

## ANALISIS Y SIGNIFICABILIDAD

UN SISTEMA filosófico puede oponerse al anónimo "se dice", o bien, invocar éste como prueba decisiva a su favor. Pero en uno y otro caso la filosofía parece producir una retracción del ser cotidiano del filósofo: si ella pretende dar cuenta del pensamiento, la cotidianeidad queda de hecho excluida porque un pensamiento del "pensar de los hombres" se vuelve casi siempre una reflexión sobre lo que los pensadores piensan del pensamiento humano y porque el objeto último de esa reflexión recae, aun sin quererlo, sobre un pensamiento puro. Y si la filosofía pretende partir, como la de Descartes, desde un "principio absoluto", este hecho implica un retraimiento tan profundo que, al realizarlo, la experiencia deviene experimento y el conflicto entre sentido común y filosofía se renueva.

¿Y qué mal hay en ello?

Un mal terrible: del hecho de poner a un lado la cotidianeidad puede resultar la intraducibilidad de toda experiencia fundamental —tál vez la experiencia fundamental del conocimiento— a un lenguaje filosófico. Este aspecto de la filosofía lo ha actualizado el existencialismo.

Traducir un sentimiento equivale a evitar la autoenajenación. (Por cierto, hay una traducción "ininteligible" que es el sentimiento mismo buscando espacio en el mundo. "El Sistema" de la enferma en "El Diario de una Esquizofrénica" lo documenta. Se podría decir que la enajenación consiste en un error "sintáctico". Dialécticamente, un error porque se decide siempre. Pero de esto resulta que el sentido común debe ser tenido en cuenta ya que da los criterios sintácticos absolutos). Traducir a mi experiencia la experiencia ajena es evitar el solipsismo, no estar solo con mis sentimientos e ideas, vencer el hecho<sup>1</sup>.

El lenguaje común ha confundido, pero con evidente genialidad, un "internarse" con un "interiorizarse". Existencialismo *avant la lettre*. "Los problemas se resuelven interiorizándose en ellos". Afirmación sugestiva porque hay un interiorizarse que es real exposición (éxtasis) —o, como dice Castelli: "para liberarse del sentimiento angustioso de estar

<sup>1</sup> ¿Es posible convivir sin comunicar? "El silencioso y mutuo rencor que parece circundar a las parejas del pueblo, por ejemplo; el sombrío estar juntos el uno al lado de otro; los relampagueos de recíproca suspicacia que surgen de pronto,

desde el tenso comunicarse, señalan la interior hostilidad propia de la *soledad de convivencia del americano*", Félix Schwartzmann, *El Sentimiento de lo Humano en América*, Stgo. de Chile, 1950, tomo I, páginas 138-139.

lanzados en el mundo no hay sino un medio: lanzarse al mundo— y un internarse que es perdición.

Retraimiento y ex-posición, dos modalidades de “ser en el mundo”. Una reflexión sobre el sentido de la filosofía misma no puede desatender el hecho cotidiano, debe registrarlo. El sentimiento del hecho es distinto de la expresión del hecho, se dirá.

Esto es cierto si el hecho no es significativo. Un sentimiento es común en la medida en que es significativo, y cuando trasciende la subjetividad, la significabilidad del hecho vuélvese significación. La filosofía encuentra su primera tarea interiorizándose en las significabilidades, a través de la condensación cotidiana: el lenguaje (las significaciones).

Pues bien. Que desde el “hecho” se estructure el tejido subjetivo de sentimientos e ideas, que desde el “hecho” nazca (*vocet*) la acción del sujeto, parece ser la misteriosa experiencia de todo auténtico conocimiento. Pero también ésta: “el hecho escueto” es insuficiencia y sin sentido. La experiencia se encuentra con “el hecho escueto” sólo por defección de la significabilidad<sup>1</sup>. El hecho queda corto para dar la medida de sí. En un grado superior del conocimiento, la teoría, la hipótesis, comportan el intento de hacer de los hechos una frase. Toda posición positivista extrema es, pues, coherente sólo si comparte la amarga confesión de Wittgenstein: quien entienda ciertas proposiciones filosóficas, debería, a su vez, reconocer que carecen de sentido.

<sup>1</sup> “El hecho cabalmente delimitado es una ficción”. El hecho puro no tendría sentido si no estuviera ya enmarcado en una atmósfera de inteligibilidad que lo define; “hecho”, en efecto, es el ser mismo desbordándose en su capacidad expresiva, un momento de comunicación. Tampoco mi sensación del hecho es un hecho, ya que ella representa, por esencia, el hecho menesteroso de echar raíces en el hecho. El evento (o el objeto) encontrado en el interior de “un mundo” y sacrificado al análisis es hecho para un-ser-en-el-mundo que, en el registro del hecho, ya ha decidido por su significabilidad. (La conciencia estética). Esto es, a mi parecer, uno de los aspectos más sobresalientes de las investigaciones de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty.

Es importante señalar, además, cómo desde otra perspectiva, E. Guye, A. Whitehead y B. Russell apuntan a lo mismo:

“La escala de la observación crea el fenómeno” *L'Evolution Physico-Chimique*, (Guye). “Cada escala de observación nos pone en presencia de ciertos hechos comunes de la escala” A. Whitehead, *Naturaleza y Vida*. Y Russell: “Evidentemente, un dato debe ser un hecho conocido por la percepción. Pero es muy difícil encontrar un hecho en que no haya un elemento de deducción y, además, parecería impropio llamar “dato” a algo que supone deducción tanto como observación”. *Análisis de la Materia*. (Todas estas indicaciones me han sido amablemente sugeridas por el Prof. Schwartzmann.).

“Esta silla es un haz de cualidades espacio-temporales”. He aquí la posible descripción de un hecho. (Una silla es un hecho para muchos filósofos). Sin embargo, una imagen pictórica, la de Van Gogh, por ejemplo, es también un haz de cualidades espacio-temporales. Si acerco mi mano a la silla-imagen, experimento, por cierto, otras sensaciones que las que tendría si la acercara a la silla-hecho. La realidad de algo dependería de una confirmación de mi mano y nada más (estabilidad de la sucesión de las sensaciones... Pero la realidad de la silla, ¿no depende, en gran medida, de la continuidad espacial silla-cuerpo, cuya realidad no está en cuestión cuando me concentro en el “hecho silla”?

El problema del criterio para diferenciar imágenes y objetos no incide, como aún se lee en algunos textos, en una mayor fuerza o intensidad y coherencia de los últimos. El problema tiene que ver con una *opción de espacialidades*. En este momento, por ejemplo, surge en mí la imagen de un amigo. La situación del encuentro recordado es, por cierto, espacial y, de alguna manera, “la espacialidad” psíquica es la condición para que las imágenes de objetos encuentren algún lugar. Sin embargo, la espacialidad de la imagen es ciega, inaccesible a la espacialidad en que ahora se halla efectivamente mi cuerpo, mientras recuerdo. La participación rezagada del cuerpo en mi actividad psicológica es esencial para llevar siempre conmigo, sin necesidad de examinarlo, un criterio adecuado de discriminación. En cierto sentido, se puede decir que la imagen es transparente y que me permite una y otra vez optar por el espacio último, el de mi cuerpo. Si cierto, ahora, los ojos y me “doy a la ensoñación” es cierto también que mi cuerpo queda anclado, se prolonga más allá del ensueño.

Otra cosa sucede con el soñar verdadero. El espacio onírico es homogéneo, uno. No existe, pues, la opción, por lo que, mientras sueño, las vicisitudes vividas en el sueño me van pareciendo reales. Supongamos que el espacio onírico sea “el mismo” espacio en que ahora me encuentro durmiendo, es decir, que sueñe, por ejemplo, haberme levantado a revisar una puerta y vuelto a dormir. ¿Cómo podría saber al día siguiente si realmente me he levantado? No poseo ningún criterio suficiente para saberlo, debido a cierta superposición, al imbricarse de un espacio en otro (en el fondo de un tiempo común), en fin, debido a la unidad dramática de tiempo, trama y lugar.

Empiezo a ver, pues, que el análisis *supone* mi cuerpo, “un antes” y una opción espacial.

¿Cómo y desde qué momento se gesta la con-vocación de un ente?

¿Cuál es la historia de un encuentro, de una experiencia? ¿Y en qué punto de esa historia, de esa temporalidad acumulada, se inserta la mirada analítica para que ésta pretenda referirnos todo lo que allí pasa? Una descripción de la experiencia común —trátase de la experiencia perceptiva “ser humano” o “flor”, o trátase de la experiencia de un juicio elemental de matemáticas<sup>1</sup>— nos pone en el camino de una historia compleja, que habla de nosotros, y del mundo. Nos puede mostrar, además que, el méto-

<sup>1</sup> A fin de no abandonar el ámbito de la percepción sensible preferimos tratar aparte estas observaciones que tienen que ver con el “análisis” pero en otro plano.

Quisiéramos ver más claro el sentido de la fórmula  $5 + 7 = 12$ , porque antes de decidir si esta estructura es analítica o sintética, deberíamos comprobar si, a nivel lingüístico, es o no un juicio. Porque resulta evidente que los símbolos matemáticos no pertenecen estrictamente a los elementos del lenguaje, pero es probable que sean expresiones condensadas de él (al menos los que representan las “operaciones más intuitivas”). Si no fuera así, el lenguaje matemático sería intraducible: no sería un lenguaje. La interpretación del lenguaje histórico, en cambio, es siempre una ontología porque no hay más remedio que saltar del lenguaje al ser que el lenguaje pro-pone.

“Cinco más siete es igual a doce” o “cinco por dos es igual a diez” son proposiciones de una sintaxis muy original, que sólo aparecen en las formulaciones matemáticas. ¿De dónde han surgido, pues, los símbolos y a qué expresiones “bien construidas” corresponden? “Doce menos cinco es igual a siete” es una expresión mal construida, como las otras, al nivel del lenguaje histórico: en efecto, los términos “más”, “menos”, “por”, no ligan sustantivos (clases) ni adjetivos: son modalidades cuantificacionales de la acción.

Parece, pues, que en el proceso histórico de expresar ciertas operaciones vino a desaparecer la forma verbal que daba

sentido lingüístico a toda la expresión. (*Sumo x a y; resto x de y; multiplico x por y*). El lenguaje histórico, ante la apodicticidad del juicio matemático, habría retirado el sujeto real que cumple la operación al anonimato. Si esto fuese cierto el juicio matemático sería interpretable así: “si sumo siete a cinco, entonces obtengo doce”, es decir, como una proposición molecular de la forma  $p \supset q$ . “Sumo”, “obtengo” son elementos irreversibles (secuencias temporales) que han sido anuladas por el signo de la igualdad lógica, signo que ha tenido, además, la virtud de volver *simétrica una relación transitiva*, gramaticalmente *intransitiva*. (Sólo suprimiendo la coordenada temporal, una relación transitiva se puede volver simétrica).

Podemos ver ahora cómo el lenguaje natural da plena razón a la tesis kantiana. (Baste observar la manera en que un hombre que no es matemático va haciendo sus cálculos y, al hacerlos, cómo no deja nunca de “expresar su participación en el proceso: “multiplico... me reservo... obtengo, me da, hago). El no matemático hace incidir lo intemporal en el tiempo y confunde, con mucha justicia, creación y descubrimiento. (La creabilidad de un creable).

Si interpretamos  $5 + 7 = 12$  como “la suma de cinco y siete es igual a doce” nuevamente nos encontramos ante un sinsentido, porque una operación no es en absoluto igual a un número. Debería, tal vez, decirse —análogamente a como

do del ejemplo ilustrativo —soledad ontológica— puede llevar a tremendos errores y, en fin, que no puede darse percepción sin presunción. Pero la presunción que postulamos no se refiere ni al escorzo, ni al ámbito de lo co-percibido, sino a una especie de persistencia participativa de la infinitud, temporalizada cada vez por el sujeto percipiente.

La *epojé* cartesiana aclara la insuficiencia del hecho, y la insuficiencia del análisis que lo instaura. Eso, simplemente. Cada una de las cosas del mundo pudo no ser, es contingente; además, no hay razón alguna para que ciertas cosas y Cartesio se encuentren allí, aquella noche angustiosa de la duda, en aquel refugio holandés. Podría también haberse encontrado, junto a él, su amigo Beeckman. Ningún inconveniente; y habría sufrido el destino de todas las cosas del ambiente inmediato; Descartes le habría, también a él, conmovido su apoyo, por falta de evidencia. ¿No era Beeckman, como la cera, en cuanto precepto, un haz inestable de cualidades sensibles? Pero una vez deducida la bondad divina y, desde ese instante, redimidos los objetos, Beeckman, el amigo, del paréntesis dubitativo no habría podido ser rescatado sino *como cosa*, puesto que no es en absoluto evidente que la *res extensa* (Beeckman) fuese también una *res cogitans*. El programa metódico de Descartes no autoriza conclusiones por analogía.

Algo parecido sucede con el análisis empirista. La percepción visual “luna” se explica por la co-presencia de una determinada forma, de un color, de una extensión, etc. Falso que mi encuentro con la luna sea ése: para verla debo, tal vez, salir a campo abierto, y sentir el aire frío de la noche y presentir el titilar de las estrellas. La luna está sobre los árboles,

Pfänder dice: “el resultado del pensar (psicología) es el pensamiento (lógica) — “el resultado de la operación de sumar cinco y siete es igual a doce”. Pero el resultado de la operación no es *igual* a doce, es doce. (La igualdad lingüística consta de 3 elementos; la matemática de 2).

Si en realidad se pretende hacer un análisis lógico-gramatical de expresiones como  $5 + 7 = 12$  y “todos los cuerpos son extensos” y si se declara analítico al segundo porque su predicado “está contenido” en el sujeto, entonces,  $5 + 7 = 12$  no posee nada en común con esta segunda expresión.

Y el mismo Kant tiene conciencia de que hay algo oscuro en la formulación del juicio matemático: “La ambigüedad de la expresión en la que generalmente nos hace creer que el predicado de tales juicios apodícticos exista ya en nuestros conceptos y que, por consiguiente, el juicio es analítico”. Otra afirmación muy sugestiva: “En el concepto de una suma de 5 y 7 he pensado, es verdad, que tienen que agregarse 7 a 5, pero no que esta suma sea igual a doce, porque en verdad yo veo producirse el número doce” (destacamos nosotros). Ambas citas de la Introducción a la *Crítica de la Razón pura*.

se refleja en el lago, va hacia oriente. La percepción "luna" me enseña, como la percepción de Beeckman, que lo sensible es un sistema de significabilidades, y no de meros elementos sensibles<sup>1</sup>, que la espacialidad de un objeto no consiste simplemente en su forma y en su tamaño aparentes, que consiste, antes que nada, en "ocupar" un espacio (virtual), homogéneo, envolvente, desmesurado.

Espacio y tiempo forman la sintaxis fundamental de los entes: negar la capacidad sintáctica de cada ente es suprimir la significabilidad total: experiencia alucinatoria. Kant aportó la solución revolucionaria: negar la realidad ontológica del fundamento mismo. El sujeto trascendental (no el empírico) es el fundamento.

Y supuestas formas y categorías de la subjetividad, declarado incognoscible el ser que, a medias, sustentaría el fenómeno, el individuo, de hecho, deja de ser una realidad; resulta, más bien, una realidad insignificante. (El individuo sólo realiza formas universales o, peor aún, es consumado por ellas).

La filosofía moderna ha preferido la coherencia a la verdad. Pero la coherencia encubre una tentación que puede llevar al infierno del sentido; o precipitar a un espacio lógico vacío, donde la nostalgia ontológica sería la única realidad.

"¿Cómo, pues, saber la Verdad? — Diciéndola siempre", *Unamuno*. Una supuesta verdad universal puede convertirse en una ilusión que nos dispense de socorrernos diariamente, trocarse en un horizonte, en el lí-

<sup>1</sup> El sistema, tal vez, representa un momento constitutivo de toda realidad. Una vida, por ejemplo, es un tejido de sentimientos e ideas (un sistema). La experiencia común señala, sin embargo, que un sistema coherente es irreal (abstracto). Por eso, quizá, la experiencia común no sigue a los filósofos, va por su cuenta.

"Una idea fija puede ser la perdición de un hombre". "Una idea fija... rodeada de sentimientos". Es verdad. Una idea fija es, en otro sentido, la expresión máxima de la movilidad, puesto que está en todas partes para capturar e imponerse. De esta movilidad surge el *Sistema*. Los alienados son sistemáticos. Quien bus-

ca la experiencia común porque comprende que el sistema puede aprisionar una vida, aislarla, condenarla para siempre, y porque presente también que esa experiencia es la réplica de la afirmación "todo lo racional es real, todo lo real, racional", en su afán de retornar a tal experiencia puede un buen día despertar armado de un Sistema (idea fija). El sistema es, nuevamente, la negación de la experiencia común. De nuevo es, pues, un teórico y a su pesar. Vive la contradicción de pensar sistemáticamente la contradicción asistemática de la experiencia y esto lo separa de ella. ¿Filosofar es estar solos?

mite de una acción límite. En sí resulta siempre peligrosa, porque coloca su intención a una distancia casi infinita; a tal distancia no se puede ver ni el bosque ni realidad alguna. Entonces se la supone, la realidad; se cae en las extravagancias de quien ha perdido un mundo, o en las trágicas dicotomías éticas de algunos personajes de Ibsen<sup>1</sup>. Tal vez, el buen Sancho estuvo más cerca de ver los entuertos que Don Quijote de desfacerlos. Sancho “salvó los fenómenos”, porque iba traduciendo su experiencia a medida manchega. Traducir la experiencia (hacer fenomenología), no “analizarla”, he aquí la medida original del filósofo: una etapa en que arte y filosofía pueden confundirse.

Traducir no significa agotar el ser, ni “explicarlo”. Traduciendo, la referencia no puede reposar más acá del ser ni protender más allá del misterio.

<sup>1</sup> El “todo o nada” de *Brandt*, por ejemplo