

ENSAYO

LA FUNCIÓN DE UN ALEPH

(Rev GPU 2013; 9; 3: 244-250)

Hernán Villarino¹

El Aleph es la primera letra del alfabeto hebreo, simbólicamente muy relevante en la cábala, pero su fama actual probablemente se la deba a un cuento de Borges². El Aleph borgiano es un punto del espacio que contiene todos los puntos, el lugar donde están sin confundirse todos los lugares vistos desde todos los ángulos. Ahora bien, si es un punto dentro del mundo entonces es una parte de él, que paradójicamente contiene al mundo donde está contenido y del que es parte. Como además todo está en un Aleph simultáneamente, en él está el tiempo junto con todo lo que es y lo que ha sido. Uno de los rasgos más curiosos del Aleph, pero que es lógicamente inevitable y necesario, es su circularidad e infinitud. Si en el Aleph se ve la tierra, en la tierra vista a su través ha de verse también un Aleph, y así sucesivamente.

A lo largo de su obra Borges menciona con frecuencia los laberintos y los tigres, pero también los espejos que duplican el mundo. Su Aleph, a nuestro entender, amplía y complica el símbolo existencial del espejo, porque al adicionarle el tiempo refleja también lo que fue pero ya no es, de manera que aunque está en el tiempo de cierto modo contiene también la eternidad. Podría decirse como si Borges, precisando y ajustando el símbolo, a los familiares espejos sincrónicos hubiera agregado los espejos diacrónicos. Empero, ¿tratamos con una fantasía literaria o con un lugar real y necesario? ¿Hay un solo Aleph o hay muchos? ¿Hay algún Aleph en la psiquiatría? En trabajos anteriores hemos estudiado el problema de la totalidad en la psicología analizando dos de los instrumentos con que la formula Jaspers: los tipos y la psicología de las concepciones del mundo. Con el actual nos apartamos de sus enfoques explícitos, aunque quizá no de su espíritu. A lo largo de este escrito intentaremos, si no responder, por lo menos plantear los términos en los que aquellas últimas preguntas tengan quizá algún sentido.

¹ Docente del Dpto. de Bioética y Humanidades Médicas. Universidad de Chile.

² Borges J.L. *El Aleph*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

EL PENSAR

En el laberinto de lo real una cosa remite a otra y de cierto modo a todas las cosas. Entender realmente esta rosa, asegura Borges, supone entender el universo. En términos abstractos este es el problema de lo uno (y por ende de la totalidad) tratado ya por Platón en el *Parménides*, texto particularmente difícil y endiablado. Desde siempre se ha experimentado como menesteroso explicar las partes en términos de las otras partes excluyendo la totalidad, porque la parte sólo puede ser parte si es la parte de un todo, de modo que en cada fragmento está también el todo, en el bien entendido que no está todo sino el todo. En cualquier caso sería inútil que halláramos un Aleph como una arbitrariedad, una metodología, una suposición o un deseo nuestros; debe venir exigido y revelado realmente por la realidad, y como lo que estamos tratando de graficar es el modo intensivo en que el todo está en las partes un buen ejemplo de ello puede ser el pensar.

Según la concepción clásica, el pensar cumple tres pasos. El primero es la aprehensión, concepción o conceptualización, el segundo el juicio y el tercero el razonamiento. Es cierto que modernamente se considera a la proposición como el elemento primero del pensar, los términos y conceptos tendrían un valor lógico dentro del enunciado y no por sí mismos. Esto es discutible, pero no modifica en nada las siguientes conclusiones. Todo lo que digamos ahora vale también si se adopta esta otra perspectiva.

El concepto, el fruto primero del pensar, es tanto aquello en lo que conocemos como lo conocido, pero es las dos cosas al mismo tiempo. No tenemos conceptos y después los conocemos, siempre los tenemos como conocidos; ni tampoco es que pensemos y luego tengamos conceptos, porque ¿cómo podríamos pensar sin ellos? Hay aquí una circularidad insuperable. El concepto es un signo formal realizado o concebido en la mente, a diferencia del lenguaje que es un signo instrumental socialmente determinado. Por eso, al concepto se lo llama también verbo mental. Es evidente que un mismo concepto puede ser dicho con palabras diversas en idiomas distintos, del mismo modo que sin palabras no iríamos muy lejos con los pensamientos o que un lenguaje emitido sin pensar sería una ensalada de palabras. Lenguaje y pensamiento están penetrados el uno por el otro, pero con todo no se identifican y uno de ellos es más originario.

En el juicio, por otro lado, se afirma o se niega algo de algo a través de la cópula, es decir, se hacen atribuciones a un objeto concebido y presente en el

concepto. Pero el juicio comporta una aserción, ya sea positiva o negativa, por eso juzgar no es algo que ocurre sino algo que alguien hace, de modo que está supuesto el sujeto que lo hace. El pensar no es un proceso impersonal, es algo que en cada caso yo hago, y que me comprometo del mismo modo que en él estoy comprometido³. No por nada Descartes, para quien el pensar tiene un sentido más amplio que en la tradición previa porque incluye también los sentimientos, deseos, etc., halló en él una prueba de nuestra propia realidad: el cuerpo y el mundo podrían ser una alucinación o una trama engañosa creada por algún genio maligno, sólo sabemos que somos reales porque pensamos y que pensamos porque somos reales. El razonamiento, por último, establece inferencias y deducciones a partir de los juicios.

El concepto, entonces, no es el juicio, ni el juicio es el razonamiento, ni el razonamiento el concepto ni el juicio. Aquí hay al menos tres operaciones distintas, ¿en cuál de ellas está el pensar? Podríamos afirmar, con las neurociencias y la ciencia cognitiva, y con un estilo de razonamiento que se nos hizo familiar a través del modelo biopsicosocial, que es la suma de los tres. Pero si así fuera sería ininteligible, porque consistiría en el resultado de tres cosas que no son pensar, y constituiría un efecto incomprensible a partir de causas que no tienen ningún orden a él. Habría en el efecto algo infinitamente mayor que en la causa, lo cual es cuando menos milagroso. Las representaciones, por ejemplo, o si se quiere las palabras, no llegan al cerebro y después las conocemos, si están en alguna parte siempre están como conocidas de alguna manera. El conocer y lo conocido no son dos actos sino uno e inseparable. Los objetos mentales no consisten en cosas que entran o estén prodigiosamente en el cerebro, y que floten, se mueven e interactúan en él, su entidad consiste en ser conocidos, y hablando metafóricamente: según como son conocidos es que están en el cerebro. Y si conocemos bien o mal, eso es harina de otro costal, porque incluso conociendo mal se conoce, y si en el error no estuviéramos pensando y conociendo nunca podríamos

³ Dicho sea de paso, en este suceso aparentemente tan trivial y soslayado, esa totalidad que es la identidad del juicio y el que juzga, arraiga la doctrina habermasiana de la acción comunicativa. Al fin de cuentas, si en el juicio se patentiza la verdad, ésta no es algo que ocurre simplemente, sino que yo quiero que ocurra y que me comprometo a que ocurra. La filosofía analítica redescubrió esta cualidad de los juicios mayormente olvidada y la llamó fuerza ilocucionaria, que es uno de los puntos de partida de Habermas.

corregirnos. Si no pensáramos, ¿cómo podríamos elaborar conceptos, juicios y razonamientos? El pensar es esa totalidad presente como totalidad en cada una de sus partes, un discreto Aleph en la corriente de la vida psíquica, y que además en su operar no remite a una ocurrencia ni a un suceso sino a un sujeto que está pensando.

Pero hablamos de corriente, que supone tiempo, aunque lo más misterioso del pensar es que, si es circular, en él, propiamente, no hay tiempo, lo cual refuerza y fundamenta los anteriores argumentos. Si el concepto simultáneamente es tanto aquello en lo que conocemos como lo conocido no hay, no puede haber, transición ni paso de una cosa a la otra. El pensar no es una *poiesis* sino una *praxis*, como dice Aristóteles. La *poiesis*⁴ es el hacer habitual, aquel que se distiende en el tiempo y concluye con obras, como hablar o hacer una casa. Ahora bien, hablar y haber hablado, o construir una casa y haberla construido no son lo mismo; en cambio pensar y haber pensado son lo mismo. No hay acto previo al pensar que no sea el mismo pensar⁵. Que lo pensado se realice en el tiempo, incluso que hoy piense exactamente lo contrario que ayer no quiere decir que el acto de pensar tome tiempo. En el acto de pensar comparece el pensar como un todo indivisible que siempre es pensamiento. A diferencia de la casa y el habla, el pensar no se construye ni se compone de nada que no sea pensar.

Todo esto, desde luego, no es ninguna novedad ni pretendemos ser originales, está dicho por una larga tradición que se remonta a los griegos y que corroboró Descartes. Como se recordará, este último halló dos ideas claras y distintas, el pensamiento o *res cogitans*, y el espacio o *res extensa*. El espacio es siempre extenso, la representación geométrica del mismo como la suma de puntos inextensos, del mismo modo que la representación del tiempo como la suma de instantes intemporales es un absurdo. Esto podrá ser todo lo útil que se quiera, y dar origen a ciencias muy respetables y reputadas, pero es metafísicamente inexacto. La extensión sólo puede salir de la extensión como el tiempo sólo puede salir del tiempo y no de nada que los preceda; por eso el espacio y el tiempo, como dice Kant, no son analizables sino intuitivos. Del mismo modo, el

pensamiento no puede derivar de ninguna otra cosa que no sea pensamiento⁶.

EL SÍMBOLO

Un signo no es un símbolo sino aquello cuya presencia remite a otra cosa, es decir, que está por otra. El humo, por ejemplo, es un signo del fuego. Basta verlo para pensar en lo que lo produce y que quizá no vemos. Jaspers dice que los signos pueden ser agotados con su traducción. El humo, en tanto que signo y no en tanto que cosa, es un signo del fuego y con él queda descifrado. El humo es un signo natural del fuego, pero también hay signos convencionales, como por ejemplo las palabras, que no están tanto por sí mismas como por lo designado.

En las culturas primitivas siempre existió el símbolo del centro del mundo, pero, ¿qué significa el centro del mundo? La realidad del centro del mundo está en el símbolo pero no hay nada fuera de él que remita a un centro del mundo, a no ser de un modo arbitrario. El símbolo no es un signo, por eso no habla de un centro físico del mundo, además eso no tiene ninguna importancia. Por poner un caso, ¿qué ganaríamos sabiendo con toda precisión y seguridad científicas que tal centro se encuentra en el meridiano de Greenwich? ¿De qué nos serviría irnos a vivir allí? Por otro lado, no es descabellado designar éste, y éste es cualquier sitio, como tal centro, porque desde un punto de vista lógico el mundo ha sido representado como un círculo infinito cuyo centro está en todas partes. Por eso, aquellas gentes vivían legítima, cómoda, justificada, incluso lógicamente instaladas en el centro terrible, acogedor y real del mundo. Su lugar, su vida y su vivir eran aquel centro, no estaban

⁴ Ojeda C. *Naturaleza, verdad y apariencia*. Rev GU 2006; 2; 2: 144-147.

⁵ Una discusión sobre este asunto se puede leer en *Metafísica y lenguaje*, como también en *El enigma de la representación*, ambos de Alejandro Llano.

⁶ Es evidente que hemos argumentado en los términos de la filosofía griega. Sin embargo, éste también es un asunto del que trata la filosofía moderna, y particularmente Heidegger. Lo que este autor llama el haber previo, o su frecuente uso del "desde siempre", etc., apuntan en el mismo sentido. Si el *Dasein* es comprensor es porque desde siempre ya ha comprendido, pero el "desde siempre" aquí no significa eternidad, lo cual sería un absurdo, sino totalidad. Este es un asunto, a nuestro entender, fundamental en su obra, o por lo menos un modo de inteligirla. Por ejemplo, habla de la totalidad remisional, o hace un uso frecuente de lo *a priori*, que siempre es una totalidad, o supone empuñar la muerte propia como modo de alcanzar el *Dasein* la totalidad, etc. En otro trabajo quisiéramos desarrollar esta tesis analizando los argumentos de Heidegger y la original forma como articula totalidad y finitud de la vida humana.

esperando una vida centrada para un tiempo futuro ni tampoco fantaseaban ninguna utopía para alcanzarla, y si no hubieran experimentado aquello central del existir nunca se les habría ocurrido tal símbolo. Aparte la magia y la superstición, o el centro del mundo está en donde estamos y en lo que somos o no hay centro del mundo y nos disipamos en lo *sinfinito*⁷.

Un centro del mundo simboliza la vida plena y ascendente, y tal vida no es algo que podamos simplemente objetivar como una cosa, no es ese tipo de cosas que están “ante los ojos”; como decía Heidegger, es un modo de ser y existir. *Mutatis mutandis*, un pueblo que no crea vivir en el centro del mundo, o peor aún, que no crea que el mundo tenga un centro, simplemente está perdido, no encuentra su lugar en él ni se halla a sí mismo. No es que sea más racional ni más sabio, solamente carece de un norte. El símbolo dice solamente que aquellos que lo concibieron vivían indudablemente en él. Hoy se tiende a negar la realidad del símbolo o a degradarlo con interpretaciones extemporáneas. Los símbolos significan, pero aquello significado no es una cosa. Y aunque algunos se representan el centro del mundo como un árbol, una montaña o una cueva (la representación es siempre convencional y sobre todo fantástica e imaginaria), los símbolos no son signos porque no pueden ser traducidos como ellos.

⁷ Sinfinito es un término que emplea Jaspers, y aunque no tengamos certeza que él lo haya acuñado no lo hemos leído en ningún otro autor anterior ni posterior a él. Lo sinfinito designa lo que no es finito ni infinito, es decir, la mera enumeración o catálogo de las cosas del mundo, o de lo que acontece en el mundo, pero sin que contenga ningún objeto (finitud), ninguna idea (infinitud), ni tampoco ningún objeto finito que transparente lo infinito, de modo que aunque simula el pensar en realidad lo impide porque carece de totalidad. La misma idea de lo sinfinito, aunque no el término, la aplica Borges en otro lado a un autor de cuyas creaciones dice que son una colección de *símbolos, retruécanos y emblemas*, lo que también cabe aplicar a su propia obra. En el mismo sentido critica en el Aleph un *poema que parecía dilatar hasta lo infinito las posibilidades de la cacofonía y del caos*. El personaje al que enfrenta en este cuento pareciera ser su *alter ego*, de modo que el irónico juicio que hace acerca de su obra cae también sobre el Aleph, y con ello sobre todos los que alguna vez escriban de él: *Tan ineptas me parecieron esas ideas, tan pomposa y tan vasta su exposición, que las relacioné inmediatamente con la literatura; le dije que por qué no las escribía*.

Nuestra época, dominada por la tecnología, es muy pobre en símbolos, dice Jaspers⁸, y la humanidad puede que haya perdido, quizá para siempre, la vida de y en ellos. El personaje de otro cuento de Borges⁹, mientras esperaba el cumplimiento de su condena a muerte, confesaba que dos pasiones “ahora casi olvidadas” le habían permitido afrontar con valor y aun con felicidad muchos años infaustos: la música y la metafísica. La metafísica aspira a ver el mundo de un modo absoluto, por lo tanto no es una ciencia sino un símbolo, como el Aleph, pero en nuestra edad se presume de haberla superado aunque sin ella puede que se malogre toda otra simbología. ¿Cómo podremos conllevar sin metafísica, y por ende sin valor ni felicidad un tiempo cada vez más aciago y vacío?

Racionalizarlos es perder los símbolos, y, por lo pronto, en la psicoterapia, son tratados mayormente como signos. En la imaginación cifrada, que es su fuente, dice Jaspers que se refleja la existencia y el existir, que no son cosas “ante los ojos”; sino frutos de esa libertad que da la posibilidad de trascender la objetividad, de modo que la existencia y el existir son realmente inobjetivos, y como no pueden ser remitidos a ninguna objetividad son simbolizables. El hombre, agrega este autor, no es un ser dado sino regalado a sí mismo, no se conoce ni se reconoce en lo dado sino en lo que por medio de su libertad ha logrado y creado, o ha fracasado en el intento, todo lo cual es aprehendido en símbolos. Por eso, los símbolos y la mitología pueden ser contemplados y conocidos, y en tal caso sólo revelan las posibilidades en general de la vida humana, pero también pueden ser vividos, y en tal caso plasman la realización o el fracaso, actual y real, de una existencia particular.

La vida simbólica está en el simbolizar, y antes del símbolo, igual que en el pensar, no hay tampoco nada que le preceda. No se trata que el pensar verse sobre el pensamiento o los símbolos sobre simbología, ambos refieren a algo (y puede incluso que el símbolo sea más vasto que el mismo pensar que siempre concluye en símbolos; quizá el pensar, que conduce inexorablemente a la metafísica, no sea más que otro símbolo), de lo que se trata, decíamos, es que en el pensamiento el pensar está siempre presente como un todo del mismo modo que en el símbolo el simbolizar está presente como un todo. Ahora bien, puede que no haya ningún pensamiento que contenga a todos los pensamientos,

⁸ Jaspers K. *La situation spirituelle de notre époque*. Desclee de Brouwer, Paris, 1952.

⁹ *Deutsches Requiem*, en El Aleph, *óp.cit.*

pero quizá hay un símbolo que contiene a todos los otros símbolos: la cruz¹⁰.

La cruz no pertenece a una religión en particular. Antes que en el cristianismo se la encuentra en China, Egipto, Creta, la India, etc. Junto con el círculo, el centro y el cuadrado es uno de los cuatro símbolos fundamentales, pero es el que establece la relación entre ellos y por ende es el que los dota de unidad. Desde un punto de vista iconográfico, en el cruce de sus líneas está el centro, y en su periferia se inscriben tanto el círculo como el cuadrado. Pero a diferencia de ellos no está cerrada en sí misma sino abierta sobre todos los puntos imaginables, generando, al mismo tiempo, la izquierda y la derecha, lo alto y lo bajo. Como el cuadrado, la cruz reposa en la tierra y simboliza el asiento del hombre en el mundo, pero a diferencia de él asciende también, como el árbol de la vida, sobre una altura ilimitada. Por último, hay también en ella dinamismo y movimiento, todos sus extremos están proyectados y son proyectables hacia el infinito. En el diccionario se dice que en ella están inscritos los símbolos que contienen la orientación y actividad existencial total del hombre con sus dimensiones animal, espacial, temporal y trascendente, cumpliendo una función de síntesis, de cordón umbilical que une y lleva al núcleo original y existencial a todo los otros símbolos, de modo que resulta ser el más universal, el más totalizante, y como un Aleph, el que contiene a todos los otros aunque sólo sea uno de ellos¹¹.

EL ESTUDIO DE LA INTELIGENCIA COMO FRACASO DE UN ALEPH

Uno de los asuntos psicológicos donde la idea de totalidad es inevitable lo constituye la noción de persona, aunque para algunos, y no sin razones, éste no es, propiamente, un concepto psicológico. En todo caso, una investigación moderna, llena de tablas, mediciones, números, etc., quizá haya patinado del modo más lamentable por no tener *in mente* esto de la unidad de lo heterogéneo, que es el tema del Aleph, como tampoco la heterogeneidad de lo mismo, que es la otra cara de la moneda. La investigación a la que nos referimos es la desarrollada en relación con la inteligencia, a la

que se ha denominado con dos signos: G y E. Pero que frente a ellos no estamos ante signos reales sino ante círculos viciosos es evidente, porque cuando queremos nombrar la inteligencia la llamamos G y E, pero cuando queremos explicitar G y E los llamamos inteligencia, de modo que frente a esta formalización nos damos vueltas en lo mismo. En la tradición lógica tanto el círculo como la tautología mayormente son viciosos, porque pretendiendo decir algo en realidad no dicen nada. Para la tradición existencialista y hermenéutica, cuando ambos refieren a cuestiones existenciales pueden decir y dicen algo que no puede ser dicho de otro modo. Hay ciertos asuntos que son de suyo circulares, y no por ser tales pueden ser desechados sin más so pena de no entender nada de ciertas cuestiones. Pero allí donde un asunto es realmente circular, lo que cuenta, dice Heidegger, es saber cómo entrar y moverse en el círculo, no negarlo de plano.

En los comienzos del siglo XX la inteligencia¹² alcanzó gran difusión a través de los test que la medían. Prontamente, no obstante, aparecieron cuestionamientos, porque lo realmente medido se podía segregar en atención, sensación, percepción, juicio, razonamiento, memoria, movimiento, sagacidad práctica, etc. Pero frente a esta variedad, ¿cuál era y dónde estaba realmente la inteligencia? ¿Era sólo una palabra que carecía de un referente real pero que unificaba verbalmente una serie de funciones reales? ¿Cómo definir la inteligencia? Pues bien, tampoco se avanzó mucho en torno a esta última pregunta, porque por inteligencia se entendió la capacidad de adaptación en general, (aunque cada cual entendiera por adaptación una cosa distinta), o también la capacidad de adaptación a situaciones nuevas, o la conducta finalista exitosa, o el buen rendimiento escolar y la capacidad de aprender, o la potencia para adquirir destrezas, o la aprehensión de la verdad, o la unificación de la conducta, etc. Es curioso cómo después de todo este inútil torbellino, los investigadores más sensatos recurrieran, finalmente, a una definición tomada de la escolástica: inteligencia es la capacidad para el pensamiento abstracto.

Ahora bien, si la inteligencia en sentido monárquico, como la llama Spearman, fracasó inicialmente por sus ambigüedades y contradicciones, todavía era posible entenderla en un sentido oligárquico, es decir, como una serie de funciones y facultades discretas que podían medirse por separado. No obstante, si tomamos por ejemplo la capacidad o facultad de juicio, ha de

¹⁰ Chevalier J, Gheerbrant A. *Dictionnaire des symboles*. Seghers et Jupiter, París, 1973.

¹¹ En la matemática, la cruz es el signo de la primera y más importante operación: la suma que adiciona y totaliza. Y esto no es, no puede ser, ni gratuito ni una mera coincidencia.

¹² Spearman C. *Las habilidades del hombre. Su naturaleza y medición*. Buenos Aires, Paidós, 1955.

descomponerse en juicio práctico (donde caen la ética y la política), juicio teórico (donde caen la ciencia y quizá la filosofía), juicio estético, etc. Pero entre ellos, ¿dónde está realmente la inteligencia? ¿Es inteligente quien entiende bien la ética pero nada de ciencia, o más bien el científico que carece de ética? La inteligencia monárquica conduce a un retorno de la psicología de las facultades, que se pretendía superada, pero la oligárquica es una caída en lo infinito, donde ya no hay objetos ni ideas sino un perpetuo desmenuzamiento y catalogación que no parece poder concluir nunca ni en nada¹³.

La solución adoptada ante el panorama despejado por el desarrollo del concepto inteligencia, el reconocimiento de su constitución como una energía G, general, y de otra energía E, específica, o de motores específicos, a nuestro entender no es más que una solución verbal, quizá metafórica. Por lo pronto, es contraintuitivo pensar que alguien que posee una gran inteligencia para las matemáticas, por poner un caso, sea incapaz de entender de ética o de cualquier otra cosa¹⁴. Ocurre quizá que no le interesen éstos u otros temas, incluso que le disgusten, pero para explicar los logros y aciertos en algunos terrenos y las limitaciones y fracasos en otros no se puede apelar a la existencia, inexistencia o eventuales fallos de una enigmática energía G o E, o de los aún más enigmáticos motores específicos encargados de moverla, sino al sujeto entero o entendido como totalidad. Y tanto es esto así en la vida real, del mismo modo que podemos prestar atención al estímulo más débil a veces elegimos seguir el camino para el que estamos peor dotados, de modo que esas energías no mueven al sujeto, en todo caso es el sujeto quien las mueve a ellas¹⁵. Por otra parte, G alude a una totalidad y E a una parte, de modo que se da aquí la paradoja de que el todo y las partes son autónomos, ni el todo está en las partes ni las partes en el todo quebrándose la circularidad que los ata. Por último, ¿qué significa, científicamente, que la inteligencia sea una energía?

¹³ Cabe preguntarse si las clasificaciones de los DSM no adolecen de los mismos problemas.

¹⁴ Husserl, Jaspers y Heidegger iniciaron su andadura filosófica a través de la matemática, para la que estaban especialmente dotados. De allí quizá su vocación por los fundamentos y la claridad.

¹⁵ Una cosa es mostrar y otra demostrar. Que esta cosa sea o siga a esta otra es un mostrar, pero que sea o que siga necesariamente, demostrar. En sociología y psicología se toma a veces por demostración lo que no es más que mostración, de modo que es posible exhibir contra ejemplos reales.

¿Qué explican estas energías y motores? Aparentemente nada que no se pueda explicar sin ellas, porque para que puedan explicar algo debieran ser energías o motores inteligentes, de modo que lo que se pretende explicar, la inteligencia, entra como factor fundamental de la explicación¹⁶.

COMENTARIOS FINALES

La totalidad, para Kant, es una idea, un principio necesario y regulador del pensar pero no es ningún objeto conocido ni cognoscible; antes bien, lo conocido se muestra como escindido y no puede ser totalizado. Si tal es el caso, toda investigación sobre la totalidad siempre ha de fracasar; no obstante, sin postularla, aunque sea implícitamente, no podríamos pensar. Aquello que puede ser pensado pero no objetivado, y que por ende permanece objetivamente ambiguo, fluctuante e indeciso, a juicio de Jaspers es propiamente el terreno del símbolo, por eso son multívocos. Un Aleph es un símbolo, no tiene traducción objetiva en la realidad pero presta el gran servicio de poner la

¹⁶ Dice Miguel Espinoza en una carta al Círculo de Filosofía de la Naturaleza, que *"Para evitar malentendidos, pienso que lo primero y lo esencial en el campo de las cosas intelectuales es la calidad de la significación, de la intuición, de lo imaginario, y por lo tanto el interés de las metáforas y de los modelos, el resto sigue"*. ¿Pero qué es ese resto que sigue? *"Una metáfora, continúa nuestro autor, indispensable para la ciencia en sus momentos creativos (un momento 'no normal' en sentido kuhniano), es un símbolo absolutamente indispensable en tanto que fuente de significación, y esta significación, como la de todo modelo, es multívoca. Ahora bien, contrariamente a la afirmación de Borges, la metáfora es, en cierto sentido, asociable al modelo científico y no a la explicación científica. Un modelo es también, a su manera, una fuente de significación; es una caja de herramientas, un lenguaje para describir una situación. La metáfora, el modelo y la descripción preceden la explicación y la verdad"*. A nuestro juicio, de aquí se deduce que para Espinoza un modelo o metáfora se clasifica en significativa e insignificante, entendiendo por esto último lo que significa nada o naderías; el criterio de verdad, por otro lado, distinto del anterior de significatividad, sólo puede aplicarse a la ciencia y sus explicaciones. Pero, concluye nuestro autor, *"sabemos que esto implica un problema difícil de epistemología y de metafísica, a saber, cuál es la unidad de significación cognitiva que se compara con qué sector de la realidad (cómo recortar los símbolos, cómo recortar lo real). Esta unidad puede ser más o menos vasta: el concepto, la proposición (visión analítica) o el todo de una teoría (holismo)"*. A este listado quizá quepa agregar el Aleph.

discusión sobre las partes en torno a un centro de inteligibilidad. Para no perderse en las partes y falsear lo real, quizá sea siempre necesario, en la psicología, tener el contrapeso de un Aleph como forma de solventar ese problema epistemológico y metafísico del que habla Espinoza: cuál es la unidad de significación cognitiva que se debe comparar con qué sector de la

realidad, recortando los símbolos y lo real con propiedad, es decir, de modo que el todo esté intensivamente en las partes. En otro sentido, quizá quepa decir con Heidegger que el problema es cómo se relaciona lo que está "ante los ojos", las partes, con lo que no está ni puede nunca estar ante ello pero que es su totalidad real y determinante.