que el hombre de hoy

¹⁰ El sentido sacral del mundo es propio, como es sabido, de las culturas que por comodidad llamamos primitivas: este hecho reconfirma, a nuestro parecer, que la categoría del ser es para el hombre la más espontánea, aquella de uso más inmediato y universal.

está aprendiendo a redescubrir, y que el pensamiento moderno, a causa de su olvido del ser¹¹ había olvidado para poner en peligro, con la turbación de los equilibrios ecológicos, su propia supervivencia.

trad. Priscilla Martínez.

¹¹ Hablando del "olvido del ser" no pretendemos recalcar las huellas de Heidegger, que de este olvido —extendido a toda la cultura occidental, desde Sócrates a nosotros— ha hecho su caballo de batalla. Ante todo, para nosotros el término "olvido" es una metáfora eficaz, para no tomarse sin embargo a la letra; en efecto, si el ser es (como se ha dicho) la categoría más universal (la única, es más, categoría universal) un olvido suyo en un sentido estricto es imposible. En segundo lugar para nosotros el olvido, en aquel tanto y en aquel sentido que esto es posible, afecta sólo el mundo occidental moderno, desde Cartesio en adelante, y no es tampoco aquí total, porque hombres como Pascal, Kierkegaard, Rosmini en particular, Blondel y otros, han sabido mantener vivo en sí, no obstante la atmósfera adversa, el recuerdo del ser.

LA INCOMPENETRACIÓN DE LOS CUERPOS

J. E. BOLZAN
Pontificia Universidad Católica
Argentina.
Buenos Aires, Argentina.

"—Señor —respondió el Dr. Fell— no sólo la solución es difícil. Este es un problema muy difícil."

DICKSON CARR, *Dark of the moon*

EL TEMA DE la impenetración de los cuerpos, con haber sido grato especialmente a los escolásticos no ha perdido vigencia ni ha tenido, a nuestro entender, satisfactoria solución.

EL HECHO Y SUS INTERPRETACIONES

Que la impenetración de los cuerpos es un hecho de la experiencia cotidiana lo afirman coincidentemente autores tan disímiles como Santo Tomás y Newton. Para el primero,

"es manifiesto que arribar un cuerpo a un determinado lugar comporta la expulsión de algún otro cuerpo; por donde la experiencia muestra imposible que ambos cuerpos existan en el mismo lugar".¹

Para Newton,

"Que todos los cuerpos son impenetrables lo sabemos no por demostración sino por los sentidos; pues hallando impenetrables a aquellos que utilizamos, concluimos que lo son todos los cuerpos del universo".²

¹ S. TOMÁS, *In Boet, De Trinitate*, Q. 4, a. 3, resp., ed. Decker.

² I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, L. III, Reg. 3; citamos