

EL CONFLICTO DE LOS SABERES

José R. Villalón Sorzano
Catedrático-Departamento de Humanidades
UPR-Ponce

Resumen

Después de enumerar varios tipos de conflictos humanos, el autor anuncia que se ocupará de un tipo muy importante de dichos conflictos: los conflictos de pensamiento entre los humanos. Un interludio se refiere a los dos tipos de Razón en Kant, hasta que nos lleva al campo en que según él se originan estos conflictos: los distintos modos de pensamiento, entre ellos predominan el unívoco, el análogo y el metafórico-mítico. Cada uno de ellos se presenta con sus fortalezas y debilidades.

Palabras clave: Unívoco, análogo, mítico, certidumbre, amplitud, ambigüedad

Abstract

After alluding to different kinds of human conflicts, the author concentrates in the one type he wants to stress. He then makes an interlude in which he considers Kant's conception of the structure of Reason. He then deals with the main cause of conflicts in intellectual work and dialogue, these being the differences between univocal discourse, analogous speech and metaphorical-mythical expressions. Every one of them has its own strong and feeble sides

Key words: Univocous, analogous, mythical, certainty, amplitude, ambiguity.

La presencia de conflictos entre los seres humanos es uno de los rasgos más constantes de la historia. No sólo las urgencias biológicas; la lucha por la supervivencia, el descontrol de las pasiones y los choques étnicos tienen a la Humanidad constantemente en vilo. También el ejercicio de nuestras funciones superiores genera conflictos. Es preciso igualmente anotar que la existencia de conflictos no tiene por qué considerarse siempre como negativa. Muchos pensadores han expresado que los conflictos - como contradicciones que son - son elementos de una dialéctica histórica que apunta hacia un cambio, que puede ser un progreso. Pero ese no es nuestro tema. Es sobre una

parte de los conflictos de las funciones superiores que quisiéramos presentar problemas y soluciones.

Hay en la cultura actual, por ejemplo, un cierto grado de atención a los problemas **emocionales** generadores de conflicto. La medicina y la psicología actuales, así como los servicios sociales se ocupan de ello, aunque con las deficiencias naturales, que conocemos con cierto detalle. Igualmente, los problemas de **conducta** generadores de conflicto tienen al menos algunas normas jurídicas, algunas instituciones y servicios establecidos que se ocupan de regular en lo posible las conductas individuales y conflictos como los de la

governabilidad. Más atrasados aún estamos para atender las conductas colectivas. Los métodos que se emplean tienden a suprimir las libertades y a limitar los derechos, por lo cual, cuando los gobiernos se ocupan de ellos suelen hacerlo en forma algo encubierta. La desobediencia civil y otras estrategias tienen que pasar por el sacrificio de los individuos y la restricción de libertades antes de conseguir sus legítimos objetivos. Ni qué hablar de los conflictos que se suscitan entre las grandes potencias, las cuales tienen sumido al planeta en profundas crisis.

Aunque se puede documentar una progresiva mejora en el manejo de ambos complejos de problemas en los casos mencionados, en ambos debe continuar intensamente el estudio, la investigación, las iniciativas privadas y públicas y hasta las acciones heroicas, pues estamos muy alejados de una situación mínimamente aceptable. No cabe duda de que las soluciones que se sugieran implicarán cambios estructurales, justicia social, fomento de la cultura.

Las dos principales causas de conflicto mencionadas (conflictos emocionales y conductuales) han sido frecuentemente analizadas y se trabajan constantemente, aunque con resultados a menudo descorazonantes. Se han hecho esfuerzos serios por establecer métodos de entendimiento y de educación para paliar de alguna manera nuestras diferencias. Después de todo, curiosamente, casi todos decimos que queremos la paz y valoramos altamente la concordia. Si los resultados de estas tácticas no han logrado aún traer más armonía a las relaciones de los seres humanos en todas las rutas de la vida se

debe sin duda a la gran fuerza que sobre nosotros ejercen los estados afectivos, a ciertos desbalances orgánicos, a las rigideces de carácter producidas por la forma en que a veces tomamos nuestras decisiones, a la permisividad del abuso de los grupos fuertes sobre los débiles y a la poca atención a influir sobre los mores y valores colectivos. Es notable que en general no se encuentran demasiadas trazas de una planificación para estos problemas en los currículos de enseñanza. El influjo que haya podido tener la religión organizada ha disminuido por el contratestimonio y el posible descenso del prestigio y aceptación social del valor religioso. Esto no quiere decir que sean los agentes religiosos los principales causantes de la mala situación.

Es preciso observar que por más importante que sea el entendimiento social, existen también razones honorables para la disensión, incluso la disensión intelectual. Entre estas están algunas que tienen que ver con las contradicciones inevitables entre individualidad y cuerpo social. De igual manera, la persistencia de puntos de vista agudamente opuestos es debida en gran medida a la diferencia de tradiciones. Y todas estas causas de nuestros conflictos, que de tan diversas y lamentables formas nos separan, merecen toda la atención que les demos, y mucha más.

Hemos dejado para lo último la mención de otra forma de conflicto muy importante, que recibe sin embargo menos atención, a pesar de su enorme relevancia y vastos efectos. Es aquella a la que quisiéramos dedicar particularmente nuestra atención. Se trata del conflicto provocado por las

formas diferentes que adoptan nuestros procesos de pensamiento y que yo llamo aquí *formas de pensamiento*. Los podríamos llamar conflictos intelectuales. Cuando los mismos se reflejan a la hora de organizar los conocimientos, los podríamos llamar más concretamente **el conflicto de los saberes**. El pensamiento es, además, decisivo para orientar la acción, de modo que el conflicto de los saberes juega un papel importante, si bien no único, en los conflictos de intenciones y de conductas, individuales y colectivos. He tenido que usar esta circunlocución, *formas de pensamiento*, porque, sorprendentemente, no existe entre los filósofos ninguna palabra reconocida por todos como la que se refiere a esa habilidad que nos distingue de todos los otros seres de la naturaleza y nos eleva a la similitud con los dioses, como reconoce admirativamente Cicerón.

Cierto, la palabra que usa Cicerón a la hora de identificar esta fuerza es el vocablo **RATIO**. Esta palabra sigue siendo una buena candidata para denominar lo que nos hace pensar. El acuerdo alrededor de la misma era mayor entre los antiguos y los medievales, aunque no total. La "fuerza" o capacidad que tenemos para pensar se puede llamar la Razón, pero encontramos que la misma puede funcionar de formas distintas, que no todos reconocemos como formas auténticas de conocer.¹

La gama de acepciones y matices de la palabra Razón y su parcial sinonimia con otros vocablos llega a ser desconcertante. Para comenzar, su correspondencia con diferentes palabras griegas apunta hacia horizontes muy diferentes. El *Logos*, por ejemplo, es, en

la perspectiva de distintos pensadores, una divinidad, es también la estructura del mundo, es una instancia supraindividual de explicación de la realidad, es la conversación articulada, el recuento y expresión exacta de lo que ha pasado, el conteo y cálculo acomodado a las proporciones de las cosas. Y finalmente, es (desde mediados del siglo V a.C., dice Kleinknecht), la capacidad humana, sinónima de su espíritu (*nous*, *pneuma*) de apreciar con seguridad (*episteme*) las cosas. Sin embargo, el *logos*, la razón humana, para los griegos clásicos, no excluye completamente la intuición. Este hecho se menciona menos de lo debido.

No es posible aquí elaborar mínimamente una historia de los términos usados en filosofía para hablar de los factores que impulsan el pensamiento, el conocimiento, los saberes. La reflexión sobre este tema empezó desde el principio de la filosofía en Grecia. Muchos identifican a Anaxágoras como el precursor por sus desarrollos sobre el concepto de *nous*. La problemática se convirtió en un tema central teóricamente a partir de Hume y de Kant. Hume insistía en que no sabemos bien qué cosa sea esa tal razón, o espíritu. Lo que sí conocemos por experiencia (empíricamente) es que nuestros sentidos nos ofrecen unas impresiones que en su conjunto forman algo que, siendo solo un haz de percepciones, para entenderlo le atribuimos una sustantividad y lo llamamos un *yo*. El *yo* sería la personificación individualizada de la razón universal. Podemos notar que para Hume no tiene mucha realidad lo que, para muchos, por el contrario, hace la diferencia entre los demás animales y nosotros: el *Yo*. Debemos, sí,

agradecerle a este filósofo que nos recuerde con fuerza que la materia prima para pensar viene de las impresiones que nuestra corporalidad recoge y procesa que compartimos con el resto de la naturaleza animal.

Podría ser ilustrativo ahondar un tanto en los pasos que ha dado la teoría del conocimiento de Hume a Kant, y en las distinciones que introduce este último en la concepción de la Razón. ¿Es el pensamiento simple percepción, como parece afirmar Hume? ¿Se necesita otro elemento -como la Razón- para explicar el pensamiento? ¿Es la distinción entre dos formas de Razón (*Vernunft* y *Verstand*), usadas inadecuadamente, la razón de nuestros conflictos de pensamiento?

Kant reconoce la aportación esencial de la "Sinnlichkeit" (¿"sensorialidad"?) descrita por Hume, para el conocimiento. Dice que la convicción de que eso es así "lo sacó de su sueño". Pero, acertadamente, no da a esta el estatuto de *pensamiento*. Las ideas, ni están todavía en las percepciones que experimenta nuestro cuerpo, ni tampoco vagan - como las platónicas - por el *topos ouranos*, el territorio celestial, independientes de nosotros. Una explicación sensata del lugar de la existencia de las ideas postula la necesidad de reconocer que hay un sujeto, un *Hypokeimenon*, (algo que está por debajo, sustentando el pensar), que procesa los insumos de nuestras experiencias procedentes de los sentidos. Es lo que, más tarde, Max Scheler llamará la Persona, definiéndola como "el centro de referencia de nuestros fenómenos vitales".

Kant no insiste en lo metafísico. Creo que en este contexto no habla del Yo, ni del alma. La palabra que usa es una forma germánica de traducir RATIO. Pero Kant introduce una sutil diferencia entre dos formas de traducir RAZÓN al alemán. Una cosa es la *Vernunft* y otra cosa es el *Verstand*. En el título de sus dos obras mayores utiliza ambas veces *Vernunft*. A pesar de que los comentaristas de Kant tienen cierta dificultad en distinguir la una de la otra, hay una diferencia que emerge. Quizás, antes de aventurarnos a decir en qué consiste la diferencia, podríamos examinar la ristra de palabras que según Rudolph Eisler, en su gran diccionario filosófico de 1904², tienen para Kant alguna sinonimia con *Vernunft* y con *Verstand*. He aquí ambos elencos:

VERNUNFT: *nous* (gr.), *logos* (gr.), *diánoia* (gr.), *intellectus* (lat.), *ratio* (lat.), *raison* (fr.), *reason* (ingl.).

VERSTAND: *logos* (gr.), *episteme* (gr.), *intellectus* (lat.), *intelligentia* (lat.), *ratio* (lat.), *entendement* (fr.), *understanding* (ingl.).

Vemos que las repeticiones son abundantes. Para muchos otros, *diánoia* (gr.), está más ligada a *Verstand* que a *Vernunft*.

De su propia cosecha dice Eisler que *Vernunft* sugiere también los sustantivos *Geist* (alem.) y *mens* (lat.) Un poco como en el medioevo, *Verstand* significa para Kant, siempre según Eisler, en sentido amplio, la fuerza del pensamiento, la facultad de la inteligencia, en contradistinción con la sensorialidad. Lo que hace esta facultad es, como dice expresamente Kant, construir conceptos, a base de la abstracción, y formular juicios. En

sentido estrecho, la palabra *Verstand*, en contraposición no ya a las percepciones (que no son razonamientos), sino en contradistinción con el significado especial de *Vernunft*, (que también es Razón) se refiere a la competencia básica para el captar mental, el hecho exacto de la conceptualización, a base de abstracción, extensivo a la formación de juicios, a la comparación y capacidad de relacionar, de analizar hasta llegar a entender y comprender palabras y conceptos³.

La concepción de *Verstand* que tiene Kant no se aparta por tanto casi nada de la que tiene el cisterciense medieval inglés de mediados del S. XII, Isaac de Stella, Abad del monasterio de l'Étoile, cerca de Poitiers. Cito a este filósofo, no tan conocido, por la claridad de su expresión, que recoge lo que dice la mayoría de los medievales. Esa concepción recoge ampliamente la procedencia que tienen los conceptos a partir de las sensaciones y subraya la detección hecha por la Razón en ellas de las "formas incorpóreas" (más o menos asimilables a los conceptos). En efecto, dice Isaac: "*Ratio [est] ea vis animae quae rerum corporearum incorporeas percipit formas*" ("La razón es aquella fuerza del alma que percibe las formas incorpóreas de las cosas corpóreas")⁴. No sé hasta qué punto es útil detenerse en la crítica que se ha hecho a algunas de sus expresiones. No creo que la palabra *vis*, fuerza, haya querido ser una descripción de la esencia de la Razón, y me inclinaría a pensar que las "formas incorpóreas", con su alusión platónica, no vayan mucho más lejos que ser una metáfora entendible para el proceso de abstracción. *Anima*, en este caso, parece referirse al Yo. Kant, por su parte afirma que *Verstand* es "la fuente de las

categorías" y de la "capacidad de juzgar". *Verstand* es claramente la operación racional básica. Ordinariamente esta palabra se traduce, en el contexto de Kant, como *entendimiento*.

En cambio, dice Eisler, *Vernunft* es, para Kant, aunque ambas palabras designen el concepto de Razón, una fuerza superior a *Verstand*. *Vernunft* tiene un elemento directivo, decisonal. (También para Cicerón la *Ratio* es decisonal y para Séneca la Razón nos conecta con el Espíritu Universal, el Espíritu divino total). De la misma manera que la voluntad no puede ser sino racional, *Vernunft* incluye la parte ejecutiva de la Razón (lo que algunos llamaban la *boulesis*). La *Vernunft* decide lo que propone el *Verstand*.

Vemos, pues, que la terminología de Kant tiene algunos aspectos que se alejan un tanto de la dirección que considera la Razón únicamente como el acto intelectual de conocer y de pensar. En nuestro pensar ordinario, lo que llamamos la voluntad es el principio de la acción específicamente humana, que es inspirada por una luz intelectual. Hubo un tiempo, entre la antigüedad y la edad moderna, en que el pensamiento filosófico se separó, en mayor grado que antes, del incipiente pensamiento científico. En este punto, Kant parece haberse aproximado a la forma de descripción de la Razón en la ciencia actual de la psicología. Hay sin embargo un inconfundible dejo de "personificación" (o tendencia prosopopéyica) en el concepto de *Vernunft*, que recuerda a la concepción de un espíritu (*Geist*) distinto de la corporeidad, algo reminiscente de la dualidad cuerpo-alma, no sólo

cartesiana, sino igualmente platónica, plotiniana y agustiniana.

Dejemos para otro momento la deliberación de la cuestión básica de si *Vernunft*, por sus elementos de sinonimia con *nous*, con *Geist*, más allá incluso de lo que pueda pensar Kant, constituye una instancia diferente del cuerpo, sujeto de las percepciones. Antes de enfocar este asunto ontológico (igualmente planteado por el tema aristotélico-tomista del *intelecto agente*), conviene detenerse en las posibles funciones intelectuales de *Vernunft*. Creo que el tema, de alguna manera es planteado por Kant, y que su opinión se endereza a atribuir a *Vernunft* una función que yo asocio con una de las acepciones de la palabra *sentido* en español, cuando se encuentra en tensión con el cuasi-sinónimo *significado*. Para dejar claro con más precisión la posible diferencia entre estos dos vocablos, que - expresamente admitido - también pueden ser estrictamente sinónimos, hagamos constar que se trata de la acepción marcada con el # 7 de la palabra *sentido* por el DRAE ed. 22 ("Razón de ser; finalidad. [ej.] *su conducta carecía de sentido*") y de la acepción #4 - restringida a la Lingüística - de la palabra *significado* por el mismo Diccionario ("Contenido semántico de cualquier tipo de signo, condicionado por el sistema y por el contexto"). *Vernunft* aludiría más al *sentido*, *Verstand* más al *significado*.

Por su parte, *Verstand* en la visión de Kant, es más explícitamente una *facultad*. Con eso estamos traduciendo la palabra alemana *Vermögen*, que también puede ser traducida como *capacidad* y cuya raíz

alude a lo que se puede hacer con ello, o sea, pensar. Lo menciono porque la palabra *facultad* ha fluctuado en su definición precisa y ya no la usa la psicología actual. La mención de "facultades", en el sentido en que las describía una ciencia psicológica no tan lejana en el tiempo, ha caído en desuso debido a la propensión de considerarlas como agentes distintos de la corporalidad, u otras veces como compartimentos estancos. La existencia de las facultades era a menudo concebida por medio de un como "juicio sintético a priori" en el que podían caber las cosas que, sin necesidad de pruebas empíricas, quisiera incluir el autor de la clasificación.⁵

Veo una diferencia, como ya antes sugerido, y muy significativa, en Kant, entre *Vernunft* y *Verstand*. Tiene que ver con el elemento antes mencionado de intervención del elemento volitivo en el ejercicio de la *Vernunft*. Para explicarlo me gustaría acercar estas dos palabras a la dualidad que usa Nicolás de Cusa entre *comprender* y *entender*. En ambos actos se da una *adaequatio intellectus ad rem* (una ecuación o similitud entre el intelecto, con sus conceptos, y la cosa como percibida), pero mientras en el entender, que corresponde a *Verstand*, no se relaciona necesariamente esa ecuación con un conjunto mayor, lo opuesto ocurre en el acto de la *Vernunft*. Esa referencia a un conjunto mayor o totalidad en el uso de la *Vernunft* permite encontrar el *sentido* que tiene lo que se está considerando. La diferencia entre *sentido* y *significado* es que el primero se descubre por referencia a la totalidad: una totalidad, para Kant, implica una finalidad. El mero entender,

por otro lado, descubre el significado, pero no necesariamente descubre la *filosofía* implícita en el todo.⁶

El concepto moderno de *emergencia*, en el contexto de la teoría de la complejidad (que domina la ciencia moderna, y que ha entrado de pie pleno en la filosofía) nos permite concebir el *alma*, o el *espíritu*, no como la antítesis o como contraparte de la materia, ni como una entidad separada y complementaria de lo corpóreo, sino al contrario, como una condición excelsa aparecida en los organismos más evolucionados, sin que se justifique la antigua acusación de "reduccionismo inaceptable" endilgado a esta concepción bajo el nombre supuestamente descualificante de *funcionalismo*. (hay, naturalmente, un reduccionismo aceptable, basado en lo que se puede llamar la "organización lógica de los constituyentes inmediatos").⁷

Es un hecho que el ser humano construye clases de objetos de conocimiento (conceptos), los comparara para obtener juicios, y saca conclusiones particulares de juicios generales. No habría gran inconveniente en admitir que se trata de tres acciones distintas, pero en cierta manera podría ser innecesario aducir que dicha distinción corresponde a instancias⁸ nominalizables diferentes, una de ellas capaz solo de *entender* (*Verstand*), otra capaz de *comprender* (*Vernunft*), basándose en una especie de juicio sintético a priori, para incluir (falazmente) la existencia de instancias donde hay solo operaciones ("*actiones sunt suppositorum*" "las acciones pertenecen a los sujetos"). La mención de instancias sería nada más una forma metafórica de hablar. En cambio, es

posible establecer, por el examen de la experiencia, que hay - no facultades - sino pensamientos que ocurren siguiendo unas reglas, y pensamientos que ocurren siguiendo *otras* reglas. Adicionalmente habría que probar que algunos de esos modos de pensamiento tienen unas ventajas, y otros tienen otros usos complementarios.

En todo caso, la distinción kantiana de *Vernunft* y de *Verstand* ni fue diseñada para explicar diferencias difícilmente conciliables entre saberes, ni parece capaz de explicarlas. La Crítica de la Razón Pura no intenta conciliar saberes sobre asuntos muy diferentes, que llevaran, por ejemplo, al conflicto de conclusiones incompatibles con respecto a la unidad de la Realidad, sino solo a distinguir entre los postulados razonables y los irrazonables, como en el caso en un mismo tema, de una posición tendiente al escepticismo y otra inclinada al dogmatismo. El conflicto de saberes que se visualiza en este modesto ensayo es provocado más bien por el uso de reglas de pensamiento diferentes en conjuntos o campos muy diferentes del conocimiento humano, que han desarrollado lenguajes de estructura y estrategias disímiles. En otras palabras: interesa aquí subrayar que hay una cierta justificación para que diferentes áreas de la Realidad sean exploradas por diferentes estrategias de conocimiento. Nuestra reflexión, pues, no se debe limitar a examinar cómo la razón atiende a la estructura de la realidad, sino igualmente a examinar la estructura de la razón como instrumento con el cual se examina la primera. Este instrumento tiene principios de interpretación diferentes y vocabularios de naturaleza diferentes. La razón especulativa, sin

embargo, y solo ella, es capaz de organizar un sistema de armonización.

Es mi pretensión ahora mostrar que hay diversos modos de pensamiento, que estos modos siguen diversas reglas y que cada uno de estos modos rinden ciertos beneficios para el conocimiento de la Realidad. Habría, además, que mostrar que la confusión entre las reglas que hay que seguir causa muchos de los conflictos innecesarios entre los diversos saberes humanos.

Es conveniente quizás adelantar todavía otras premisas. Una de ellas es que el pensamiento es anterior al lenguaje. Esto está dicho mayormente para dar a entender que pensamiento no es lo mismo que lenguaje. Es una de las ideas que interesaban a John Locke. Quizás Locke no insiste suficientemente en el hecho de que las palabras, además de su función para la comunicación, tienen una función, interna al individuo, de asociar un pensamiento con alguna imagen o signo para fijarlo en la memoria. Locke habla de que "el ser humano tiene unos pensamientos que están escondidos en su pecho" y dice también que para comunicarlos "el hombre necesitó encontrar unos signos externos sensibles". Para ser bien entendido debería haber añadido que aquellos pensamientos escondidos seguramente estaban unidos a unos signos internos, o imágenes, en su pecho. Él no los menciona a este punto. De todos modos, no cualquier signo es lingüístico en sentido estricto, sino solo el signo complejamente articulado. No creo que, en un primer momento, la mayor parte de estas imágenes internas sean lingüísticas. Cuando somos tiernos infantes, antes incluso de la etapa de la "lalación", ya pensamos (aunque no con

precisión suficiente) y aún no tenemos lenguaje. Estos pensamientos deben ser distinguidos de las simples sensaciones y percepciones. Cada uno tiene la posibilidad de pensar en algunas cosas, relaciones, fenómenos - reales o imaginarios - para las cuales no tiene (y quizás para algunas no haya) todavía palabras, y atribuirles alguna para identificarla en adelante. Alguien puede sugerir términos para estas cosas, relaciones, fenómenos, etc., y tales términos pueden ser aceptados socialmente por grupos más o menos amplios, rechazados por otros grupos, o sustituidos gradualmente por otros términos. Los términos primeros o los posteriores pueden tener influencia sobre los pensamientos hasta el punto de modificar su significado o su sentido. Así pues, la constitución de los reservorios terminológicos (llamados con otro nombre "pools" léxicos) de individuos o grupos es de naturaleza casual e histórica. La atribución de un término a un pensamiento específico tiene bastante de arbitrario, aunque tiene poco a poco que conformarse con reglas debidas a la estructura del lenguaje que uno habla. Es un hecho que esas atribuciones pueden tener fundamentos diferentes:

1. Uno puede atribuirle un nombre a una determinada cosa con la idea de tratar de cernir estrechamente su íntima naturaleza. Buenos ejemplos serían *hidrógeno*, o *bicarbonato de sodio*. El primero dice expresamente (en griego) que es el elemento que genera el agua, aunque no menciona la contribución del oxígeno. En el segundo ejemplo, se puede saber por el nombre la composición exacta de su molécula. Todo lo que dice *ato* tiene oxígeno, ordinariamente 3 átomos, *bi* delante de

carbon anuncia dos átomos de carbono, y como es de sodio, tiene un átomo de este elemento.

2. Otras veces la relación del término con su referente es distinta: se puede dar a algo un nombre que en sí es aplicable a muchas cosas, pero que el uso ha reservado para una en particular. Pienso, por ejemplo, en la palabra *adjetivo*. Esta palabra, en latín *adjectivus*, viene de *adjectus*, o sea *agregado*, *unido*, o hasta *empotrado*. Muchas son las cosas agregadas, unidas o empotradas a otras, pero hoy llamamos *adjetivo* solo o principalmente a los nombres *agregados* a los nombres que designan "sustancias" (sustantivos) (en el sentido antiguo-griego- de esta palabra). Pero la idea de *agregado* se ha usado primigeniamente para cosas de naturaleza material, y luego por una comparación voluntariamente tipificada, estereotipada, se ha aplicado a una adjunción que no comporta relación, por ejemplo, con el espacio. No es una comparación ocasional, sino voluntariamente construida para aludir a algo que, físicamente, no tiene que pensarse como verdaderamente agregado. Es agregado en un sentido, y en otro sentido no es agregado. En este caso hay pues, una doble significación posible, entre las cuales hay que discernir.

3. Otros nombres tienen una relación mucho más fluida con lo por ellos designado. Pienso en lo que en francés, en el vocabulario de la danza, se llama un *poisson* (pez) y en inglés *a fish dive*, paso en el cual el bailarín sostiene a su pareja y la mueve horizontalmente, aproximadamente como se mueve un pez que avanza en el agua. En este caso el uso del vocablo está tipificado o

estereotipado, pero la referencia a los peces hubiera podido ser sustituida por varias otras imágenes, pues no tiene ninguna relación real el pez con la pareja danzante. La relación en este caso, decimos, es metafórica.

4. Otros nombres, en todavía un cuarto caso, pueden haber sido tipificados, pero la imagen usada no tiene las más mínima relación con lo significado. Así, en la física de partículas hay un elemento que se llama en inglés un *charm*, cuyo sentido general se traduce al español por *encanto* o por *amuleto*, pero que se refiere tipificadamente a uno de los seis "sabores de quark" (*quark flavours*) de una carga positiva de 2/3.

Estos cuatro ejemplos tienen gran similitud con la relación que tienen cuatro de los principales tipos de pensamiento con los términos que los designan. *Hidrógeno* nos recuerda el pensamiento *unívoco*, en el cual cada término solo puede querer decir una cosa. *Adjetivo* nos recuerda el pensamiento *análogo* propiamente dicho, en el sentido que este término tiene en la tradición aristotélica, en el cual los términos que definen los *conceptos* tienen un primer significado general previo, ejemplar de una relación importante, que ha sido tipificado posteriormente para referirse, en un lenguaje técnico, a una sola cosa que guarda con el concepto la misma relación. *Poisson* evoca el tipo de analogía o metáfora de *proporcionalidad impropriadamente dicha*, como las que usa Platón, por ejemplo, en el llamado "mito de la caverna", según el cual nuestros conceptos durante esta vida terrena guardan con la realidad de lo que él llama *eidós*, "forma", la flaca similitud de las sombras con los objetos que las

proyectan. En un sentido estricto, el pensamiento expresado por Platón en este "mito" no puede ser llamado una analogía. Lo podemos llamar pensamiento *metafórico* o, debido a la importante función que este tipo de relación de la palabra tiene con el pensamiento en los auténticos mitos, se podría llamar, como yo acostumbro, *pensamiento mítico*.⁹ Finalmente, *charm* nos recuerda el sentido *equivoco*, en el cual si afirmáramos una relación efectiva entre el significado de "amuleto" o de "fascinación" y el significado de esa propiedad de cierta partícula subatómica nos estaríamos equivocando rotundamente.

Vemos que es innegable que las ideas guardan con las palabras del lenguaje, con las cuales las designamos, relaciones muy diversas, entre ellas esas cuatro principales. Y no solo con las palabras, sino con lo que propiamente llamamos el discurso humano, el habla. Resulta ahora muy interesante e importante darse cuenta de que, positiva y efectivamente, en diferentes campos del saber se ha tendido a usar un lenguaje que privilegia proporcionalmente un tipo de relación de las ideas que se quieren expresar con un tipo de discurso que sirve para identificarlas y comunicarlas.

Cuando se combinan formas de pensamiento diferentes en un mismo razonamiento, la certidumbre del discurso completo corresponde a la forma de pensamiento más débil entre todos los usados. (Por eso sería bueno admitir con humildad que a ciertos campos del saber accede uno a riesgo de no poder contar con certeza absoluta. En el pensamiento unívoco la certeza está solamente amenazada por la

introducción inadvertida de conceptos no unívocos).

Me atrevo a afirmar que en los saberes científicos, sobre todo en los de ciencias naturales, los términos son, avasalladoramente en su número, de tipo unívoco. Eso es así porque se trata de cosas concretas, materiales, de cuya existencia los sentidos y la experiencia nos pueden dar cuenta bastante detallada. En filosofía no ocurre lo mismo. Mientras los conceptos de ciencias naturales tienen una relación íntima entre el *esse objective dictum* (también llamado "esse formal", y que coincide con el *ens*) y el *esse secundum cognitum* o *esse cognitum*, muchos conceptos en filosofía tienen realidad solo en la mente y son no obstante designados con términos cuyo significado original proviene de realidades concretas, como son los importantes conceptos filosóficos de *materia*, *forma*, *participación*, etc., en las tradiciones aristotélica y platónica. Tales conceptos tienen *otra* significación válida (en un sentido no-técnico) pero relacionada y derivada la una de la otra por medio de transformaciones ordenadas, y debemos discernir qué sentido tienen en el discurso examinado. El arte, por su parte, tanto el de la palabra, como los de la ejecución y los de la plástica se sienten libres de sustituir un vocablo exacto por una metáfora, un gesto convencional por uno inédito, un color o una forma realista por una deformada con un propósito expresivo, o de reproducir una representación sensorial con variaciones creativas ampliamente separadas de ella. Por su parte, la religión deriva, frecuentemente a partir de textos tenidos por sagrados por poblaciones enteras - que son fuentes no confirmables con

respecto a su autoridad ni sometibles a la confrontación de la experiencia - de variadas metáforas, de las cuales las específicamente religiosas son casi siempre del tipo llamado metáforas radicales (metáforas cuyos sememas se pueden confirmar en un lado de la comparación, pero no en el otro). Dichas metáforas se articulan a menudo en la forma de relatos. También a menudo los llamados conceptos trascendentales y trascendentes, que son principios y valores de la mente sólo pueden corresponder a cosas y hechos concretos por la mediación de la *doxa*, pero rara vez de la *episteme*.

Probablemente se puede construir un consenso, entre pensadores avezados, acerca de lo que constituye un lenguaje unívoco, soporte de un pensamiento unívoco. Con algo más de dificultad se podría construir un consenso sobre en qué consiste un lenguaje técnica y apropiadamente definible como análogo. La dificultad en este caso es que en un sentido estricto, este tipo de lenguaje es practicado rara vez por la filosofía moderna y es poco conocido por los expertos en filosofía antigua y medieval. El uso, sin embargo, hasta cierto punto similar y también imprescindible de los conceptos trascendentales (tanto estos como los conceptos análogos existen solo en la mente) sugiere no renunciar al lenguaje y pensamiento análogo, si no queremos cerrar la posibilidad de inquirir sobre aspectos de la realidad y del pensamiento sospechados por la Humanidad del pasado, que constituyen un acervo riquísimo de ideas y principios fecundos y probablemente soportes insustituibles de ramas del saber. También el uso de la metáfora libre se encuentra en este caso. Hay toda una

serie de riquezas del Homo Sapiens que dependen imperiosamente de la fantasía. La imaginación es componente indispensable de todo tipo de modos de pensamiento, generadora de hipótesis, contribución exclusiva del Homo Sapiens a la "construcción" [del conocimiento] de la Realidad, extensora de sus límites actuales, transformadora de sus contenidos. Es adecuado recordar aquí que en la antigüedad clásica, en la mayoría de los casos, la palabra griega *Logos* y la palabra latina *Ratio* aun más, si cabe, incluían la memoria, los afectos, la fantasía, y hasta el *conatus*, la *boulesis* o el *eros*, además del intelecto.

Podríamos en este momento intentar una comparación entre los diversos tipos de pensamiento que nos aclararan un tanto el uso posible de cada uno de ellos. Tomemos, por ejemplo, el pensamiento unívoco. Como dicho, esta forma, o tipo, de pensamiento es característica de las ciencias, tomadas en un sentido amplio. El pensamiento unívoco tiene mayormente por objeto ocuparse de los seres concretos. Las cosas en que se interesa son aquellas de las que se puede decir, sin más, que realmente existen. En algunos casos, es verdad, su existencia se puede conocer por inferencia, por la conexión con otras cosas que se conocen. Los filósofos pueden decir de estas cosas que son entes, casi casi los únicos entes. Los seres concretos pueden ser sometidos a análisis a partir de los sentidos, aunque algunos solo a través de instrumentos. Es verdad que para el estudio de estos seres necesitamos la abstracción. Básicamente, la abstracción es un procedimiento en el cual se agrupan seres, o fenómenos, o propiedades, etc., en *clases* de seres o fenómenos o propiedades. Este paso es necesario para

poder hacer proposiciones universales, que afirmen o nieguen algo, no solo de los seres concretos, sino de la clase entera de esos seres. Estas clases son producto de la mente. No existen en la realidad en la misma forma que en ella existen los seres, fenómenos o propiedades. Pero este paso es bastante seguro, y está casi siempre sometido a poder revisarlo. Sin embargo, el estudio de los seres concretos, como dicho, necesita imprescindiblemente la especulación abstracta, la cual se ha ido cada vez complicando más. La ciencia no puede prescindir de una *filosofía* de lo científico, y los científicos, al profundizar, no pueden obviar encontrarse con conceptos como el *Absoluto* y la *Infinitud*, como lo prueba la historia de las matemáticas¹⁰. Naturalmente, si los científicos abandonan el campo de lo concreto, están, como todo el mundo, en la situación de cometer los mismos errores que los demás. Un fenómeno bastante expandido es el hecho de que mucha gente cree en lo que dicen los científicos, por su prestigio, sobre cosas que no tienen que ver con la ciencia. Hay un tema teórico del cual ignoro si puede tener algunas consecuencias prácticas. Se trata de que, como para todo lenguaje, las palabras técnicas, tanto como las otras, son signos. Todo signo se caracteriza por ser distinto de aquello que significa; es decir, la característica esencial de un signo es la *alteridad*. De modo que, de todas maneras, aun en el lenguaje unívoco hay una diferencia entre el vocablo y su significado. Habría que estudiar si este hecho tiene algún efecto limitante para la expresión científica.

La fortaleza del pensamiento unívoco es que la certidumbre que

genera el conocimiento que produce es incomparablemente mayor que en cualquier otro tipo de pensamiento. En cierta ocasión lo expresé pidiendo a mi audiencia que decidiera sobre la certidumbre que generan estas tres proposiciones: 1. La molécula de agua normal tiene dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno; 2. La pluralidad depende de la materia, que es el principio de individuación; 3. Los buenos, cuando mueren, van al cielo a reunirse con sus padres. La primera de estas proposiciones es unívoca. La segunda, en la terminología aristotélica, da a *materia* un significado técnico que es solo *análogo* al sentido que tiene la palabra cuando digo que mi bastón está hecho de materia inflexible. La tercera toma la palabra *cielo* en un sentido vagamente comparable a lo que veo sobre el horizonte, admirado por su belleza y posible serenidad. Se trata en este tercer caso de una proposición esencialmente metafórica. Esta certidumbre superior de la proposición unívoca se debe a que en este tipo de pensamiento se observa rigurosamente la regla de lo que tradicionalmente se llama los *primeros principios, o axiomas de la Razón*¹¹. Lo curioso es que estos principios, aplicados en la lógica, si bien deben ser observados sin reserva, no pueden ser probados. Los científicos los observan siempre indefectiblemente¹². Un grupo de las críticas que hace Richard Dawkins en su libro *The God Delusion*, por ejemplo, a las pruebas de la existencia de Dios están basadas en una estricta aplicación del lenguaje unívoco. No es tanto que las pruebas de la existencia de Dios rompan los primeros principios, pero es más bien que algunos términos en las mismas no están tomados en sentido unívoco, sino en sentido análogo. Tal condición es

inevitable, porque no hay posibilidad de hacer un examen unívoco del término *Dios*. Es imprescindible tomar los términos de ellas en sentido análogo. Por ejemplo, el término *causa* usado en uno de los argumentos tomistas sobre la existencia de Dios está tomado, en referencia al último caso en el sentido de *causa primera*, mientras que en los demás casos en que se usa en el mismo argumento está tomado en el sentido de *causa segunda*. El reclamo de legitimidad del uso de pensamiento análogo está cifrado en una serie de formulaciones hace tiempo estipuladas por los filósofos. Estas formulaciones son en realidad restricciones en su uso. Entre ellas está que las ideas detrás de los términos análogos tienen, por su naturaleza, el "*derecho*", en un discurso admitido como lógico-racional (en vista de la admisión de la no-univocidad) de usar un idéntico término para los dos "analogados" (en este caso *causa*, distinguiendo entre *primera* y *segunda*). Otra de las restricciones estipuladas de entrada en el pensamiento análogo es que, de todas maneras, los dos "analogados" o términos comparados exhiben diferencias más acusadas entre ellos de lo que son sus similitudes. Esta restricción, que se aplica a la distinción por ejemplo, de *ser necesario* frente a *ser contingente*, nos aclara no solamente la única manera en que sería posible postular el "analogatus princeps", con exclusión de toda otra, sino que da mayor fuerza al concepto de contingencia aplicable a todo lo que existe comprobable por la ciencia. Estas restricciones previstas en la teoría de la analogía dan mayor aceptabilidad a una hipótesis de *no-regressus ad infinitum* que a su contraria, que se topa actualmente con la teoría del Big Bang. Las especulaciones acerca de una

secuencia de universos en regreso, si bien perfectamente lógicas, impiden por ejemplo determinar si los mismos tendrían las mismas constantes universales que el nuestro, es decir, abocan a un grado de indefinición aún mayor que la atribuida a las pruebas de la existencia de Dios. ¿Estaríamos hablando de *la* Realidad? ¿Es el pensamiento acerca de la infinitud un pensamiento científico, o es un concepto, y como todo concepto un constructo de nuestra mente, imprescindible para la construcción última de la ciencia. Así pues, también la ciencia en su conjunto es incapaz de encontrar su propia prueba sin salir del pensamiento unívoco.

Ahora bien, al tratar del sentido análogo, si bien no se alcanza la misma certidumbre que con el pensamiento unívoco, tenemos la posibilidad de explorar posibles campos de la Realidad inaccesibles para el pensamiento unívoco. En este momento no estoy seguro de que todos los casos en que exploramos campos inaccesibles al pensamiento unívoco estemos usando el pensamiento análogo. Es posible más bien que esta otra forma de pensamiento sea solo *una* de las usadas cuando exploramos otros campos de la realidad diferentes del campo concreto que se explora con el pensamiento unívoco. Como ya insinuado varias veces, hay una serie de conceptos que no se pueden llamar científicos en el mismo sentido que otros que definitivamente lo son, como *masa*, *energía*, *velocidad*, pero también *densidad*, *entanglement*, *quantum*, *flavour*, etc. y que a pesar de no ser científicos en el mismo sentido que otros, *no pueden* dejar de ser usados en la ciencia, como los ya mencionados *absoluto* e *infinitud* y conceptos de nivel

antropológico como *ética, propósito, finalidad*, imprescindibles, entre otros campos, en el de la educación, que no es un ejercicio meramente especulativo. Es más, estaría indiscutiblemente más allá de las posibilidades de la ciencia ponerse a especular sobre conceptos como *ser, ente, uno, algo, verdad, belleza, cosa, bien*, etc. ¿Debemos por esa imposibilidad descartar estos conceptos como dudosos? Simplemente, la certidumbre no lo es todo. Además, muchos de estos conceptos son presupuestos de la ciencia no explicados por ella. Estos conceptos son explorados por otras formas de pensamiento que no nos producen la misma certidumbre que produce el pensamiento unívoco, pero que no podemos dejar de evocar para tener una vida plenamente humana. Aquí estamos entrando en el campo de la filosofía. Lo que la filosofía aporta más acá, y más allá de la ciencia, es una mayor *amplitud* de las áreas del conocimiento humano. El pensamiento análogo no nos dará tanta certeza, pero nos dará una amplitud mucho más grande del campo de la realidad. Sin duda el pensamiento análogo es una de las riquezas del pensamiento filosófico, aunque no ciertamente la única. La filosofía no desiste, claro está, del uso del pensamiento unívoco, pero usa muchos otros recursos para referirse a la realidad, y a esa extensión de la realidad que es el producto de la Razón. Existe, ciertamente, lo que podríamos llamar una *miseria de la filosofía*. Esta miseria es que, como conjunto, ha demostrado hasta ahora ser incapaz de converger hacia un consenso. El conocimiento que no converge hacia un consenso está destinado tarde o temprano a ser relegado al anecdotario de la insensatez humana. La ciencia, por cierto, ha ayudado extraordinariamente al

pensamiento filosófico a eliminar muchos puntos de vista que esta ha probado imposibles. Pero fuera de libros como dos, entre muchos, de los de George Lakoff y Mark Johnson¹³, que sugieren que ya está bien que cesemos de hablar de autores filosóficos famosos que transgreden principios básicos de la ciencia actual. Las librerías están llenas de libros de todo tipo que contribuyen a retrasar lo que en mi artículo anterior en esta revista he llamado *El Kairós del Conocimiento*.

El pensamiento análogo (¡Y sus posibles análogos de otras variedades no unívocas!), además de abrir el conocimiento humano hacia horizontes indescriptiblemente más amplios que el estricto pensamiento unívoco, legítima entre otras cosas el uso de los conceptos llamados trascendentales, a mi ver tanto los que así llama la tradición clásica como los que con este nombre describe Emmanuel Kant. El uso del pensamiento que aquí estoy llamando análogo a falta de un mejor nombre, debe avanzar hacia una mayor sistematización de sus fundamentos, cosa que está más lograda en la tradición analógica aristotélica que en otros campos. Me parece un ejercicio del todo necesario someter los textos de autores (creo que en especial de los últimos tres siglos) no tanto a una elemental expurgación de errores que pueda generar la confrontación con la producción científica, como a la catalogación de *distinguos*¹⁴ analógicos de términos que, sin notificación previa son usados por famosos y establecidos autores, para descalificación de previos pensadores y aparente ruptura de los primeros principios, cuyas formulaciones abiertamente desafían.

Otro señalamiento acerca de las posibilidades de desarrollo de esta forma de pensamiento que estoy llamando analógica es que, mucho más que la ciencia, tiene en cuenta no circunscribir limitadamente la Razón humana a lo simplemente cognitivo y la *techné*. Sin entrar todavía en el campo de lo simplemente metafórico, aún estando de lleno por tanto en el campo de lo "analógico", es necesario señalar lo relativamente inexplorado que ha quedado el elemento *conativo* de la razón cognoscente. Este componente de lo humano, que tiene precedentes más elementales en la esfera subhumana de la realidad (los animales subhumanos tienen conductas), tiene una importancia trascendental. Hay quien explora los fundamentos científico-neurológicos de la conducta ética, por ejemplo, pero sería pretencioso, al menos por el momento, suponer que puede reducirse lo ético a lo que la ciencia pueda decir sobre ello.

Razones de tiempo y espacio me impiden extenderme en la forma que sería conveniente sobre los aspectos que yo llamo - quizás dándole una amplitud demasiado grande - del *pensamiento mítico* como una tercera forma de pensamiento. Un día será necesario que reúna mis concepciones sobre el mismo, en el mejor de los casos dispersas en publicaciones variadas, y que apenas constituyen un cuerpo virtual de conocimientos articulados. En particular me es necesario expandir lo que he dicho hasta ahora sobre la vertebración del pensamiento mítico sobre el concepto de ambigüedad en su lado positivo. El pensamiento mítico se presta más que las otras formas de pensamiento para explorar ciertas profundidades antropológicas poco explicitadas en lenguaje científico o filosófico. A

diferencia del pensamiento científico y del que aquí yo he llamado mayormente *analógico*, el pensamiento mítico ha sido incapaz de crear un cuerpo coherente de conocimientos. Para ello le falta una sustentación suficiente - como sugerí en otro artículo de esta revista - en la convicción de una visión unitaria de la Realidad.

Las personas que se alimentan básicamente del pensamiento mítico, me parece que se pueden dividir en dos grupos: aquellas que lo toman como central en sus vidas, que quedan demasiado adheridos a las precariedades de épocas prehistóricas o protohistóricas en que apenas se organizaba el discurso y la conducta¹⁵ (esta última todavía a nivel macro incomprensiblemente descabellada con sus fetichismos e ideologías) de los grupos humanos, y aquellos que lo estudian como un hontanar inagotable de dimensiones en que vive y predeciblemente seguirá viviendo por siempre el ser humano - testigos los místicos, los artistas, los santos, quizás los freudianos y lacanianos, y los "otherminded" de todas las calañas, incluyendo los locos, de Nietzsche para abajo - y del que nunca se podrá "liberar" el *homo sapiens*, para traducir a nuevas formulaciones de los otros dos tipos de pensamiento aquí mencionados sus recónditas intuiciones.

Un monumento "*introuvable*" (en el sentido paradójico en que aquel cortesano francés explicaba al Rey Luis XIV las increíbles oportunidades de carácter único que según él ofrecían los primeros signos de la rebeldía popular para nuevos tipos de gobernabilidad) es el de la teología. La teología no es pensamiento mítico. Es precisamente la más lograda de las traducciones del

pensamiento mítico a las reglas del pensamiento "análogo". (Humildemente me enorgullezco de haber logrado un doctorado en teología). La teología está basada en una fuente alterna de conocimiento, diferente de la experiencia. Esta fuente se llama la Revelación. Todo el mundo sabe que la Revelación, en teología, es un pensamiento análogo. Sería primitivo pensar, como plantean los fundamentalistas de toda laya, que la Divinidad ha dejado por escrito personalmente los textos revelados. Los mismos teólogos -saliéndose de la revelación hacia la filología y convirtiéndose en analistas perspicaces de primera línea- de la hermenéutica han explorado con lujo de detalles el carácter *análogo* de la Revelación, en que *palabra de Dios* muestra su sentido recto y su sentido análogo. (A un nivel pre-teológico, de donde el hecho de lo revelado precisamente proviene, se trata de la ambigüedad constitutiva del pensamiento mítico). Pero a un nivel realista lo que se expresa casi siempre en lo religioso es un discurso en que la Revelación se da como pensamiento unívoco. Repito: todo el mundo sabe que *no lo es*. Pero resulta que es imposible, y por lo tanto absurdo, querer hacer una traducción orgánica que efectivamente reemplace la expresión de un pensamiento como el mítico, esencialmente fragmentario, histórico y plural; máxime cuando se alimenta no solo de conocimiento, sino de una ejecución cúltrica voluntariamente anclada en lo litúrgico-sacramental-encarnado(embodied)-estético. Tenemos que vivir en la mezcla. No se justifican los purismos. Es absurdo aspirar a conocer toda la realidad sólo bajo el manto de la univocidad. Hay que saber

vivir en la pluralidad de los registros variados de las formas de pensamiento.

Por eso es inadmisibile la base de la Segunda Meditación Cartesiana: la duda metódica; la admisión exclusiva de lo absolutamente evidente. En su lugar es necesaria una *epojé*, una suspensión temporal del juicio que permita una discriminación acuciosa, una detección con *insight* (reminiscencia de Lonergan) de las diferentes formas de lenguaje en que está expresado el discurso humano, única manera de aliviar el conflicto de los saberes.

NOTAS

¹ Wundt objeta no solamente la "hipostatización" de la Razón ("La razón no es ninguna sustancia metafísica"), sino incluso critica una cierta caracterización como *fuerza* ("fuerzas por cuyo intermedio se producen los fenómenos intelectuales"). *Principles of Physiological Psychology, vol.1, pp.18-29*. Admite *fuerza* como clasificación, pero no como explicación del fenómeno de entender.

² Rudolf Eisler-Wörterbuch der philosophischen Begriffe (1904), <http://www.textlog.de/eisler.html>

³ Aunque Kant afirma que el *Verstand* realiza juicios, en un tercer libro de crítica, alude especialmente a una facultad del Juicio que añade algo a lo que hace el *Verstand*. Mientras este último es el que realiza la función de generalización que corresponde a la abstracción y compone juicios generales, la facultad del Juicio (*Urteil*) se ocupa también de los juicios sobre lo particular. En una comunicación personal el Dr. Carlos Rojas afirma: "En *La crítica de la facultad de juzgar* Kant otorga a esta facultad la subsunción de lo particular en lo universal, cosa que Kant llama *juicio reflexionante*, y para lo cual muchas veces no hay regla, como sí la hay en el caso del entendimiento o *Verstand*. Esta *facultad de juzgar* forma juicios empíricos, conceptos y leyes empíricas. Brega más con la diversidad y contingencia de la naturaleza".

⁴ Cf. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/cuatro/4.html (Angel J. Cappelletti)

⁵ La posibilidad misma de la existencia de *juicios sintéticos a priori*, necesario en Kant para combatir a Hume, es cuestionable. Según Kant,

los juicios pueden dividirse primeramente en juicios analíticos y juicios sintéticos. Los juicios analíticos - juicios en los que analizando el sujeto del juicio se encuentran todos los elementos que van a entrar en el predicado - son operaciones que la mente puede hacer sin los datos de la experiencia sensible. Un ejemplo de juicio analítico sería el siguiente: "El todo es mayor que las partes". No tengo ninguna necesidad de analizar ningún *todo* concreto, percibido empíricamente, (sujeto de la oración) para poder aceptar la afirmación y darla por probada, ya que en la idea de ese *todo* está incluida su composición en partes, cosa que es lo que se afirma en el predicado (dejamos de lado aquí otras concepciones del todo). Estos juicios analíticos pueden hacerse *con anterioridad* a cualquier examen de un todo concreto. *Con anterioridad* se dice en latín *a priori*. Por eso decimos que los juicios analíticos pueden ser hechos todos *a priori*, es decir, *con anterioridad* a tener que revisar la experiencia de las cosas, solo por la intuición de la razón. Juicios sintéticos, en cambio, son aquellos juicios en los que el predicado contiene elementos que el sujeto del juicio no necesariamente contiene, como el siguiente juicio: "Todos los puertorriqueños convierten el sonido de la *erre* en *ele* a final de palabra". Este juicio podría ser probado verdadero solo *con posterioridad* a que yo haya examinado la pronunciación de todos y cada uno de los puertorriqueños. Estos juicios los llama Kant *sintéticos* porque la palabra *synthesis* significa en griego *poner con*. La frase sobreentendiendo *poner* en el predicado otras cosas *con* lo que es evidentemente necesario en el sujeto, pero que no necesariamente se deducen de la naturaleza del sujeto. Por eso los juicios sintéticos son, en general, juicios *a posteriori*, o sea juicios que son declarados verdaderos solo con posterioridad a haber examinado cada caso de los incluidos en ese sujeto. Los juicios *a posteriori* exigen el insumo de la experiencia, que es lo que alegaba Hume. Los juicios *a priori*, como no agregan ninguna nueva información en el predicado, son prácticamente tautologías, como decir "una cebolla es una cebolla". Esos serían los únicos juicios que puede producir la mente sin el concurso de la experiencia sensorial. Por eso Kant, para probar el poder de la Razón sin la experiencia, necesita decir que hay también juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios que agregan algo en el predicado a lo anunciado en el sujeto sin el concurso de la experiencia. Pero el ejemplo de juicio sintético *a priori* que da Kant es engañoso: "La recta es la

distancia más corta entre dos puntos", implicando que en el concepto de *recta* no está incluido el concepto de *distancia* que aparece en el predicado. Esa implicación es una falacia, puesto que la palabra *recta* (que además es más específicamente un *segmento* de recta) no es otra cosa que la abreviatura de *línea recta*, y toda línea (a diferencia del punto) comporta una distancia. No hay que ignorar la diferencia entre objetos reales, que causan la experiencia, y *clases* de objetos, que son los conceptos, contruidos por abstracción en la mente. Son los conceptos, no los efectos de los objetos corpóreos sobre el organismo (sensaciones y percepciones) los que organizan la ciencia. Hay quizás, sin embargo, una manera de entender los juicios sintéticos *a priori* como una categoría válida de juicios contruidos con un "nuevo tipo" de pensamiento. El uso que Kant hace de los términos *a priori* y *a posteriori* es reminiscente del uso que muchos medievales profundos hicieron de estos términos en la explicación de una importante forma de pensamiento análogo. En ese tipo de juicio "según lo anterior y lo posterior" la atribución de una propiedad, en el predicado, al sujeto de la oración no está hecha con base en una evidencia directa, sino sobre la base de una confianza en la justeza de un concepto general (un *genus*) que por inferencia se juzga válida para objetos reales. El salto inferencial es atribuir una propiedad a un objeto real porque un concepto pertinente incluye tal propiedad (y los conceptos o ideas no son realidades, o solo lo son en el sentido de que son productos de la mente).

⁶ Debo hacer notar que en varios de mis escritos insisto en que el mito, que envuelve una mirada global, referida siempre a la existencia humana, es apto para percibir un sentido en las cosas que afectan la propia existencia. Con ello no quiero decir que el pensamiento lógico esté incapacitado para realizar esta tarea. Pero en muchas ocasiones lo que pasa por pensamiento lógico es solamente "razón instrumental". De esta última dice Max Horkheimer que esta no se adapta a las ideas eternas que sirvieran como metas de la vida, sino solo busca medios para objetivos inmediatos, por lo que la razón ha llegado a ser un mero instrumento pragmático para alcanzar objetivos a menudo espurios. La razón se ha distanciado de los fines. Pero tampoco hay que sacar la conclusión de que para Kant, Verstand era una especie de razón instrumental.

⁷ Reconozco que en este lugar sería conveniente ponerse de acuerdo sobre el concepto de espíritu

humano. Es nuestra convicción que la misma debe respetar la visión de la unidad de la Realidad. Este desarrollo podría desequilibrar un tanto el presente ensayo. Por esta razón me limito a recordar los siguientes principios que podrían basar una concepción menos inadecuada del espíritu humano: 1. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate* como principio científico. 2. Una lectura consistente del principio tomista: *Corpus et anima non sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens*. 3. Naturaleza analógica del concepto de ser como aplicado al Ser Absoluto, el ser humano, los diversos tipos de seres vivos y los seres meramente físico-químicos, sin obviar el carácter evolutivo de los "seres del devenir" (Filón).. 4. Atribución de la condición de *ente* solo a aquello que, en el sentido zubiriano, existe *de suyo*. 5. La capacidad de concebirse y concebir la realidad como compuesta de totalidades relacionadas. 6. La concepción del fenómeno de la *vida* como una función de auto-regulación adquirida evolutivamente por seres orgánicos. 7. probablemente, la concepción de la consciencia como resultado de la actividad global de las conexiones dendríticas que innervan el organismo ("*conectoma*" - Christian Seung, Houghton Mifflin 2012). 8. Imposibilidad absoluta de acciones vitales y consciencia (en sentido unívoco) sin organismo vivo. 9. Principio (análogo) de la irreversibilidad total de las síntesis a nivel total, aplicado a la suprema síntesis ética de los individuos. 10). Marcada diferencia (analógica) entre los conceptos cuatripartitos de *causas primeras* y *causas segundas* (incluyendo la transformación evolutiva de las segundas). 11. Admisión "asintóticamente" columbrada de una *Theory of everything*, prolongada (análogamente) a lo trascendental.

⁸ Ver las acepciones # 6 y 8 que el DRAE atribuye a este vocablo: "institución, organismo"; *Psicol.*: "cada una de las partes del aparato psíquico capaces de actuar.

⁹ No está completamente ajeno a mi intención tampoco llamarlo así para recordar, contrariamente a la impresión superficial de moda que supone que los mitos son expresiones negligibles del pensamiento, que esa manera de pensar tiene un arraigo innegable y fundamental en las sublimes expresiones humanas que son la religión y el arte.

¹⁰ Este es el tema del reciente libro editado por Michael Heller y W. Hugh Woodin, *Infinity, New Research Frontiers*, Cambridge Univ. Press, 2011.

¹¹ Tradicionalmente, se trata de: 1. El principio de no-contradicción: "*una cosa no puede ser y no ser a la misma vez y en el mismo sentido*" 2. Principio de identidad: "*Toda cosa es igual a sí misma*". 3. (restringido en algunas circunstancias) "*Entre ser y no ser no hay un término medio*" 4. Principio de la doble negación: "*Una cosa es lo que es si – y solo si – no es lo que no es*".

¹² Recientemente se ha dicho que hay algunos problemas en la formulación de la concordancia entre las leyes de la física tradicional y las de la física subatómica. Algunos atribuyen estos problemas a la manera de entender los primeros principios. Es uno de los problemas que preocupan a los físicos actuales.

¹³ Me refiero en especial a *Metaphors we live by*; Chicago and London, (Univ. of Chicago Press) 1980; y sobre todo a *Philosophy in the Flesh; The Embodied Mind and its challenge to Western Thought*. N. Y. (Basic Books - Perseus Group) 1999.

¹⁴ *distinguos*: nominalización castellana del verbo latino *distinguo, distinguir*.

¹⁵ No me estoy refiriendo necesariamente a lo bíblico, porque en muchos textos que usan en la Biblia el pensamiento mítico se puede reconocer una sutileza y finura extraordinarias en cuanto a la estructura del discurso y la intención del escrito. Esto también existe en otras tradiciones, como apunta en su libro reciente *Orfeo Mulato* Mercedes López Baralt. Una cosa son los creadores, y otra los seguidores de los diversos cultos.