

ESTUDIOS

INTELIGENCIA Y REALIDAD

INTRODUCCION

Desde que se estableciera la definición del hombre como "animal racional", estos términos han sido el punto de partida de innumerables estudios sobre la esencia del hombre. Pese a ello, no hay en la temática filosófica problema más discutido que aquel de determinar en qué consiste la "racionalidad", por la cual se especifica la naturaleza animal del hombre.

Al definir el hombre con los términos clásicos citados se pretendió, como siempre que se pretende definir esencialmente, referir la realidad *hombre* a aquellas notas distintivas, especificadoras de su modo de ser, de su peculiar naturaleza o causa de su obrar. Pero en el vaivén de las conclusiones filosóficas, con el término *racional* se han señalado las más dispares propiedades del hombre; así su facultad de recordar, aunque se tratara de un misterioso recuerdo de las ideas que habitan la inmensa soledad del *τόπος ὑπερδουρανός*, o la capacidad de ser impresionadas las estribaciones de su sistema nervioso periférico.

Pese a esta diversidad de blancos hacia los cuales ha apuntado el término *racional*, éste sigue significando algo muy concreto y perfectamente claro, a saber, eso que el hombre tiene que le diferencia de los demás entes del llamado reino animal y que consiste en tener ciertas representaciones de las cosas y poder manejar éstas de una manera especial, uniéndolas o separándolas, encadenándolas bellamente o arduamente, transformándolas en un peculiar obrar o en una súplica. Y esto, en lo que consiste fenoménicamente la "racionalidad", se manifiesta de dos modos fundamentales: uno ante sí, como hablar del otro; pero también, y lo que es más importante, como experiencia interna, como propio pensamiento.

Si a alguien, ajeno totalmente a una labor intelectual, le preguntamos en qué se diferencia un hombre de un perro, no nos dirá que esta diferencia radica en que uno es inteligente y el otro no, pues el perro, a veces, resulta ser extremadamente inteligente, hasta el punto de que "sólo le falta hablar". Es decir, que lo que distingue al hombre es, en principio, su posibilidad de hablar, quizás, de expresarse en general, para prever alguna fácil aporía. Recordemos las bellas palabras iniciales de Salustio en su "Conjuración de Catilina" cuando recomienda a los hombres, que para hacer patente su ser de tales y aventajar así a los otros animales, procuren *ne vitam silentio transeant*.

Ahora bien, si tratáramos de que se nos explicara por qué puede hablar el hombre, creo que en el mayor número de casos se nos contestaría, simplemente, que porque piensa. Y en esto consiste la racionalidad. El Lenguaje parece ser la envoltura que manifiesta el invisible pensamiento.

Blondel en su obra "La pensée" expone, a nuestro juicio de manera perfectamente clara, este fenómeno: "Todo hecho de pensamiento humano implica una encarnación sin la cual no podría subsistir en las condiciones que nos son conocidas". Establece esta afirmación aclarándole inmediatamente para que no induzca a error: "partamos pues de este punto de apoyo sólido, o mejor aún de este dato constitutivo, sin prejuizar, sin embargo, si el pensamiento se indentifica con el estado mismo en el cual, no solamente se expresa, sino también por el que parece producirse y crearse de alguna manera" (1).

Pero he aquí que los filósofos pusieron en duda la consistencia de la racionalidad, porque dejó de ser suficiente para ellos el que el término en cuestión hiciera referencia a la posibilidad que el hombre tiene de decir lo que piensa, simple o bellamente, o de decirse a sí mismo, sin la intermediación de las palabras, la belleza del paisaje, el qué de las cosas o su estado de ánimo.

Indudablemente, cuando pretendemos afanosamente de alguien que nos diga lo que piensa, es que reconocemos en él la misma capa-

(1) "Tout fait de pensée humaine implique une incarnation sans laquelle il ne saurait subsister dans les conditions qui nous sont connues. Partons donc de ce point d'appui solide, ou plutôt encore de cette donnée constitutive, sans préjuger d'ailleurs si la pensée s'indentifie avec l'état même où non seulement elle s'exprime mais par lequel elle semble se produire et se créer en quelque façon". MAURICE BLONDEL, *La Pensée*. P. U. F. Paris, 1948. pág. 10.

cidad que nos reconocemos a nosotros mismos y que podríamos decir consiste en hacernos cargo de lo que pasa a nuestro alrededor o nos sucede. Y en ésto parece consistir precisamente la nota que nos caracteriza, diferenciándonos del resto de los animales, pues ellos podrían, a lo sumo, hacerse cargo de lo que *pasa* de un modo distinto al nuestro, es decir, sin la posibilidad subsiguiente de expresarlo en un una oración, en un *λόγος*.

Repitamos que de estas consideraciones no puede concluirse, pese a todo, que la racionalidad, especificadora del ser hombre, es la mera posibilidad de hablar. Platón trató de aclarar este punto evitándonos errores elementales. En el *Teetetes* nos dice que imagina el pensamiento, o mejor, el alma en su acto de pensar, como un diálogo, dirigiéndose ella misma las preguntas y las respuestas, pasando de la afirmación a la negación (2). En el *Sofista* nos aclara "pensamiento y discurso, es la misma cosa, salvo que al diálogo interior silencioso del alma con ella misma lo llamemos pensamiento" (3). En estos dos momentos de su obra Platón ha unido y separado el discurso, la expresión oral del pensamiento, y el pensamiento mismo. La *διάνοια* y el *λόγος* son los dos extremos de un mismo fenómeno, las dos caras de una misma moneda, que se funden pero no se confunden; he ahí lo que es preciso aclarar. Pero el problema surge de manera perfectamente evidente en la introspección de nuestro pensamiento. El hombre puede hablar, pero sólo puede hablar de lo que piensa. El pensamiento es lo que dice, pero el problema está en aclarar en que consiste ese *decir*. Pensando en esto nació la filosofía en Occidente.

Palabra y pensamiento deben tener algo muy importante en común, pues *λόγος* significó en griego "razón", es decir la facultad caracterizadora, y en plural (*λόγοι*) el fruto de la operación facultativa, esto es, los conceptos, y ambas palabras vienen del verbo *λέγειν*, cuyo significado primordial es preciso traducir en castellano por el verbo decir.

Si se nos permite el modo de expresarnos, diremos que el hombre tiene todo lo que posee el animal perfecto, pero además algo especialísimo que le permite trascender las condiciones subjetivas, y por ende objetivas, en las cuales transcurre la vida del animal. En

(2) PLATON, *Teetetes* 189e.

(3) PLATON, *El Sofista* 263e.

definitiva es el mito de Prometeo: los hombres eran bestias, sin posibilidad alguna de sobrepasar su mísero vivir enraizado en las entrañas de la tierra, pero Prometeo robó el fuego divino en beneficio del hombre y éste pudo subreponerse a su primitiva bestial situación, mediante un modo de conocer y enjuiciar las cosas, que se transformó en un obrar adecuado, en un modo eficaz de defenderse y manejar, doblegando, los elementos y animales que le circundaban e, incluso, alcanzar la ciencia de los números y de las palabras, según la célebre enumeración que Schylo pone en boca de Prometeo (4).

Es muy posible que el mundo griego tuviera una intuición tan profunda de aquello en lo que consiste la racionalidad, que no precisó hacerse problema de su esencia, aunque sí se preguntara por el sentido del *decir* del hombre. Esto es, que la filosofía griega no se preocupó por estudiar el límite entre el animal y el racional. De la misma manera que entre los dioses y los hombres marcó la infranqueable barrera de la inmortalidad, entre el hombre y la bestia estableció la no menos infranqueable de la racionalidad, sin necesidad de preguntarse en qué consistía una y otra barrera.

Animal, en griego, significó llanamente el hecho de ser ente animado, es decir, ente portador de un alma. Pero cada una de las clases de seres animados se caracterizaban por poseer un alma típica. Ahora bien, se discutió cuales debían ser consideradas operaciones de cada una de estas almas típicas, fundamentalmente de la racional, y cuales eran sus logros, sobre todo con vistas al modo de obrar, que en su virtud correspondían al ente que la portaba. Ese gran período de la filosofía helenística, cuyo fundamental problema es el ideal del sabio, nos enseña ésto. Pero la racionalidad quedaba incólume, porque, precisamente, era la esencia misma del alma que caracterizaba al hombre.

Sin embargo, la confusión nació del estudio de uno de los grandes pensadores griegos. Aristóteles se opuso a la teoría platónica de las almas yuxtapuestas, haciendo de cada una de las características, cualidades de una misma alma. Estas cualidades aparecían o no en los distintos seres animados y según su aparición o no aparición eran considerados éstos.

(4) SCHYLO, *Prometeo encadenado*. Parlamento de Prometeo al coro que empieza con aquellas famosas palabras "No imaginéis que callo de desdoso ni de arrogante, sino que dentro, en el corazón, me devora la pena viéndome así tratado".

La Edad Media dió muchas vueltas a la teoría aristotélica, por razones que no vienen al caso, y precisamente se empeñó en establecer la interacción de las dos superiores cualidades de grado inmediato, que caracterizaban al bruto y el hombre, esto es, la sensibilidad y la racionalidad.

En la doctrina escolástica no existió problema alguno, pues, en el hombre, se pasa de la sensibilidad a la racionalidad sin escalón de ninguna clase. Ahora bien, ya al final de la Edad Media comenzaron a descubrirse fallos en esta explicación de la racionalidad, sobre todo en su función fundamental: el pensamiento.

En el ockamismo, las facultades fundamentales de las cualidades caracterizadoras del alma animal y racional, sentido y entendimiento, se yuxtaponen en el hombre, dejando de estar especificadas por la forma y la materia del conocimiento, como se exponía en la doctrina tomista.

El sentido y el entendimiento tuvieron en la especulación filosófica de este momento histórico el mismo objeto y desempeñaron el mismo papel, de aquí que se pretendiera fundir una en la otra. Fue el resultado de la posterior especulación. El empirismo, que no tenía prejuicios ontologistas o espiritualistas, suprimió el entendimiento convirtiéndole en un sentido interno. El racionalismo se quedó con el entendimiento y convirtió el sentido en una intelección confusa.

Ambas soluciones resultaron imposibles: la primera llevó al escepticismo; la segunda no supo explicar el origen de nuestras creaciones intelectuales, es decir de las ideas.

La problemática de ambas soluciones había surgido por olvidar la barrera que los griegos daban por supuesta entre sensibilidad y racionalidad, la posibilidad de superar esta problemática era volver a establecerla de una manera transcendental. Quizá sea esta una manera simplista de entender el idealismo.

Es curioso comprobar que cuando se agranda la barrera entre sensibilidad e inteligencia, perdiendo la proporción, se aminora la que separa la inteligencia de la divinidad, lo que hace que aquello que no es inteligencia se oponga radicalmente a la divinidad.

Pero lo que me interesa destacar en este momento es que el problema de qué sea la racionalidad parece nacer, aunque nadie ha confundido todavía un hombre con un bruto, de la correlatividad establecida entre sensibilidad y entendimiento en el hombre, cuando la

sensibilidad humana se identifica plenamente con la sensibilidad del bruto.

I.—PLANTEO HISTORICO DE LA CUESTION

1) *Precisiones terminológicas.*

Antes de adentrarnos en el tema y dado que estamos empleando continuamente los términos racionalidad, razón, inteligencia, es preciso, para evitar posibles equívocos nacidos de la larga tradición semántica que estos términos tienen, perfilarlos brevemente.

La palabra inteligencia, como la de razón, designan un concepto elaborado por los griegos y que éstos significaron con la palabra νοῦς.

La inmediata etimología de esta palabra en nuestro idioma es latina (*intelligentia*, de *intellego*: *intus-legere*) y significa generalmente la facultad de conocer, que se manifiesta de varios modos. En este sentido, es decir, en el de principio intelectual o alma inteligente, forma del cuerpo humano, es sinónimo de razón (λόγος —ratio) tomada en la acepción de *ratio ut natura*.

Demers, en un interesante trabajo publicado en "Etudes d'histoire Litteraire et Doctrinale du XIIIe siècle" (5) estudia, a propósito de un texto del maestro Ferrière de Cataluña, los diversos sentidos que la palabra "ratio" tuvo en la Edad Media.

La palabra *ratio* con la que los latinos tradujeron el λόγος griego, presenta una gran complejidad no sólo en su significado científico, sino también en su uso puramente literario. Con esta misma etiqueta verbal se designan conceptos formados por la lengua de Boecio, las traducciones árabe-latinas y greco-latinas de Aristóteles, por el vocabulario técnico de los dialécticos y el estilo comercial, por los textos de los gramáticos y matemáticos, sin tener en cuenta las expresiones de la vulgata latina. De esta forma el término *ratio* se convierte en un lugar común al que todos los filósofos y teólogos del siglo XIII van a parar y, delimitando y precisando, van incluyendo en él un complejo contenido conceptual, unido siempre a un determinado contexto. Demers intenta una clasificación de sus diversos

(5) DEMERS, *Les divers sens du mot "ratio" au Moyen Age*. Première Série. Paris, 1932, págs. 106-139.

sentidos, siguiendo a Ferrière de Cataluña, que en una disputa quodlibetal, sostenida en la pascua de 1.275, construye un amplio inventario de las diversas acepciones del término.

La primera gran división de acepciones radica en el modo de tomar la *ratio* : en un caso *ut natura*, en otro *ut ratio*. Así la razón puede ser considerada naturaleza, ya que ésta, la razón, es naturaleza antes de ser facultad. En otras palabras, es naturaleza en tanto que, fundada en la esencia misma del alma, da al cuerpo humano su ser natural ; y en tanto que se define por el acto de razonar es *ratio ut ratio*.

Así pues, en una acepción general de ambas palabras, razón e inteligencia, significan la misma cosa, pero del uso técnico han surgido acepciones distintas, que continúan basándose en los conceptos griegos de νοῦς y λόγος, que realmente las oponen.

Por el momento aceptaremos ambas palabras en su acepción general y a su debido tiempo explicaremos el cómo y el porqué de sus acepciones técnicas específicas.

La palabra inteligencia y razón así entendidas designan una naturaleza y, por tanto, es preciso que consideremos una formalidad metodológica antes de iniciar el estudio de su caracterización esencial, frente a cualquier otra forma de pretendida cognoscibilidad, que encontraremos en entes distintos del hombre.

La naturaleza (6) designa la sustancia en cuanto principio de actividad y por tanto se manifiesta en el despliegue, en el desarrollo de esa actividad. Ahora bien, la esencialidad de esa naturaleza (entendida *in actu primo*) no es la colección de sus actos (entendida *in actu secundo*), aunque estos sean los propios y exclusivos de ella. Ciertamente que la naturaleza se podrá definir, de alguna manera, por sus actos, pero su caracterización esencial última habrá que buscarla en las entrañas de su ser mismo.

La última esencialidad de la naturaleza, es indudable, se manifiesta en su actuar propio y, así, del estudio de sus actos podemos

(6) "Llámase precisamente "naturaleza" a toda substancia considerada como principio de un cambio de un tipo cualquiera. Así concebidas, las substancias son las causas de las diversas acciones y operaciones (desplazamientos locales, crecimiento y cambio de cualidades) que observamos sin cesar en el mundo de los cuerpos. Mas el poder de obrar y de hacer que revela su presencia, no es aún sino el índice exterior de su naturaleza. Las substancias no despliegan así sus energías, sino porque cada una es una energía (ἐνέργεια); ni ejercen sus diversas actividades, sino porque cada una de ellas es primero un acto". (E. GILSON, *El ser y la esencia*. Ed. Desclée de Brouwer. Buenos Aires, 1951, pág. 48).

deducirla; pero es de fundamental importancia tener muy presente que lo que pretendemos buscar es la caracterización esencial de la causa de los actos, aunque estudiemos, por exigencia metodológica, éstos para deducir aquella.

2) *El centro de la cuestión.*

Realizadas estas precisiones adentrémonos en el tema, sin olvidar cual es nuestro propósito, a saber, caracterizar la inteligencia frente a cualquier otra forma de cognoscibilidad.

No pretendemos realizar esta caracterización comparando los actos del hombre y del bruto, que puedan ser referidos a sus respectivas formas de cognición, sino tratando de penetrar más directa y profundamente en el seno de la cuestión.

Decíamos poco ha, que el confusionismo en este punto, el cual ha traído, a nuestro juicio, extraordinarias consecuencias, había nacido de establecer una dulce interacción entre la sensibilidad y la racionalidad del hombre, identificando la sensibilidad humana con la animal.

Y como este tema tiene en la filosofía española una brillante tradición, vamos a tomar de ella un pensador que planteó la cuestión de forma original y originaria; nos referimos al médico Gómez Pereyra, autor de la "Antoniana Margarita".

No vamos a tratar de exponer la obra de Gómez Pereyra, para cuya exposición nos remitiremos a los trabajos ya efectuados (7), sino a servirnos de su pensamiento. Y nos servimos de su pensamiento para centrar este problema, porque ya hace algunos años la lectura de su obra nos iluminó grandemente. Más, por otra parte, la obra del médico de Medina de Campo tiene, a nuestro juicio, una fuerza tal en este punto, que siempre nos extrañó no encontrarla subrayada en las interpretaciones de su teoría.

Todos los exégetas de Gómez Pereyra han considerado que el principal motivo de su obra es mostrar la insensibilidad del animal.

(7) Independientemente de los trabajos de Menéndez Pelayo y del P. Sánchez Vega, que citaremos seguidamente, pueden consultarse: MARCIAL SOLANA, *Historia de la Filosofía española*. Madrid, 1941; en esta obra se encontrará la escasa bibliografía que existe sobre el tema. En estos últimos años se han realizado dos o tres tesis doctorales en la Universidad de Madrid, sobre este autor, muy interesantes.

De aquí que haya sido considerado el más claro antecedente del mecanicismo (8). Ahora bien, ésto sólo es exacto a medias.

Pereyra sólo cuenta en su haber filosófico con las doctrinas aristotélico-tomistas, lo cual le obliga a discutir la tesis de esta doctrina con sus mismos términos e, incluso, con idénticos conceptos. Pero, sin embargo, trata de que se comprenda su pensamiento independientemente de ellos. Y ésto, que es cierto para casi todos los puntos de su obra, lo es fundamentalmente para este de la sensibilidad. Teniendo en cuenta ésto, podríamos formular su tesis diciendo que Gómez Pereyra trata de demostrar que el bruto no posee sensibilidad, entendiendo por éste término la sensibilidad que se dice posee el hombre.

A las objeciones de Miguel del Palacio responde nuestro médico filósofo aclarando estas diversidades de sentido o equivocidad del término sensibilidad, o de cualquiera de los términos que designen el acto de los sentidos en el hombre y en el bruto: "huic argumento idem, quod illo praesuli responderem, verum esse in rigore aurem, quae ab audiendo nomen assumpsit, brutorum non esse simpliciter nominandam, nec oculum, qui ab oculando nomen derivavit, parti illi faciei bruti simpliciter non convenire, si ocularem idem cum videre significasset. Ac si oculare illuminare nominetur, tam bruti, quam hominis oculo nomen conveniet. Et caeteris brutalibus idem continget, non tamen vocem illam dicere audeo secundum quid de bruti partibus recensitis, ut de pictis attestor" (9).

La semejanza somática de los órganos de los sentidos no quiere decir que se produzca una inmutación anímica idéntica en el bruto y en el hombre, de aquí la equivocidad del término sensibilidad y de los términos ver, oír, oler, gustar, etc.: "Quod ergo attestor, firmissimis rationibus probo, hoc est illos motus brutales, et quicumque alii eisdem visuntur, non fieri a brutis videntibus, aut audientibus, seu quemcumque alium sensum exteriorem vitaliter sensifice immutatis, sed vel ab speciebus objectorum inductis in eorum orga-

(8) El que realmente la lectura de su obra sirviera de apoyo a los creadores del mecanicismo, no prejuzga, de modo alguno, que Gómez Pereyra fuera mecanicista.

(9) *Apologia Gometii Pereyrae ad quasdam objectiones adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae*. Madrid, 1749, 2.^a edición. Pág. 329.

nis, nostris sensitivis, cum praesentia sunt sequenda, vel fugienda, vel a phantasmatis cum haec absunt (10).

Así, pues, hemos de advertir que la pretensión de Pereyra no consiste sino en negar que el bruto posea una sensibilidad equivalente a la del hombre, como atinadamente interpreta el P. Sánchez Vega: "Si desde el punto de vista estático en la consideración puramente somática, no se da diferencia alguna entre el órgano del hombre y del animal, no sucede lo mismo en el aspecto dinámico. Bajo este respecto podemos considerar dos vertientes: el dinamismo puramente físico del acto sensitivo y este mismo cualificado de consciente. Si atendemos al fenómeno meramente físico, es decir, a la impresión correspondiente a la modificación físico-química, y a la transmisión efectuada por el sistema nervioso, no se dá distinción entre estos actos ya en el hombre, ya en el bruto. Pero en cuanto hacemos intervenir lo consciente, o sea la modificación psicológica, el acto sensorial queda netamente diferenciado del acto mecánico del animal" (11). Claro que es preciso no olvidar, como parece hacer el P. Sánchez Vega, que en el bruto puede darse también una modificación psicológica, que de hecho se da, aunque no tendrá nada que ver con la que se da en el hombre, pero que libra al bruto de la condena mecanicista. Por otra parte, es demasiado arriesgado decir que el dinamismo somático es el mismo en el hombre y en el bruto, pues para encontrar una semejanza destacada sería necesario referir el dinamismo sensible, al sistema de alerta de un número muy reducido de animales.

Para el médico metinense es incomprensible que el hombre haya sido equiparado al bruto, admitiendo entre ambos una sola diferencia específica, basándose en la semejanza somática de sus sentidos: "Item non parum inconvenire autumant adversi, homines a brutis tantum specie differe. Cum ut brutum, quod animam sensitivam vegetativae additam habeat, dicitur genere differens a plantis: homo additam rationalem sensitive habens, dicendus esset genere differens a brutis" (12). Y es por ello que él trata de demostrar que la tesis que supone la sensibilidad en el bruto es inadmisibile.

(10) O. c., pág. 321.

(11) MIGUEL SANCHEZ VEGA: *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes*. En *Revista de Filosofía*, C. S. I. C., núm. 50. Julio-Septiembre, 1954.

(12) GOMEZ PEREYRA: *Antoniana Margarita, opus nempe physici, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium, per....., medicum Methymnae*

La argumentación de Gómez Pereyra, que ya suponemos conocida de todos, trata de probar, fundamentalmente, estas dos paradojas: 1.º Si el animal tiene sensibilidad como el hombre, entonces posee también inteligencia. Y 2.º Si el animal siente, goza entonces de un alma indivisible.

El meollo filosófico de la primera argumentación radica, a nuestro juicio, en el convencimiento que nuestro autor tiene de que es imposible una experiencia sensible de la realidad, como la posee el hombre, sin inteligencia: "Para Pereyra el conocimiento de la existencia actual implica, necesariamente, un juicio, o sea la formación de una proposición mental, que, evidentemente, conviene tan sólo al intelecto. Se vincula así la experiencia inmediata de un existente con la conceptuación del mismo y con la composición de un predicado con un sujeto, asentando con ello la tesis inversa: sin inteligencia no hay experiencia sensible de la realidad existente" (13). La argumentación del físico nos parece que posee una gran fuerza: "Ergo si sensus et cognitio rei, quae diligitur, et quam consequi cupimus, antecedit motum prosequitivum, necessario non tantum sensus simpliciter apprehendens antecedere debet hunc motum, sed cognitio distincta rei prosequendae, cum assertione quod est, ac ubi est: aliter enim capere intellectus non potest, brutum sic aliquid cognoscere, ut nesciat an sit, vel non sit, neque ubi sit, et quod ab illo fugiat. Non enim si ignoratur situs rei spretae, vel amatae, potius versus rem quam in contrariam regionem ferendum erat animal, quod fugit, aut quod prosequitur amatum" (14).

Nosotros propondríamos esta argumentación, para ser meditada, de la siguiente forma: Supongamos idéntica la sensibilidad en el hombre y en el bruto, pero que esta identidad termina en un momento del proceso cognoscitivo, y ahora preguntaríamos: ¿en qué momento se pierde la semejanza? ¿en el sentido común? ¿en la imaginación o fantasía? ¿en la conceptuación? ¿en el juicio? Y determinado este momento ¿cómo sabremos que el proceso capitidismuido es semejante al que es coronado por una forma cognoscitiva más perfecta?

duelli, quae hispanorum linguae Medina del Campo appellatur. Medina del Campo, 1554, pág. 806.

(13) MIGUEL SANCHEZ VEGA, O. c. pág. 369.

(14) O. c. pág. 11.

El proceso cognoscitivo del hombre comienza en el sentido y culmina en la intelección del ente, el cual ha sido provocado por la sensación con un fenómeno semejante al del bruto, para los cuales la sensación no culmina en la inteligencia de lo sentido.

Hay un hecho indudable, si se admite la gnoseología tradicional, a saber, que el sentido es apto para captar de la realidad los elementos suficientes para la intelección del objeto, por lo tanto, si identificamos la sensación del bruto con la del hombre, hemos de suponer que el sentido del bruto capta también estos elementos de la realidad, pero que quedan en ella sin papel, porque falta una inteligencia que los entienda, lo cual nos parece algo peregrino.

En fin, bajo esta argumentación está subyacente el problema de si los sentidos son los órganos de la inteligencia, o la inteligencia el órgano de los sentidos. Para nosotros la solución de este problema está en negar ambas proposiciones. Como afirma el profesor Zubiri, inteligencia y sentidos suponen la unidad de una capacidad humana, de aquí que esta capacidad la designe como inteligencia-sentiente.

Nosotros consideramos que, porque el principio formal del hombre es uno el alma intelectual, que actualiza todas las potencias del cuerpo, el carácter de su capacidad cognoscitiva ha de ser uno, que comienza en los sentidos y termina en la más alta de sus actividades, aunque la estructura de esta capacidad esté determinada por una serie de hábitos y posibilidades, que realizan de forma distinta el carácter de esa capacidad cognoscitiva, que estará determinado por el principio anímico que informa al hombre.

De aquí nuestro acuerdo con Gómez Pereyra al negar la sensibilidad al bruto, al menos en un sentido unívoco con la sensibilidad humana.

Pero llegados a este punto debemos preguntarnos ¿qué es la sensibilidad y lo sentido para el bruto?

3) *Sobre que sea la sensación y lo sentido para el bruto.*

De la parte constructiva de la obra de Gómez Pereyra se ha tratado de resaltar su debilidad teórica, hasta el punto de que Menéndez Pelayo exclama: "No valía la pena haber destruído con hábil dialéctica el sistema antiguo, para levantar después tan frágil edi-

ficio" (15). Pero no se ha tratado de comprender lo que en su doctrina hay de nuevo, de original, de adelanto sobre lo que muchos años después va a decir la filosofía y la psicología experimental, incluso en el método a seguir: la experiencia interna.

Tampoco ahora vamos a exponer su teoría, la daremos por su- puesta, así como sus modificaciones a la gnoseología tradicional en cuanto a la supresión del problema de las especies, refiriéndonos tar sólo a la intuición que consideramos subyace al detalle de su argu- mentación.

El físico metinense ha concluido la insensibilidad de los brutos, mas precisamente por ésto es necesario que nos diga qué es para él lo que antes consideráramos sensibilidad del bruto: y, como a esa supuesta sensibilidad atribuíamos antes la razón de los movimientos del animal, aquellos que consideramos ahora sea la pretendida sen- sibilidad, debe explicarnos estos movimientos.

a) *La sensibilidad como conciencia.* El segundo núcleo de ar- gumentos de los que antes no nos hemos hecho eco, trataban de demostrar la tesis de que si el animal tuviera sensibilidad tendría un alma inmaterial, indivisible y eterna, planteándose así la cuestión de la inmortalidad del alma de los brutos.

Ahora bien, el término medio de esta argumentación es precisa- mente el concepto pereyriano de sensibilidad. Para Pereyra la sen- sación se da cuando coinciden sus dos elementos constitutivos, a sa- ber, una inmutación corporal y un darse cuenta, reflexivo, de esa in- mutación: "Ad primum respondebo, quod nihil aliud est —ut dixi— hominem cognoscere distantie intuitive aliquam rem, quam animam illius esse certissimam existentiae rei sitae ubi est, visae, aut gusta- tae, aut quovis alio exteriori sensu perceptae. Quod non aliter fit, quam ad affectionem organi animam informantem affici —eo modo quo indivisibilis substantia potest— prout ipsum affectum est: quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem. Non enim aliud est videre rem, quam vertere intuitum animam in suam affectionem. Ut si cerae data esset facultas sensitiva, qua nosceret figuram sigilli ferrei actu imprimantis in eam, sola versione sui intui- tus in figuram in se ipsam impressam, absque ulteriori, figuram sigi-

(15) MENENDEZ Y PELAYO: *La Ciencia Española* Librería general de Victo- riano Suárez, 1933, tomo I, pág. 417.

lli diceretur sentiens, cum intuitum suum verteret in se, non se per hanc versionem noscens, sed sigillum, quod illam afficit" (16).

La inmutación orgánica se realiza en un sentido de instrumentalidad "per quod", con relación al darse cuenta reflexivo. Por tanto si al bruto no se le puede conceder el segundo constitutivo de la sensación, propio de un alma espiritual, indivisible y eterna, el primero de los constitutivos deja de tener la caracterización de instrumento "per quod" la sensación se realiza. Así pues, los pretendidos órganos sensoriales no son tales en el bruto, de aquí que sea preciso buscar una concepción exacta, la cual está para Gómez Pereyra en que son los órganos adecuados a aquella parte del cerebro, que reciben la inmutación que en estos producen los objetos exteriores.

Esta parte del cerebro no recibe tales inmutaciones como elementos constitutivos de una sensación, sino como estímulos que determinan una reacción, en la parte correspondiente del cerebro (lóbulo frontal), de la que son órganos los pretendidos sentidos.

b) *La explicación de los movimientos del bruto.* Según nuestro autor los movimientos del bruto obedecen a cuatro causas fundamentales :

1.^a A la inmutación orgánica que los objetos producen en los sensorios del bruto y que ya hemos dicho es transmitida al lóbulo frontal por las estribaciones nerviosas de éstos ; éste, el lóbulo frontal, reacciona contrayéndose o dilatándose, lo que se traduce en un movimiento de simpatía o antipatía.

No es objeto de nuestro estudio en el momento presente el criticar esta explicación, ya que ello no es esencial para nuestra exposición, pero, sin embargo, no podemos por menos de relacionar esta concepción con las teorías de Szondi.

2.^a La segunda causa es "corpuscula quaedam spirituosa" que son conservados en el triclinio y que actúan en el *synciput* en ausencia de los objetos, que antes produjeron estos corpúsculos. Se trata este mecanismo de una especie de memoria, pero no voluntaria, que es regulada por alteraciones humorales del triclinio, pero también que está condicionada por la impronta que dejó en el camino de excitación la especie que afectó al bruto en un momento determinado y que produjo el corpúsculo, que se guardó en el triclinio. Así ex-

(16) GOMEZ PEREIRA : O. c., pág. 74-75.

plica los movimientos idénticos de los brutos ante idénticos excitantes y los movimientos o reacciones durante el sueño. La biología moderna ha llamado a esto mielinización de las vías de excitación.

3.^a Otra causa productora de movimientos es el amaestramiento. Es muy interesante el estudio de este capítulo de la obra de Pereyra, pero no entraremos en él. Sin embargo, diremos que cuanto dice para explicar el amaestramiento de los animales, como lo que dice anteriormente para explicar la identidad de reacciones ante idénticos excitantes, está muy cerca de cuanto la psicología moderna ha dicho de la mielinización de las vías de excitación en los reflejos y en el condicionamiento de éstos, por sustitución del excitante, después de establecido el hábito.

4.^a La cuarta y última causa del movimiento es la relación con el instinto, causa fundamental de los movimientos en pro del alimento y la procreación. Es esta causa la que más tiene que ver con la propiedad oculta, que según él radica en los animales.

4) *Resumen.*

De todo lo expuesto de la obra del físico de Medina del Campo nos interesa resumir, independientemente de su fundamentación teórica, aquello que consideramos genial intuición del problema que nos preocupa, razón por la cual la hemos traído a colación.

Y, ello es, en primer lugar, el plantear la diferenciación de la receptividad del hombre y del bruto desde su misma raíz, esto es, desde la sensibilidad, ya que la actualización de las potencias de ambos tipos de entes procede de formas radicalmente distintas y son sus fines distintos radicalmente.

En segundo lugar, Gómez Pereyra, caracteriza la capacidad aprehensiva del animal basándose en lo que ella puede significar en su esencia última, que vendrá determinada por lo que la forma aprehendida puede ser para el bruto, esto es, un estímulo, y lo que su capacidad aprehensiva puede igualmente significar para él, a saber, razón de sus movimientos.

Independientemente de su argumentación, de las bases científicas de su teoría, de lo que de destrucción supone de explicaciones que no supera, las intuiciones anteriormente resumidas centran, a nuestro juicio, el problema de la pretendida sensibilidad de los brutos. Y estos límites de circunscripción eran lo que pretendíamos hacer resaltar.

Debemos hacernos ahora cuestión de qué puede significar la sensación para el hombre y de si lo que ella significa tiene punto de comparación, con cualquier proceso de tipo cognoscitivo en seres distintos a él.

II.—EL EMPIRISMO INGLES Y LA SENSACION

Algo más de un siglo después de la aparición de la Antoniana Margarita, un pensador inglés, médico como nuestro docto metinense, se hizo también cuestión de la posible diferencia entre la capacidad receptora del bruto y la humana inteligencia. Por supuesto, que el motivo que provoca la meditación del autor inglés no es nada parecido al que indujo a Gómez Pereyra a escribir su obra, sin embargo, consideramos muy interesante tratar de él inmediatamente después de lo expuesto, ya que creemos fértil este contraste.

Los platónicos ingleses del Siglo XVII habían relacionado esencialmente la demostración de la existencia de Dios, con el problema de las ideas innatas, haciendo de esta última teoría la base del verdadero sistema filosófico (Cudworth). E ir en contra de esta concepción es el fundamental motivo que mueve al médico-filósofo inglés, John Locke, a escribir su obra "Essay on Human Understanding". Si bien este propósito polémico, con miras a estabilizar la concepción religiosa, es lo que mueve en primer lugar a Locke a escribir su Ensayo, no es menos cierto que él nació posibilitado por una intuición, que consideraba podía resquebrajar la teoría innatista. Sobre esta captación del problema vuelve Lock continuamente en su argumentación en contra de las teorías innatistas, y nosotros podríamos formularlas de una manera amplia diciendo que no existen ideas innatas, porque por ser ideas estarían en la inteligencia y "estar en la inteligencia" es idéntico a "tener conciencia de"; luego si existieran ideas innatas todos los hombres, en cualquier momento de su vida, deberían tener conciencia de ellas, lo cual no es cierto.

Indudablemente que esta concepción tiene una parte positiva independiente de su valor demostrativo, a saber, está basada en la identificación de la intelección o comprensión de algo, con el "tener conciencia de" ese algo. Locke cree haber descubierto un camino nuevo para construir la verdadera filosofía, aunque no es cierto que sea él autor de tal descubrimiento, el cual comienza por el análisis de los fenómenos de la conciencia.

Aún cuando el método sintético y apriorístico cartesiano responde a un planteamiento totalmente diverso al del método empirista, para el cual la investigación filosófica tiene su campo en la conciencia, en esto precisamente, en que la investigación filosófica tiene su campo en la conciencia, ambas posturas coinciden, siendo Descartes el primero que de ello trató en sus "Reglas".

El problema no es para Locke cual sea la esencia última del alma y sus potencias: "it shall suffice to my present purpose, to considerer the discerning faculties of man, as they are employed about the objects which they have to do with. And I shall imagine I have not wholly misemployed myself in the thoughts I have this ocasion, if, in this historical, plain method, I can give any account of the ways whereby our understandings come to attain those notions of things we have, and can set down any measures of the certainty of our knowledge" (17). Como con precisas palabras dice Cassirer: "La observación del análisis de los fenómenos psíquicos, sin fijarse para nada en las causas físicas o metafísicas primeras de que provengan, constituye, por tanto, la meta consciente de la filosofía lockeana" (18).

Ahora bien, el hacernos cargo de la afección producida o de nuestros propios actos supone la reflexión, de aquí que Locke diga que las dos fuentes creadoras de nuestras ideas son la sensación y la reflexión. Pero es muy importante constatar que la reflexión no es elemento formal de las ideas sólo en la sensación interna, sino también en la externa, pues la pura pasividad que ésta supone, no explica por sí sola la génesis de las ideas, sino que exige un darse cuenta, una conciencia de esa sensación, que es también reflexión. Y así la reflexión explica la formación de las ideas simples y compuestas, la formación de juicios (establecimiento de relaciones entre ideas) y aún una forma de estructuración de las sensaciones, como puede comprobarse al seguir el análisis de la formación de las ideas de tiempo, de número, etc. que Locke realiza.

Por supuesto, que no se nos olvida considerar que el concepto de sensación que maneja Locke, está más cerca del de apercepción, que del de sensación pura y simple. Pues es cierto que ya parece haber en la sensación, según lo explica el autor inglés, un elemento

(17) JOHN LOCKE: *An Essay concerning Human Understandig*. Ed. Evermans Library, London, 1948, pág. 1-2.

(18) ERNEST CASSIRER: *El problema del conocimiento*. Trad. española W. Roces. Ed. Fondo de cultura, México, 1956, Vol. II, pág. 199.

espiritual, que no rompe su pasividad, pero que le da cierto carácter de conciencia. "La sensation présente donc déjà, chez Locke, tous les attributs de l'*aperception* objective ; c'est-à-dire, dans le langage des scolastiques, qu'elle met déjà en oeuvre l'intelligence, et pas seulement le sens. Toutefois, le problème critique de l'*aperception* n'est pas encore soupçonné dans l'*Essay*, et le problème ontologique de la nature de l'esprit est délibérément écarté. Ne voulant point poser la question métaphysique de matérialité ou d'immatérialité, le philosophe anglais place cepedant, en fait, la "sensation" dans la plan spirituel comme Descartes" (19).

En este caso conciencia y reflexión serían dos momentos del espíritu, pasivo el primero y activo el segundo, pues es indudable que, según el autor del *Ensayo*, por el actuar reflexivo del espíritu el hombre alcanza sus ideas abstractas (por inducción), compone y divide, y aún estructura la sensación. En palabras de Cassirer : "Se rompe, por tanto, el principio de que partía Locke y según el cual la actividad del pensamiento se limita a agrupar determinados elementos dados, pero sin poder determinar ni transformar su contenido ; la reflexión tal como ahora se la concibe, no es solamente la capacidad para agrupar voluntariamente las sensaciones de los sentidos, sino también la capacidad para estructurarlas" (20).

Lo cierto es que la actividad del espíritu trabaja informando un material aportado por los dos tipos de sensación e intelección, lo que hace que a Locke no le resulte difícil conceder a los brutos la sensación, ya que sobre el material que ella aporta, en estos últimos, no hay espíritu que labore. Ahora bien, ésto hace que la capacidad cognoscitiva del hombre y del bruto se diferencien esencialmente : "If it may be doubted whether beasts compound and enlarge their ideas the way to any degrees ; this I may be positive in-that the power of abstracting is not at all in them ; and that the having of general ideas is that wich puts a perfect distinctions betwixt man and brutes, and is an excellency which the faculties of brutes do by no means attain to. For it is evident we observe no footsteps in them of making use of general signus for universal ideas ; from which we have reason to imagine that they have not the faculty of abstracting, or ma-

(19) JOSEPH MARECHAL : *Précis d'Histoire de la Philosophie Moderne*. Ed. Desclee, 1951, pág. 244-245.

(20) E. CASSIRER : *O. c.*, pág. 216.

kins general ideas, since they have no use of words, or any other general sign" (21).

Aunque no nos interesan aquí las conclusiones lógicas y epistemológicas a las que llega el médico inglés y las damos por conocidas de todos, sí queremos hacer resaltar que la inteligencia según Locke no "sabe" nada del ser; su saber se reduce a las relaciones intuitivas de conceptos, que por ser tales intuiciones se ofrecen como inmediatas, evidentes, pero que por versar sobre relaciones entre conceptos, dejan siempre fuera el mundo de las cosas reales, ya que de éste sólo poseemos la afcción sensible, mutable y pasajera, incapaz de ser base de un conocimiento cierto y verdadero.

Ahora bien, lo que antecede no supone problematidad alguna sobre la existencia del mundo exterior y su contextura metafísica, ya que éste no necesita ser probado o deducido, pues, como acertadamente dice Cassirer: "Locke no puede derivar el concepto de "mundo exterior" como un producto de la experiencia, ya que este concepto es más bien la condición y el origen de la experiencia misma" (22).

Podría parecer que Locke ha resuelto el problema definitivamente, dentro de unos determinados límites del mismo, pero no es así. Comentando el párrafo de Locke anteriormente transcrito replica Berkeley, con fina ironía: "Coincido sin ningún género de dudas con este ilustrado autor en que las facultades de los brutos, no pueden llegar de ningún modo a la *abstracción*. Ahora bien, si es esta la propiedad distintiva de los brutos, mucho me temo que tengan que ser contados entre ellos muchos seres que pasan por hombres" (23). La razón de esta afirmación es que para Berkeley no existen ideas generales o abstractas, como hechos especiales de conciencia.

1) *Sensación y realidad.*

Toda la filosofía empirista, al menos la que ha entendido la empiria únicamente de origen sensual, tiene como común denominador la imposibilidad de alcanzar intelectualmente el mundo exterior co-

(21) JOHN LOCKE: O. c., pág. 62.

(22) E. CASSIRER: O. c., pág. 237.

(23) GEORGE BERKELEY: *Teoría de la visión y tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Trad. española por Felipe González Vicent. Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948, pág. 124.

mo realidad. El topos de la absoluteidad, en el que las realidades poseen una estructura metafísica, es inalcanzable para la capacidad cognoscitiva humana. Ahora bien, deducir la no existencia de las entidades metafísicas de su incognoscibilidad para el hombre, no es, como ya hemos visto, patrimonio teórico de Locke, pero sí, por el contrario, de Berkeley. Este, como después Hume, establecerá una teoría de la sensación de la que se deducirá la inexistencia del mundo metafísico, e incluso del mundo físico, aunque ésto nada tiene que ver con nuestro problema.

El problema del empirismo radica, precisamente, en la posibilidad del puente entre el mundo externo, representado por la sensibilidad, y el mundo de la inteligencia, representado por la conciencia cognoscente. Para Bacon, la realidad del mundo exterior era algo de lo que se partía; para conocerle en su objetividad era preciso eliminar del conocimiento los elementos subjetivos. Hobbes, comenzó esta tarea, pero aún dominado plenamente por el racionalismo. Locke hizo objeto de su estudio precisamente el mecanismo del procedimiento, por el cual el mundo exterior se convierte en inteligibilidad conocida. Este último autor apuntaba ya la problematicidad de la realidad sustante del mundo exterior, al preguntarse si la combinación de los datos de nuestras sensaciones corresponde a "lo real". El punto de apoyo que le quedaba para una contestación afirmativa, era su firme convencimiento de que hay sensaciones absolutamente independientes de nuestra subjetividad. La validez de nuestras ideas radica en que, cuando la tienen, son signos de las cosas, bien porque responden a efectos constantes de éstas (cualidades secundarias), bien porque representan de alguna manera la cosa en su aparecer (cualidades primarias). Ahora bien, la gravedad de la cuestión está en advertir que nada firme hay, por lo cual podemos decir, que la experiencia es fuente de la objetividad nouménica.

Berkeley arranca precisamente de esta incertidumbre de Locke, considerando que el error de éste ha sido apartarse de los principios empiristas de que partió. Nunca podrán compararse las ideas con las realidades: "Una idea no puede ser semejante más que a una idea".

El divorcio que antes hemos señalado estableció Locke entre sensación y reflexión o, más exactamente, entre sensación y actividad del espíritu, es negado radicalmente por Berkeley, estableciendo un nuevo punto de observación del problema al preguntarse por el

"quién" de las sensaciones, esto es, por el sujeto del acto de sentir.

El acto de ver el vaso de agua que reposa frente a mi no puede ser explicado por la pura sensación, en él está implicada la actividad del espíritu y, por tanto, quien ve el vaso de agua es el yo cognoscitivo de esta entidad que llamamos hombre.

Mas, esto establecido, es preciso determinar qué es lo que hay en este acto complejo de sentir, que deba atribuirse a la pura sensación y qué a la actividad del espíritu.

Es indudable que en el acto de conocer sensiblemente los objetos se da un complejo de elementos, que no todos son propios de la pura impresión sensible. La apariencia de este vaso de agua, según se me hace presente, no es debida a las simples impresiones de los sentidos; las sensaciones táctiles, visuales, auditivas, etc. que integran la presencia sensible del vaso de agua, no explicarían nunca por sí mismas la imagen del vaso de agua. Aislados cada uno de los grupos de sensaciones aportadas por los distintos sentidos, no tendrían relación alguna con la imagen total y unitaria del vaso de agua, sino existiera un nexo extrasensible, que las refiriera a una determinada unidad entitativa.

La imagen que la vista nos proporciona del vaso de agua hace de éste un objeto sólido, mayor o menor que otro, etc.; ahora bien, estas cualidades no proceden del sentido de la vista, sino de otros grupos de sensaciones de naturaleza diversa a las visuales, pero que por el hábito y la costumbre, por la experiencia, en definitiva, son *sugeridas* a la conciencia que tiene la *percepción* visual del vaso de agua: "Es decir, que vemos planos de la misma suerte que vemos sólidos, siendo ambos igualmente sugeridos por los objetos inmediatos de la vista, los cuales, de acuerdo con ella, son denominados ellos mismos planos y sólidos. No obstante, aún cuando son llamados con los mismos nombres, que las cosas significadas por ellos, son de naturaleza completamente diversa a la de éstas, como ya ha sido demostrado" (24).

La distinción defendida por Locke de cualidades primarias y secundarias, no dicen nada propio de la supuesta "cosa", ya que considerar las primeras independientemente de las segundas es jugar con una abstracción no corroborada por la conciencia, en la que ambas cualidades, primarias y las secundarias, se nos dan implica-

(24) GEORGE BERKELEY: O. c., pág. 111.

das y, precisamente de esta implicación, surgen los llamados sensibles comunes.

Así pues, las simples impresiones sensibles no explican, aisladas, la formación de las imágenes, ni mucho menos la objetividad de nuestras concepciones. La "cosa" es una creación del espíritu, que articula y funde los distintos grupos de sensaciones, dándonos la percepción, en la que nada hay que haga suponer la objetividad de su contenido, independientemente de la simple impresión sensible. Ahora bien, el laborar del espíritu es algo propio de la conciencia, función fundamentada para nuestro autor en el concepto de experiencia, que regula la sugerencia de la continua asociación.

La fundamental primacía de las sensaciones visuales en la formación de las cosas, no está apoyada en las sensaciones de otra clase mediante una unidad objetiva, sino por una unión subjetiva; es precisamente esta oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, lo que preocupa a Berkeley, ya que la experiencia que establece la continua asociación sugerida, representa la interioridad subjetiva, que no se ve como puede fundamentar la exterioridad objetiva.

Los objetos no se nos dan en la conciencia sino como reacciones de ella misma, por una actividad que formaliza la experiencia a partir de la pura sensación, asistida de cada uno de los sentidos. Así, por tanto, la experiencia no sale nunca del ámbito subjetivo, resultando absurda la consideración de la cosa como transcendente, aunque ello no implique la negación del ser y el saber, si ambos los consideramos en la regularidad y continuidad de aparición conexas de los fenómenos en la conciencia.

La existencia que concedemos a cualquier objeto no es, como muchas veces se ha supuesto, independiente de nuestra conciencia, sino que el sentido profundo de esta palabra de existencia implica, precisamente, la percepción del objeto, esto es, el afirmar que existe el vaso de agua no implica otra cosa que afirmar, que si abrimos los ojos, podemos verlo. Este poder abstraer la percepción del objeto, del objeto mismo, no dice nada de la causa transcendente de nuestra percepción, sino que se refiere únicamente a su regularidad y conexión a partir de las sensaciones puras.

Este modo de enfocar el problema prejuzga en Berkeley su teoría del concepto, pues para él la actividad del espíritu, creadora de la percepción, no es distinta de aquella que crea el concepto; de aquí que para Berkeley el concepto no es otra cosa, que el signo referen-

cial de una variedad de contenidos de conciencia: "Se ha insistido mucho, ya lo se, en el hecho de que todo conocimiento y toda demostración se refieren a nociones universales, cosa con la que me encuentro absolutamente de acuerdo. Sin embargo, a mi entender, estas nociones no están formadas por medio de la abstracción, en la forma ya descrita; la universalidad, hasta el punto que yo puedo comprenderla, no consiste en la naturaleza o concepción absoluta, positiva de una cosa, sino en la relación en que ésta se encuentra con los particulares por propia naturaleza, puedan convertirse, sin embargo, en universales. Así por ejemplo, cuando demuestro una proposición cualquiera referente al triángulo, hay que suponer que tengo ante la vista la idea universal de un triángulo; pero ello no ha de entenderse en el sentido de que yo construya una idea de un triángulo, que no es ni equilátero, ni escaleno, ni isósceles, sino sólo en el sentido de que el triángulo particular que yo considero haciendo abstracción de la forma que revista, significa y representa todos los triángulos rectilíneos posibles, y es en este sentido, universal" (25).

La universalidad del concepto se explica por la misma mecánica atribuída a la percepción, ya que es la asociación la que provoca un determinado contenido de conciencia, con relación a otros afines: "L'universel" représente donc un rapport fonctionnel entre idées plutôt que'un contenu idéal; et c'est ce rapport fonctionnel, cette loi d'un mouvement de l'esprit à travers des représentations individuelles, que symbolise, que cliché, —et que tend à "réifier" si nous n'y prenons garde—, le terme universel, le "nom" commun" (26).

Quedaba por explicar a Berkeley la causa de la aparición de los fenómenos en el aspecto pasivo de nuestra conciencia, en la pura sensación, ya que el ser pasivo de ésta exigiría una actividad independiente de ella misma. En el conjunto de la doctrina de Berkeley esta actividad sólo podía provenir de un espíritu. Mas este espíritu, sólo debe explicar el origen de la sensación, en la cual ha quedado circunscrito el conocimiento humano.

2) *Sensismo y psicología experimental.*

El empirismo inglés continúa, con Hume, purificando su método

(25) G. BERKELEY: O. c., pág. 129.

(26) J. MARECHAL: O. c., pág. 264.

y precisando su doctrina, mas ciertamente que lo que podríamos llamar el espíritu de ésta no sufre modificación alguna.

Hay un "ismo" que coquetea continuamente con esta doctrina y que nos interesa resaltar para comprender lo que tratamos de explicar a continuación. Nos referimos al psicologismo, tendencia que trata de establecer toda la filosofía partiendo de la psique como campo de análisis. Naturalmente que el psicologismo es atribuible, superficialmente, a casi toda la filosofía moderna, desde Descartes a la reacción husserliana contra este "ismo", en la medida en que el mundo moderno parece haber descubierto el campo de la conciencia, como la tabla salvadora de la filosofía. El Yo psicológico juega en la mayoría de los pensadores modernos un papel de importancia tal, que puede hacer válida la generalización del psicologismo en una visión totalizadora del tema.

Ahora bien, en muchas de aquellas teorías filosóficas modernas que coquetean con el psicologismo, hay una corriente realista subyacente en cuanto a las operaciones primitivas del espíritu, que desmienten la anterior generalización del "ismo".

Mas no es suficiente para desvirtuar la acusación de psicologismo el descubrir en cada doctrina concreta elementos realistas o dogmáticos; es también necesario que la doctrina se aleje radicalmente del campo psicológico, para que sepamos que el "ismo" en cuestión ha desaparecido totalmente del horizonte.

Y aunque las vertientes psicológicas de las teorías filosóficas modernas continúan sus pasos hasta bien entrado nuestro siglo, las ramas más sólidas y frondosas del árbol de la filosofía se salieron del ámbito de la psique, para atacar los problemas filosóficos con intención totalmente diversa, aunque se encerraron en otro ámbito de la esencialidad humana.

No de otra manera podemos interpretar el pensamiento kantiano, tan emparentado en cierto modo con la filosofía inglesa y que, a su vez, resume la tradición racionalista iniciada con Descartes. Podemos afirmar que Kant crea un concepto nuevo, para que pueda enfrentarse con cada uno de los conceptos fundamentales del empirismo inglés. El sujeto empírico tiene sentido afilosófico en Kant, creador del sujeto transcendental; la subjetividad psicológica es sustituida por la lógica transcendental, para la cual lo subjetivo es condición de la objetividad; la objetividad sensible está condicionada por el "a priori" espacio-tiempo de lo sensible; y las leyes de la natu-

raleza son las leyes racionales del "sujeto transcendental". Quedaba el enigma de la "cosa en sí", que sólo tenía sentido para un entendimiento intuitivo, confiriéndosele así categoría de objeto transcendental.

Pero lo que no se preocupó Kant de explicar fue la relación del objeto empírico, que afectaba a los sentidos, y el objeto transcendental: "Kant prevé el margen que puede concederse a la percepción sensorial como substancia independiente: los sentidos pueden ser afectados por el objeto empírico, porque éste se les enfrenta como empíricamente real en el espacio y en el tiempo; pero Kant acepta que sean afectados por el "objeto transcendental". No se entiende como eso suceda, pues el "objeto transcendental" no debe ser objeto de los sentidos. Kant nos quedó a deber la correspondiente explicación. Mas precisamente ahí tenemos el *exemplum crucis* de todo idealismo" (27).

Naturalmente que la insuficiencia del sensismo no queda patente circunscribiendo la investigación a un área totalmente diversa a la que sirve de punto de partida a esta doctrina; es conveniente, si ello nos interesa, superarla desde su propio campo. Labor que ha realizado la psicología de nuestro siglo. A partir de 1.900 la psicología, que había considerado el fenómeno del pensamiento según el viejo esquema lógico de sus operaciones y reglas, trata de atacar el problema experimentalmente.

Antecedente inmediato de este punto de partida de la psicología experimental es un recrudescimiento del empirismo de origen inglés, en la psicología que se llamó sensualista y asociacionista, de la que es buen representante en la teoría del conocimiento E. Mach, cuya obra "Análisis de las sensaciones" apareció en 1.885.

Con Mach, la teoría empirista que veníamos estudiando alcanza sus últimas consecuencias, al considerar que el "ser" que el conocimiento *percibe* como dado y no como producto de su espontaneidad, está constituido exclusivamente por los elementos que componen las sensaciones, esto es, por los correlatos de las inmutaciones fisiológicas, que integran la sensación. Todo lo demás, la sensación como unidad de representación, la cosa, lo corporeo, son creaciones de la espontaneidad cognoscitiva: "El hábito práctico de designar con un

(27) N. HARTMANN: *Metafísica del conocimiento*. Traducción de J. Rovisa Armengol. Ed. Losada, Buenos Aires, 1947. Tomo I, pág. 186.

nombre lo estable y de reunir en un concepto sin análisis especial las partes constitutivas, puede llegar a entrar en una contradicción característica con el intento de aislar estas partes constitutivas. La imagen vaga de lo estable, que no varía perceptiblemente porque aparezca o desaparezca ésta o la otra de las partes que le constituyen, parece ser algo en sí. Como cada una de estas partes puede ser suprimida sin que la imagen deje de representar el conjunto, pudiendo ser este reconocido siempre, se cree que se podría suprimir todo y que aún quedara algo. Así nace naturalmente el concepto de una cosa en sí (reconocida como distinta de su "apariciencia"), que al principio se impone, pero que luego se nos revela como absurdo" (28).

Pero esta teoría flaqueaba por su base, como atinadamente advierte Ortega: "Pero el empirismo de Mach se muestra infiel a su propia tendencia. Al considerar como realidad definitiva lo que él llama "elementos", es decir, los contenidos de la pura sensación, no advierte que esta función del puro sentir y su correlato "elementos" son conceptos límites, problemas nunca conclusos, en modo alguno realidades unívocas que pueden servirnos de punto de partida. Para aislar un puro sonido necesitamos de los métodos físicos y fisiológicos y de todo el aparato reflexivo de la introspección. De suerte que el puro sonido y la pura sensación, lejos de sernos *dados*, son construcciones de la ciencia sistemática. Llegamos hasta ello, no sólo al cabo de la actuación científica, sino que, una vez hallados, no podemos separarlos de ésta y considerarlos como una posesión definitiva independientemente del proceso por que hemos llegado a ella" (29).

E inmediatamente añade: "En suma, el empirismo radical es contradictorio en sí mismo, postula como ser, el puro ser sensible fundado en que la fundación donde llegamos a él es meramente dativa. Pero ocurre que esa dación y su contenido son, a su vez, resultado de la concepción científica entera, por tanto, del pensar activo y constructor" (30).

Mas al llegar al comienzo de nuestro siglo, como decíamos, nuevas tendencias superarán desde el mismo campo psicológico experimental las conclusiones del sensualismo asociacionista.

(28) E. MACH: *Análisis de las sensaciones*. Trad. Eduardo Ovejero. Ed. D. Jorro, Madrid, 1925, pág. 6-7.

(29) JOSE ORTEGA Y GASSET: *Apuntes sobre el pensamiento*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1959, pág. 105.

(30) JOSE ORTEGA Y GASSET: O. c., págs. 105-106.

Los militantes de la llamada "Psicología del Pensamiento" encontraron en sus sujetos de experimentación un contenido consciente que, sin que pudieran determinar su caracterización, no era reducible a las categorías admitidas de la sensación, la imagen o el sentimiento.

Estas experiencias fueron inauguradas en Francia por Alfredo Binet, quien en su obra "L'étude expérimentale de l'intelligence" publicada en 1.903, da cuenta de sus hallazgos.

Por la misma época un grupo de investigadores de la Universidad de Würzburg encabezados y dirigidos por Marbe y Külpe llegaban a idénticos resultados. El primero de estos autores publicó en 1.901 su obra "Experimentell Psychologische Untersuchungen über das Urteil", y el segundo habla por primera vez de sus investigaciones al Congreso de Psicología Experimental de Berlín, en 1.904. Los autores que trabajaron junto a estos últimos son Ach, Watt, Messer y Bühler.

Todos estos autores ponen de manifiesto experimentalmente que, ni la intuición sensible ni la imagen, agotan los contenidos de las significaciones, designando estos excedentes de contenido no reducibles, con el término pensamiento.

Se consiguieron resultados positivos por distintos caminos, así con las experiencias encaminadas a probar la existencia de un pensamiento sin imágenes. En este campo trabajaron el mismo Binet, Clark, Cordes, Fox, Grünbaum, Taylor, Wundt, etc. No se trata aquí tanto de que se dé un proceso de pensamiento sin imágenes, como de que las significaciones precedan a éstas (Wundt) o, al menos, los significados estén presentes en el proceso del pensar (Woosworth).

La ausencia total de imágenes, de sensaciones táctiles o quinésicas, etc. es imposible, pero lo importante es que las significaciones estén presentes independiente de las imágenes, es decir, sin que sean absorbidas por éstas o éstas, las imágenes, se conviertan en significaciones o símbolos.

Por otra parte, ya desde 1.901 Marbe en Würzburg e independientemente Cordes, que trabaja en el laboratorio de Wundt, realizando experiencias intropectivas sobre el juicio y la asociación, denunciaron contenidos de conciencia, como la duda, la atención, la seguridad de alcanzar la solución de un problema, etc., que no entraban, tampoco, en las categorías de sensación, imagen y sentimien-

to. Se llamó a ésto *Bewusstseinslage* y *Bewusstseinzustand*, es decir, posturas o actitudes de conciencia.

Otros autores, como Watt, 1.905, realizaron la extensión del concepto de "Einstellug" o "set", sirviéndose de estímulos morales para que el sujeto experimentado designe otro concepto distinto del concepto estímulo, que esté en relación a él como el género a la especie, la especie al género, la especie a la especie, el todo a la parte, la parte al todo, etc. Se pasó después, fundamentalmente con Jersild en 1.927 al "Set" compuesto y con la *Gestaltpsychologie* al problema del todo organizado, con Wertheimer, Köhler y otros, que mostraron que lo dado posee ya una forma, una estructura, propiedades totales, etc.

Karl Stumpf, discípulo de Franz Brentano, distinguió las sensaciones de las *funciones* psíquicas que llamó, *actos*, *estados*, y *vivencias*. Doctrina que con variaciones se repite en William Stern, autor de la obra "Die intelligenzprüfung an Kindern und Jugendlichen", aparecida en Leipzig en 1.916.

Esta psicología tiene quizá su obra cumbre en el libro de Bühler "Tatsachen und Problemen zu einer Psychologie der Denkvorgänge" aparecido en 1.907, en la que ataca el problema del pensar abstracto de modo muy profundo. Es necesario añadir a ésta la obra de E. Achenbach "Experimentalstudien über Abstraktion und Begriffsbildung" publicada en 1.916.

Todo este esfuerzo realizado por los psicólogos de nuestro siglo dio al traste con la radicalidad sensualista, al mismo tiempo que sirvió de fondo experimental a la nueva filosofía, que en sus más importantes representantes desarrolla el pensamiento del ser, aunque para ello deba comenzar estudiando el problema del ser del pensamiento.

3) *Fisiología de la sensación.*

Para el fisiólogo el acto mental de la cognición es un fenómeno experimentable íntimamente, pero no observable mediante los sentidos, aunque éstos estén completados por una complicada técnica de investigación. Quizá esta inaccesibilidad a los medios normalmente usados por los científicos, han sido la causa de que éstos nieguen, con demasiada frecuencia, la existencia del espíritu, entendiendo por

tal la fuerza, por así decirlo, que ejerce su actividad en el campo consciente de la intelección, la sensación, la memoria y las voliciones.

Pero aunque la existencia de esta fuerza distinta de la materia-energía, no haya sido negada, todos los fisiólogos admiten que se dan, indefectiblemente, una duplicidad de aspectos en todos y cada uno de los fenómenos conscientes, es decir, que a cada acto mental (por concretar el problema a lo que más interesa) corresponde un fenómeno o alteración en el cerebro.

Claro es que el problema para el fisiólogo resulta ser mucho más complicado, pues, pese a los grandes progresos alcanzados por la neurofisiología, sus conclusiones no explican en modo alguno eso que llamamos conocimiento, aunque éste se concrete exclusivamente al nivel de la sensibilidad. Sin embargo, no es posible olvidar las conclusiones alcanzadas por esta ciencia, en el estudio de las estructuras anatómico-fisiológicas, que constituyen la base orgánica de los fenómenos conscientes de la cognición.

Para un neurofisiólogo, que cuenta hoy con una técnica de investigación perfeccionadísima, la sensación es algo parecido a la que trataremos de explicar.

El punto de arranque de esta sensación es el órgano sensorial. Pero no podemos entender por este término lo que él significa en una acepción no especializada, esto es, el ojo, el oído, la lengua o la piel. Por órgano sensorial hemos de entender las terminaciones nerviosas de una serie de vías de excitación, que producen determinadas reacciones en el cerebro, concretamente en el cortex, a través de la médula.

A la base de esta afirmación está el descubrimiento de la especificidad de las terminaciones nerviosas sensibles. Johannes Müller formuló una famosa ley, que afirmaba que cualquiera que sea el tipo de excitación que recibe un órgano sensorial, la sensación resultante será siempre de la misma naturaleza, que la determinada por el estímulo. Esta ley ha sufrido importantes perfeccionamientos garantizados por experiencias, que demuestran claramente que las fibras terminales de los nervios sensoriales, tienen una función específica. Por ejemplo, el sentido del gusto, que se determina por las sensaciones de lo dulce, lo ácido, lo amargo y lo salado, podría hacernos pensar que a diferentes estímulos, obtienen cada una de estas sensaciones, lo cual sólo es verdad a medias, ya que entre las papilas gustativas existe una especificidad para captar o reaccionar ante cada

uno de los estímulos, que provocan las sensaciones de dulzura, acidez, amargor o de salado. Así pues, una solución de glucosa excitará sólo determinadas fibras de los terminales de los nervios gustativos, de igual manera que una sustancia ácida excitará otras. Por otra parte, no todos los animales son capaces de reaccionar ante los cuatro estímulos fundamentales del gusto, precisamente por que carecen de las fibras específicas, que deben reaccionar ante alguno de ellos.

En el sentido del tacto, por su extensión, aparece ésto con mayor claridad. Por ejemplo, un leve roce sobre la epidermis produce la sensación de cosquilleo o picor, mientras que no produce sensación dolorosa, de presión, de peso. Esto es debido a que la sensación de picor o cosquilleo proviene de unas fibras superficiales, muy finas, mientras que las de peso, frío, o calor proceden de otras fibras más profundas, que no son afectadas al roce. Entre éstas, las fibras más profundas, tampoco todas reaccionan ante los mismos estímulos, aunque al hacer presión con un objeto frío sobre una parte del cuerpo, este estímulo excite fibras de diversa especificación, que transmitirán conjuntamente las sensaciones de presión y frialdad.

Finalmente si excitamos un nervio óptico por una descarga eléctrica, el cerebro no distinguirá esta excitación de la que produciría en el nervio óptico un objeto coloreado, con la iluminación precisa.

Así, pues, no solamente, como afirmaba Müller, las vías de excitación receptiva de los nervios sensibles reaccionan siempre de igual forma, sea o no el estímulo el que corresponda a la sensación, sino que dentro de un mismo sentido las terminaciones nerviosas que lo componen tienen funciones específicas, con lo cual podemos provocar una determinada sensación, como la de sabor dulce, sin necesidad alguna de una sustancia dulce y con la seguridad de que el cerebro percibirá la sensación de dulzura. Para ello será suficiente excitar eléctricamente los nervios gustativos, que transmiten al cerebro tal sensación.

Establecido ésto, es preciso que nos detengamos un momento para comprender lo que, fisiológicamente, representa el binomio estímulo-excitación.

Es ésta, al parecer, uno de los puntos que más directamente puede atacar a una concepción realista, aunque, como más tarde veremos, el plano fisiológico no prejuzga nunca el fenómeno consciente.

Pudo comprenderse lo que representa la excitación de una célula nerviosa, cuando se consiguió atravesar la membrana de ésta con un capilar, que conducía la alteración eléctrica que en la misma se producía a un oscilógrafo ultrarrápido, cuya receptividad estaba a su vez amplificada electrónicamente. De este modo pudo reflejarse gráficamente, en una curva, las alteraciones de potencial.

La fibra nerviosa, encerrada en su membrana, mantiene un potencial eléctrico, que permanece en reposo en su relación con el líquido ambiente, debido a que, los iones positivos de potasio que existen en el exoplasma, se contrarrestan con las descargas negativas de sodio del líquido ambiente. La membrana que cierra el exoplasma es permeable, pero la situación de neutralización con el líquido ambiente, hace que ésta deje escapar muy pocos iones positivos de potasio, que se neutralizan por la entrada de igual número de iones negativos de sodio al interior.

Esta pila, que determina el potencial de reposo de la fibra nerviosa, es alterada siguiendo la ley que se conoce con el nombre de "todo o nada", esto es, por el umbral mínimo de excitabilidad. Lo que quiere decir que una fibra no es excitada, hasta el momento que el estímulo alcanza un determinado grado de excitabilidad.

Cuando por una excitación de la membrana, ésta deja escapar un alud de iones positivos de potasio, permite a su vez la entrada de iones negativos de sodio, lo que produce una descarga eléctrica, que es transmitida por la fibra nerviosa, siguiendo una complicadísima red de bifurcaciones a través de las células nerviosas (neuronas), y continuándose la propagación del efecto eléctrico, mediante una serie de enlaces (sinapsis), que unas veces obedecen a efectos químicos y otras a efectos físicos.

La bioquímica de la propagación del influjo nervioso nos llevaría demasiado lejos y nada nos aclararía. Lo importante es conocer que a partir de esta excitación y a través de la médula, llegue el influjo nervioso al cerebro (cortex) y éste recibe dicho influjo en forma de señal, cuyo parangón más exacto sería compararlo con la que emite un pulsador telegráfico, debido a que la propagación de la descarga eléctrica no es continua.

El misterio radica en que el cerebro, que ha recibido esta descarga eléctrica procedente de la excitación del nervio aferente sensible, capta la señal y la proyecta como proveniente y causada por un ob-

jeto externo, no solamente al cortex, sino incluso a la fibra nerviosa o conjunto de fibras nerviosas, que han recibido la excitación.

Cómo el cerebro puede reaccionar ante una señal, que se produce en él mismo y que nada tiene que ver con la contextura del objeto causante de dicha excitación, considerando el estímulo como un objeto externo y de una determinada estructura, es el misterio de la percepción sensible al nivel fisiológico.

Cada uno de los órganos sensoriales, el oído, la vista, el gusto, etc., a través de un complicado sistema físico receptor (tan complicado como resulta el oído), termina siempre en una reacción química, que se transforma en una determinada descarga eléctrica, que como tal descarga eléctrica, es recibida por el cerebro, reaccionando éste eléctricamente también. Este sistema fisiológico es la base, en energía-materia, de lo que, en el plano de la conciencia, llamamos sensación.

El centro de este complicado sistema de excitación es el cerebro, en el cual son recibidas y transformadas en reacción, de uno y otro tipo, las señales codificadas emitidas por los nervios sensibles.

Pero el cerebro tiene también una complicada especificidad, fundamentalmente la capa de materia gris (revestimiento de menos de un milímetro de espesor, compuesto de unos mil millones de neuronas de recepción y asociación o interneuronas, sostenidas por una red de células (neuraglia), cuyo papel no es bien conocido), en la que pueden destacarse cuatro grupos fundamentales de zonas: 1.º) Uno formado por zonas de sensaciones difusas y actividades motoras mal localizadas. 2.º) Otro formado por las áreas del lenguaje, que sólo existen en el hombre. 3.º) Las áreas cuya excitación provoca alucinaciones sensibles. 4.º) Y, finalmente, la parte prefrontal (cortex cerebral), que no da ninguna respuesta a la excitación y en la que se supone descansan la personalidad y los procesos superiores mentales.

El cerebro, como decíamos, se comporta eléctricamente y éste, su comportamiento eléctrico, puede ser estudiado hoy minuciosamente gracias al electroencefalograma. Este está formado por lo que fue llamado por Hans Berger *ritmo alfa*, correspondiente al estado de reposo, que da la gráfica de una curva casi sinusoidal, y una frecuencia de 8 a 12 ciclos por segundo; y el *ritmo beta* caracterizado por su menor voltaje y mayor frecuencia (de 18 a 25 ciclos por segundo). Sobre estos ritmos se han estudiado las deformaciones de

las curvas provocadas por la casi totalidad de las enfermedades mentales conocidas y se han especificado qué curvas corresponden a cada una de las áreas específicas del cerebro.

Digamos por último unas palabras sobre la formación reticular, para completar este somero cuadro de la fisiología del acto cognoscitivo.

La formación reticular está situada en la base del cerebro y se extiende desde el vulvo raquídeo al hipotálamo. Como su nombre indica es una red formada por una serie de neuronas que se entrelazan con otra serie de células de sostén. A esta formación acuden una serie de neuronas, que conducen una energía que los nervios sensibles ceden a estas estribaciones colaterales, en el transporte de la excitación periférica. La descarga eléctrica colateral, aunque procede de la excitación de los nervios sensibles, pierde su especificidad en el momento de su nacimiento, que se produce al atravesar el nervio sensible el tronco cerebral.

Esta energía, que ya no es mensajera de señal alguna, se almacena en la formación reticular y constituye lo que se ha llamado el sistema de alerta. Debemos entender por sistema de alerta el tono, la preparación del sistema nervioso para su excitabilidad. Precisamente porque la formación reticular es el centro de este sistema de alerta, se hace radicar en ella lo que podríamos llamar el órgano del sueño, pues donde con más claridad podemos apreciar la diferencia de tono de la estructura sensible a ser excitada, es precisamente en la gran diferencia existente entre la receptividad del sueño y la vigilia. Pero dentro de esta última hay también diferentes grados, de lo que podríamos llamar propensión a la excitación, al comercio con el mundo exterior, que depende también del tono de la formación reticular.

La formación reticular es también el punto de partida de la distribución de esta energía acumulada en ella, al resto del sistema nervioso sensible. Así la activación reticular produce el aumento de la actividad del cerebro, del umbral de desencadenamiento de los movimientos e, incluso, de las manifestaciones vegetativas.

III.—SENSACION Y PENSAMIENTO EN HEIDEGGER

La marcha de nuestra exposición exige ahora que atacemos el problema de la receptividad cognoscitiva humana desde la perspectiva del pensar.

Al problema del pensamiento hemos llegado precisamente partiendo de las teorías filosóficas, que conciben éste más cerca de la sensación. Y como hemos visto, éstas, siguiendo su camino, tropiezan con algo irreductible a la sensación, pero que no puede ser abordado, tampoco, desde una posición diametralmente opuesta. La filosofía contemporánea inaugura una nueva visión del problema sobre la que es imprescindible montar, históricamente, cualquier investigación sobre el tema.

Nuestro siglo, en su caracterización filosófica es indudablemente realista, aunque a su modo, quizá debido a un entronque muy interesante de sus principales filósofos, con las doctrinas tradicionales de origen aristotélico-tomista. La filosofía Kantiana rompía todo posible lazo con el psicologismo, pero la filosofía que nace oponiéndose al psicologismo en nuestro siglo, está también alejada de los enfoques kantianos de los problemas filosóficos.

Independientemente del realismo anglosajón, que se constituye en los últimos años del siglo pasado y primeros del nuestro, y que trata de anclar en la realidad el pensamiento reflexionando sobre él, de igual manera que se formó la ciencia especial Lógica, en Alemania se establece una sucesión de filósofos que pretenden una superación de las posturas idealistas y que, como decimos, tienen un curioso entronque con las doctrinas tradicionales. Su objetivo no es tanto la reflexión sobre el pensar, como el problema que implica el pensar el ser, aunque ello lleve también al problema del pensar el ser del pensamiento.

Brentano, teólogo católico, fue maestro de Husserl, el pensador que más ha influido en la formación de los filósofos contemporáneos; Max Scheler, en un tiempo católico y notable continuador de Husserl, es otro de los pensadores de más peso de nuestro tiempo.

Recogiendo todas estas tendencias e influencias, Heidegger, el pensador más característico de nuestro siglo, novicio jesuita, comienza sus primeros trabajos filosóficos sobre temas escolásticos. Es su pensamiento, a nuestro juicio, el más profundo de nuestra época y el más sólido frente a determinadas posturas idealistas.

La obra de Heidegger es preciso considerarla, hasta el momento presente, como inconclusa. La primera parte de su fundamental libro, "Sein und Zeit", apareció en 1.927 y, aunque han sido publicados nuevos trabajos, todavía no la continuación de esta primera investigación.

Un texto de una de las obras de Heidegger ultimamente aparecidas (31), enlazará nuestro pensamiento con lo anteriormente expuesto. Heidegger está tratando en una de sus lecciones sobre qué sea juzgar y califica el juicio como una representación exacta del objeto a que se dirige; e, inmediatamente, se pregunta por qué significa representar, recordando entonces la discusión de la filosofía sobre si la representación dentro de nosotros, corresponde de alguna manera a una realidad exterior a nuestra conciencia, y aquí afirma: "Frente a la discrepancia de opiniones en la filosofía acerca de la esencia del representar, no resta, según parece, sino una salida: Abandonar el campo de las especulaciones filosóficas para investigar, prolija y científicamente, que estado de cosas se presenta respecto de las representaciones en los seres vivos, sobre todo en hombres y animales. De tales investigaciones se ocupa, entre otras cosas, la psicología que ha llegado a ser en la actualidad una ciencia bien constituida y ramificada, cuya significación se va acrecentando de año en año. Pero dejemos aquí a un lado los resultados de las investigaciones de la psicología sobre lo que ella llama "representación"; no porque estos resultados sean inexactos, ni menos por carecer de importancia, sino porque se trata de resultados científicos" (32).

Interesante esta afirmación de Heidegger en la que se nos dice que la cuestión de qué sea representar, tan encadenada para él con la esencia del pensamiento, sólo puede ser solucionada fuera del ámbito de la filosofía, pero que, sin embargo, esta solución no es válida para resolver filosóficamente el problema que ella trata de superar ¿Cual será pues el camino para atacar el problema del pensamiento?

Momentos después del párrafo transcrito, nos dice Heidegger el terreno sobre el cual podemos plantear el problema del pensamiento: "Estamos situados fuera de la ciencia. En su lugar estamos, por ejemplo, delante de un árbol en flor, y el árbol está ante nosotros. Se nos presenta. El árbol y nosotros nos presentamos el uno al otro, por estar el árbol ahí y nosotros frente a él. El árbol y nosotros *somos*, puestos en la relación de estar uno-para-el-otro / uno-frente-al-otro. En este representarse no se trata, pues, de "representaciones"

(31) Nos referimos a la obra *Was heisst Denken*, que es la versión textual del curso dictado por Heidegger en el semestre del invierno 1951-52, en la Universidad de Friburgo. Citamos por la traducción española: *¿Qué significa pensar?* Editorial Nova, Buenos Aires, 1958.

(32) O. c., pág. 43.

que están divagando en nuestra cabeza. Detengámonos por un instante, como lo hacemos al respirar antes y después de un salto. Pues es el caso, que *hemos dado* un salto, del ámbito común de la ciencias y aún, como se verá, de la filosofía. Y ¿a dónde nos llevó el salto? ¿acaso a un abismo? ¡No! Antes bien sobre un suelo. ¿un suelo? ¡No! sobre el suelo, aquel en que vivimos y morimos, cuando no nos estamos engañando'' (33). Pero antes de continuar en el camino presente es preciso enfrentarnos con la posición de Heidegger desde un estrato más profundo de su pensamiento, el cual lo encontramos en su analítica existencial de la existencia humana.

El fin de la investigación que Heidegger lleva a cabo en su obra ''Ser y Tiempo'', es el de realizar una introducción a las cuestiones fundamentales del *ser* en cuanto tal. Ciertamente que sólo poseemos hoy esta introducción, pero no es menos cierto que el filósofo alemán ha repetido públicamente, que sus planes no han variado.

Sea como fuere, esta introducción parte de la consideración de que, puesto que la filosofía es algo que realiza un determinado ente, y algo que realiza en cuanto existente, el camino de introducción deberá ser el análisis existencial de la existencia humana. Tarea que debe abordarse siguiendo el método fenomenológico, único que puede salvarnos de los prejuicios teóricos y acercarnos a lo que es, libremente.

No entramos en si ello se realiza plenamente en la obra de Heidegger o no, porque no trataremos de exponer el desarrollo de su investigación, sino de ver de qué forma el fenómeno del conocimiento queda anclado en la estructura existencial del hombre.

En este análisis introductorio al problema fundamental ontológico se marcan dos momentos, que nos interesa delimitar inmediatamente: el primero corresponde a la estructura existencial indiferenciada del Dasein, y el segundo a la caracterización de la existencia auténtica e inauténtica. A nosotros nos preocupa, fundamentalmente, el primer momento, ya que es éste el que nos dará luz sobre nuestro problema.

Lo primero que descubre Heidegger al enfrentarse fenomenológicamente a la existencia del Dasein, es que éste no posee el ser como algo concluso y cerrado, sino como un poder ser. La fenomenología, atenta a lo concreto, no puede definir, abstractamente, el ser del

(33) O. c., pág. 43-44

Dasein en su *como es concreto*. Las múltiples posibilidades de ser determinarían una esencia múltiple y variada de cada existente concreto, por ello el ser del Dasein es sus posibilidades existenciales, que determinarán, en cada caso, su *ser de tal modo*.

Esta concepción lleva a Heidegger a determinar el modo de acceso a la interpretación de la existencia. Este acceso no serán las categorías universalmente válidas, sino las formas habituales de la existencia del Dasein (*Alltäglichkeit*), en las cuales encontramos los rasgos propios de la existencia inauténtica, pero también, y a ellos nos concretamos, los indiferenciados, esto es, aquellos desde los cuales el Dasein puede optar entre una existencia auténtica o inauténtica.

El primer existencial que así podemos descubrir es el ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). El ser-en-el-mundo es la fundamental estructura existencial del Dasein; el hecho del "ser-ahí", el *factum* del Dasein, es sólo comparable desde la fundamental estructura del "ahí" del Dasein.

El que el "ser-en" se continúe en la expresión con el término "mundo", puede hacer comprender el "ahí" del Dasein como un estar colocado, o situado, en relación con el mundo, ya se entienda en un sentido espacial, ya en un sentido espiritual. En realidad, el "ser-en" no dice nada en este sentido de relación, sea ésta cual sea, pues cualquier relación estará fundada en el óntico ser-en del Dasein. En este mismo sentido podríamos continuar caracterizando el "ser-en" negativamente y ciertamente que en este decir con lo que no se identifica, de sus múltiples modos de dispersión, el "ser-en", dejaríamos el fenómeno patentizado.

Si se tratara de caracterizar el "ser-en-el-mundo" como conocimiento, nos enredaríamos en el equívoco de la exterioridad del mundo y la interioridad de la conciencia, pensando el conocimiento como una salida de su interioridad del ser que es en el mundo, y un regreso con la presa aprehendida. Nada más confuso y más inexacto que esta caracterización, ya que el conocimiento es un poder del ser-ahí, gracias a que su fundamental estructura existencial es precisamente ser-en-el-mundo. De donde, antes del problema de enfrentar lo interior (sujeto) y lo exterior (objeto) como elementos del conocimiento, nos encontramos con un "ser" que es "ahí" ya cabe un mundo (sein bei der Welt). Por tanto, el "ser-en" no es la con-

ciencia de un sujeto suscitada por los entes de un mundo, sino la esencial *forma de ser* de un ente.

El sentido de este análisis lleva a comprender el carácter fundado de toda percepción sensible o de toda percepción intelectual, comprendiéndolas como posibilidades del "ser-en-el-mundo".

El ente constituido esencialmente por el ser-en-el-mundo es siempre y en cada caso su "ahí". A esta determinada constitución ha llamado Heidegger "Erschlossenheit", estado de abierto: "La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente, consistente en que este ente *es* en el modo de ser su "ahí". Es "iluminado" quiere decir: iluminado en sí mismo *en cuanto* "ser-en-el-mundo"; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que el mismo es la iluminación. Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo "Vorhanden" (ante los ojos) accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El "ser-ahí" trae consigo, de suyo, su "ahí"; careciendo de él, no sólo no es, *de facto*, sino que no es en absoluto, el ente de esta esencia. El "ser-ahí" es su "estado de abierto" (34).

De acuerdo con la analítica existencial de nuestro autor además de caracterizar la forma primaria del "estado de abierto", es preciso hacer la exégesis de la forma de ser en que este ente es cotidianamente su "ahí". Y en este análisis encontraremos cuatro términos fundamentales, que debemos reseñar para enmarcar el problema del conocimiento en Heidegger.

El primero de los elementos existenciales del "ahí" es el *encontrarse* (Befindlichkeit). Este término hace referencia al sentimiento abrupto de encontrarse siendo "ahí". El empleo de la palabra sentimiento no hace aquí referencia a una sentimentalidad, aunque el encontrarse sea fuente de todos los sentimientos. El encontrarse, aun cuando no puede ser captado por el conocimiento teórico, coloca el hombre ante la desnudez de su condición original y trata de revelarle el carácter incluso e inestable de su existencia, puesta siempre en juego en su "preocupación" (cuidarse de=Besorgen) respecto del mundo. Este estado de ánimo abre el ser-en-el-mundo como un todo y el "estado de yecto" del Dasein, permitiendo primariamente un "dirigirse a", "enfrentarse con", "ser afectado por".

(34) MARTIN HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. México. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1951, pág. 154.

Concomitantes con el encontrarse y con igual originalidad que esta estructura, hallamos las tres estructuras existenciales constitutivas de la hecceidad, a saber, *das Verstehen*, la interpretación, que aunque no puede identificarse con la explicación racional, cualquier explicación racional aparecerá como un modo de la interpretación; es un momento de la existencia fuente de todos los modos de conocer. La expresión (*Aussage*) es el modo de dar a conocer la interpretación, sin que pueda identificarse con ningún modo concreto de expresión. Finalmente, *die Rede*, es también un constitutivo de la hecceidad, y dice cierta capacidad dialéctica de poder ordenar, seriar, articular, estructurar. El lenguaje es la concretización de la discursividad.

Quizá, ahora, podemos comprender más profundamente el texto transcrito poco ha, en el que Heidegger nos señalaba el terreno sobre el cual podemos plantear el problema del pensamiento, a saber, el suelo donde vivimos y morimos, en el que, *velis nolis*, convivimos en el ahí del mundo y el ahí constitutivo de nuestro ser. De la presentación del árbol frente a mí, siendo uno-para-el-otro, arranca la flecha que nos puede llevar al punto en el cual entendamos la significación del pensar, en su íntima conexión con el representar. Y esto porque lo que interesa a Heidegger del representar es aquello en lo que coincide con la presencia del árbol ante mí, como siendo uno-para-el-otro.

La psicología ha descompuesto la coyuntura de la "representación" en una serie de momentos, de los cuales, el primero es la percepción y el último la intuición, de la cual, y como forma derivada de llevarla a cabo, nace el pensar (*διανοεῖν*). Pero todo esto no atañe a la esencia del pensar, ni tampoco del representar, porque éste es, simplemente, la presencia de algo como siendo uno-para-el-otro: "Pre-nons garde à ce terme de représentation que Heidegger utilise dans une intention précise et qui n'est nullement celle que exprime le sens usuel. Il ne s'agit pas du tout de prétendre que nous connaissons par représentation ou que notre jugement porte sur des représentations-images. Heidegger prend le terme *Vor-stelle* dans son acception étymologique, lorsque le jugement vise la pièce de monnaie, il *pose celle-ci face à lui-même* et à celui qui juge. Et il pose devant soi l'objet tel qu'il est, selon la formalité considérée. Le jugement est une mise en présence intentionnelle. C'est pourquoi en traduisant *Vom*

Wesen der Wahrheit nous avons pensé que, dans la sens en question, *Vor-stellung* devait se rendre par *apprésentation*" (35).

Ahora bien, al estudiar este momento de la representación sentimos el impulso de aclarar muchas cosas, todas ellas que parecen afectar directamente al ser del ente, que es ante nosotros. Todas estas cosas se concretan en el problema de la "realidad": la realidad del árbol, la realidad de la representación.

En cuanto a la primera ya hemos apuntado que es un problema sin sentido, pues cualquier respuesta a un problema de tal clase llega tarde, ya que el ente que así se pregunta por la realidad de lo ante sus ojos, es ya cabe un mundo: "La cuestión si un mundo es y de si puede probarse su ser, como cuestión planteada por el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" —¿y quién, sino, podría plantearla?"— es una cuestión sin sentido. Encima, resulta gravada con un cierto equívoco: Se mezclan de mala manera, si es que en general se diferencian, el mundo como el "en que" del "ser en" y el "mundo" como ente intramundano, como el "cabe que" del absorberse, del "curarse de". Más el mundo es esencialmente abierto *con el ser* del "ser ahí"; y el "mundo" es en cada caso también ya descubierto con el "estado de abierto" del mundo. Ciertamente que pueden seguir encubiertos justamente los entes intramundanos en el sentido de lo "real", de lo sólo "ante los ojos". Suceptible de ser descubierto tampoco lo es, empero, lo "real" sino sobre la base de un mundo ya abierto. Y sólo sobre esta base puede lo "real seguir *oculto*" (36).

Con esto no queremos afirmar que la tesis de Heidegger sea idéntica a la tesis realista, aunque es cierto que hay en ambas un común denominador, más común en lo profundo que en lo superficial, como más tarde veremos. En otro texto de la misma obra afirma Heidegger: "Con el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" son en cada caso ya abiertos entes intramundanos. Esta proposición ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del *realismo*, que afirma que el mundo exterior es "realmente" "ante los ojos". En la medida en que la proposición existencial no niega el "ser ante los ojos" de entes intramundanos, concuerda en el resultado —por decirlo así, dogmáticamente— con la tesis del realismo. Pero se diferencia fun-

(35) A. DE WELHENS: *Phénoménologie et vérité*. Ed. Presses universitaires de France, Paris, 1953, pág. 69-70.

(36) M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, pág. 233.

damentalmente de todo realismo en que éste tiene la "realidad" del "mundo" por menesterosa de prueba, pero al par por susceptible de ella. Ambos puntos se niegan, justamente, en la proposición existencialista. Pero lo que separa completamente a ésta del realismo es la incomprensión ontológica de éste. El realismo intenta, en efecto, explicar onticamente la "realidad" por medio de relaciones causales "reales" entre lo "real" (37).

El segundo problema, el de la realidad de la representación, es mucho más difícil de aclarar según la obra de Heidegger, porque es éste el problema de la verdad y de su fundamentación ontológica.

Los exégetas de Heidegger que escribieron su obra cuando éste sólo había publicado "El Ser y el Tiempo", "La esencia del fundamento" "¿Qué es la metafísica?" y "Kant y el problema de la metafísica", como por ejemplo Waehleins, consideraron que Heidegger mantenía una nueva forma de idealismo, como habían seguido otros existencialistas continuadores suyos, por ejemplo Sartre. Esta forma de idealismo-existencialista consistía en que la realidad, en el sentido tradicional en que podemos considerar esta palabra, está representada por los existentes brutos, carentes de toda inteligibilidad. "La inteligibilidad, lo que Heidegger llama el ser del existente, es lo que deriva y depende del *Dasein*, pero no el existente mismo. No porque todo esté colgado del *Dasein* en el *orden ontológico* (es decir, en el orden de la inteligibilidad del ser), también ha de ser dueño y señor en el orden óntico (es decir, en el orden de la existencia bruta). Sin embargo, lo repetimos el *Dasein* hace la inteligibilidad de la realidad bruta y así constituye la verdad" (38).

Por otra parte, esta inteligibilidad estaba apoyada en *das Verstehen*, y la interpretación es la capacidad de proyectar posibilidades; así, por tanto, la inteligibilidad sería la posibilidad del *Dasein* de proyectarse. Y por cuanto antecede, Heidegger rechazaría el idealismo absoluto: "porque si todo *Sciendes* se recupera en el *Sein*, ¿qué razones hay para rechazar las tesis del idealismo absoluto? Sólo la resistencia radical, presuntamente opuesta por el existente bruto a la proyección del inteligible, aleja a Heidegger del idealismo absoluto" (39).

(37) M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, pág. 238.

(38) A. DE WAEHLENS: *La Filosofía de M. Heidegger*. Traducción de R. Ceñal, S. J. Ed. C. S. I. C., Madrid, 1945, pág. 276.

(39) *Idem.*, pág. 324.

Sin embargo, después de la aparición de "Sobre la esencia de la verdad", muchos autores han variado en algo sus conclusiones prematuras.

El mismo Waelhens explica en la introducción de su traducción de esta obra últimamente citada, los puntos de contacto de ella con "Sein und Zeit"; esto es, que, porque el hombre es un ente cuyo ser es de siempre estar situado fuera de sí mismo (ser-en-el-mundo), como trascendiéndose a sí mismo (ek-sistant), es capaz de comprender los entes en una estructura referencial. Queda, por tanto, de acuerdo con su primera doctrina, que el ser-en-el-mundo, o, según la nueva terminología, el ek-sistant, es formalmente la fuente de la verdad, esto es, que porque hay un ser revelador, un ente no replegado en sí mismo, se da ontológicamente la verdad.

Ahora bien, en "Ser y Tiempo" parecía decirse que la creación de la verdad comportaba una instauración de sentido correlativo a los proyectos del Dasein, el cual sacaba al ente del caos original: "Il n'en va plus ainsi pour *Vom Wesen der Wahrheit*. L'étant est ici envisagé en lui-même et une signification propre lui est reconnue. L'idée d'*Existenz* qui, autrefois, visait surtout le caractère du Dasein qui le fait se jeter au devant de lui-même et, du même coup, interpréter les choses, désigne aujourd'hui cet autre caractère-quelque peu différent formellement-selon lequel le *Dasein* est toujours auprès des choses, lesquelles sont *significatives en elles mêmes*. Exister et comprendre demeurent comme autrefois synonymes. Mais le terme commun par lequel cette synonymie est assurée, n'est plus tant la projection que l'ouverture à l'égard de l'étant" (40).

En este pequeño opúsculo, "Vom Wesen der Wahrheit", Heidegger nos dice que la esencia de la verdad es la libertad, entendida esta última como el dejar-ser (seinlassen) del ek-sistant, que desvela el ente. Es en este dejar-ser del ente donde surge la verdad como acuerdo, como concordancia, en el sentido tradicional.

Ahora bien, este acuerdo se da en el comportamiento del ser que desvela el ente con el cual se enfrenta: "Tout comportement ouvert se déploie (schwingt) en laissant-être l'étant et tout en prenant attitude vis-à-vis de tel ou tel étant particulier" (41). Pero la esencia de la verdad, la libertad, no se refiere tan sólo a este desvelar que per-

(40) M. HEIDEGGER: *De l'essence de la vérité*. Trad. et introduction par A. de Waelhens et Walter Biemel. E. Nauwelaerts Editeur. Louvain, 1948, pág. 13.

(41) *Idem*, pág. 89.

mite la adecuación, sino al desvelar el ente en su totalidad: "La liberté a, d'avance, accordé tout comportement à l'étant en totalité en tant que elle est l'abandon au dévoilement de cet étant en totalité et comme tel" (42).

Así pues, el desvelar el ente en su totalidad no coincide con el número de entes conocidos de hecho, ni con el conocimiento profundo de un tipo determinado de entes; o lo que es lo mismo, la esencia de la verdad no se realiza en el celo por saber, ni en cantidad ni en profundidad, sino en algo completamente distinto; por el contrario el saber concreto disimula el ente en totalidad: "Dans la mesure où le laisser-être laisse être étant auquel il se réfère dans un comportement particulier, et ainsi le dévoile, il dissimule l'étant en totalité. En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation. Dans la liberté ek-sistante du *Dasein* se réalise la dissimulation de l'étant en totalité, est l'obnubilation" (43).

Según lo que antecede puede comprenderse la afirmación que transcribimos de la obra de Heidegger que citamos al iniciar esta exposición: "Es verdad, pues, que lo dicho hasta ahora, y toda la discusión siguiente, no tiene nada que ver con la ciencia, precisamente en la medida que esta discusión acaso llegue a ser un pensar. La razón de este hecho está en que la ciencia, por su parte, no piensa, ni puede pensar y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de su propia marcha prefijada. La ciencia no piensa. Este aserto es escandaloso. Dejémosle su carácter escandaloso aun cuando agreguemos en seguida, como posdata, que la ciencia, no obstante, tiene que ver constantemente y en su manera especial, con el pensar. Esta manera, con todo, sólo será auténtica y fecunda en lo sucesivo, si se ha hecho visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y esto en calidad de insalvable" (44). Afirmación que es aclarada más adelante con estas palabras: "La ciencia de sus ámbitos, la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, es inaccesible a las ciencias. Más al mismo tiempo es así que las ciencias caerían al vacío continuamente, de no moverse dentro de estos ámbitos. La esencia de los mencionados ámbitos es asunto del pensar. En cuanto a las ciencias como ciencias no tienen

(42) *Idem*, pág. 89.

(43) *Idem*, pág. 91.

(44) M. HEIDEGGER: *¿Qué significa pensar?* pág. 13.

acceso a este asunto, hay que decir que no piensan. Cuando se dice esto, es fácil que suene en el primer momento como si el pensar presumiere ser superior frente a las ciencias. Tal presunción, si llegara a existir, sería injustificada, pues precisamente porque el pensar se mueve allí donde podría pensar la esencia de la historia, del arte, del lenguaje, de la naturaleza, pero sin lograrlo todavía, el pensar sabe siempre esencialmente menos que las ciencias. Estas llevan su nombre con toda razón porque saben infinitamente más que el pensar. Y sin embargo, existe en cada ciencia el otro lado del que, como ciencia jamás podrá arribar; la esencia y el origen de la esencia de su ámbito, y también la esencia y el origen de la esencia de la clase de ciencia que cultiva, y otras cosas más (45).

El pensar es, como ya descubrieron los primeros pensadores griegos, un *νοεῖν* y un *λέγειν*, pero en el sentido el primero de un dejar-ser. Ahora bien, el pensar sólo tiene sentido cuando se comprende aquello que da que pensar, y esto que de que pensar es, precisamente, el *εἶναι* del aforismo parmenideo, que Heidegger concibe como el *asistir de lo presente*. Sólo cuando el *νοεῖν* está reclamado por el *εἶναι* será pensamiento. y esto es, precisamente, lo que como ya hemos visto, más fácilmente se olvida.

Quisiéramos reproducir aquí, como cierre de esta suscita exposición, las palabras con que finaliza Heidegger la última lección de su curso sobre el significado del pensar: "Pero mientras tanto hemos aprendido a ver: La esencia del pensar se determina por lo que hay que meditar: por el asistir de lo presente, por el ser del ente. Pensar llega a ser ahora cuando piensa en el *εἶναι*: aquello que esta palabra nombra propiamente, y esto quiere decir, tácitamente. Esto es la duplicidad de ente y ser; es lo que propiamente da que pensar. Lo que se da de esta manera es el don de lo más problemático.

"Será el pensar capaz de recibir, es decir, de tomar en consideración este don para confiarlo, en el *λέγειν*, en un decir, al habla primigenia del lenguaje?" (46).

Según esto, Heidegger dejaba, en aquella fecha, nuevamente una serie de gravísimas cuestiones en suspenso a las que esperamos seguirá respondiendo. Independientemente de ellos podemos sacar algunas conclusiones de lo expuesto:

(45) M. HEIDEGGER: *¿Qué significa pensar?* pág. 36.

(46) M. HEIDEGGER: *¿Qué significa pensar?* pág. 234.

1.^a—Toda forma de conocimiento está posibilitada por la interpretación (*das Verstehen*).

2.^a—La interpretación es una estructura existencial del ente (*Dasein*) que es ser-en-el-mundo, y por ser tal es ek-sistant, es decir, capaz de trascenderse en un aquí y un allí (mundo y mismidad).

3.^a—El ser que es ek-sistant, desvela el ente en totalidad, en su posibilidad estructural de dejar-ser (*sein-lassen*) el ente en totalidad (libertad).

4.^a—Pero con igual originalidad y por igual fundamento, el ente que es ek-sistant, puede desvelar el ente concreto, obnubilando así el ente en totalidad.

5.^a—En esta doble posibilidad el hombre alcanza el saber o el pensamiento.

6.^a—La esencia del pensamiento no es un problema de lógica. La lógica es la ciencia del decir del pensamiento, o del decir algo sobre algo; pero la esencia del pensamiento está en aquello que nos hace que pensemos, esto es, en el ser del ente, en el asistir de lo presente.

7.^a—Todo saber o todo decir está dentro y posibilitado por la referencia del ente al ser; pero en el saber concreto se olvida esta referencia, se piensa unilateralmente, se olvida aquello que da que pensar.

8.^a—"El ente, lo real, es para nosotros, lo que es presente, *Das Allwesende*: El "dominio de abertura", al cual el ente humano está como tal ordenado, permite a nuestra experiencia ser una experiencia de presencia (y una experiencia del ente como presente), de proximidad absoluta a lo real y no una experiencia de representación, de sueño o de signo indirecto, de la cual sería, por otra parte, muy difícil, sino imposible, de imaginar su naturaleza" (47).

9.^a—En la medida que toda experiencia concreta está dentro de esta radical experiencia de presencia (no explícita), es posible el conocimiento como ciencia, pero nunca se llega al fundamento de todo conocimiento, hasta el momento que se explicita la radical experiencia de la presencia.

10.^a—Lo que implica que la verdad se establece según el plano de experiencia adoptado por el *Dasein*; o lo que es lo mismo, la verdad es correlativa con el plano de la experiencia en que se apoya

(47) A. DE WAELENS: *Phénoménologie et vérité*. pág. 85.

(*Platonslehre von der Wahrheit*), aunque toda experiencia está posibilitada por el entrever del ser del ente.

11.^a—En este planteamiento del problema de la esencialidad última de la capacidad cognoscitiva humana, no cabe, indudablemente, equiparar ésta con la del bruto ni con la de ningún otro ser intramundano. Sólo el hombre es Dasein, ek-sistant, libre, en última determinación, ningún otro ente cuenta con su estructura existencial.

(*Concluirá*)

JOSE ANTONIO G.-JUNCEDA
Profesor de la Universidad. Madrid