

PALABRAS CON PALABRAS

Poderes y límites del lenguaje

Paolo Virno

Traducción al español: Eduardo Sadier

Introducción

El ejemplo de Feuerbach

Son centrales las condiciones efectivas en las que se hallan los hombres concretos y caducos en la sociedad de la “comunicación generalizada”: el materialismo debe empeñarse a fondo en el terreno lógico-lingüístico. La discusión entre denotación y significado, autorreferencia y metalenguaje, nombre propio y afasia – en general la discusión acerca de la potencia y la debilidad de nuestros discursos- pone a punto aquellos conceptos que mejor se ajustan a las relaciones sociales y a los modos de ser actuales. También cuando el análisis lógico de los enunciados se involucra con tecnicismos apasionados, también entonces se puede vislumbrar a contraluz una idea del mundo y hasta un modelo de “buena vida”.

Este libro se limita a avanzar un paso en esta dirección. Un paso preliminar, pero inevitable, para indicar el cual nos permitimos por un momento la siguiente analogía: del mismo modo en que Feuerbach identificó en la teología a la proyección transfigurada de la realidad mundana, debemos revisar el perfil de la existencia sensible y finita en las construcciones más rarefactas de la filosofía del lenguaje.

Tan aproximada como grandilocuente, esta analogía no es, sin embargo, arbitraria. Hegel habló difusamente de una “naturaleza *divina*” del lenguaje. Y el lenguaje ha permanecido “divino” tanto en el ascetismo tecnocrático de la teoría neopositivista como en la bondad convival de la hermenéutica. A través de los siglos, la crítica de la metafísica tradicional se ha jactado de leer “Lenguaje” donde se hubiera escrito “Dios”, creyendo corroborar de este modo un juicioso humanismo. De otro modo, como le ocurre a toda secularización que se respete, no se habría ido mucho más allá de una mudanza de los mismos muebles de una habitación a otra. Una vez que se le han atribuido al lenguaje los atributos divinos, simplemente se ha ubicado de otro modo a la trascendencia que se quería refutar. Con el resultado paradójico que, no raramente, para comprender plenamente una tesis reciente sobre el funcionamiento de nombres y aserciones, resulta conveniente interpelar directamente al prototipo teológico.

El punto de honor del pensamiento crítico reside en exhibir el carácter radicalmente finito de la palabra humana. Esto significa, entre otras cosas, valorizar los aspectos no lingüísticos de nuestra pertenencia al mundo, restituyendo autonomía y relevancia a aquello que permanece opaco a toda enunciación. Digámoslo claramente: no se trata, por cierto, de acceder al culto grotesco del silencio y lo inefable, oficiando de quien busca en las ramificaciones de la trama discursiva un refugio de la vulgaridad de los tiempos, una bocanada de “autenticidad”. Al contrario, sólo cuando la mediación lingüística está completamente desarrollada, infiltrante y sin pliegues, podemos advertir el límite. Sólo entonces es posible plantear una *sensualidad de segundo grado*, privada totalmente de ingenuidad, no premisa sino punto de arribo, resultado potente antes que lamentable petición de principio.

La “naturaleza divina” de la palabra es sarcásticamente avalada por las relaciones sociales vigentes. Desde que el proceso de producción moderno incorpora al “hacer comunicativo” como un fermento irrenunciable, el lenguaje parece realmente un *Ens perfectissimum*. La expropiación a la que está sujeto va a la par de su aparente omnipotencia. La hermenéutica y la filosofía analítica reflejan esta apariencia y la refuerzan. Presentando como un ideal de la razón a aquello que ya está realizado en forma de dominio, los partidarios de una “comunidad ilimitada de la comunicación” se hallan a sus anchas en el orden social existente. Y viceversa, la “curva lingüística” del materialismo produce una disonancia porque consiste, ante todo, en la reivindicación de los *límites del lenguaje*.

El catálogo es éste

El libro se ocupa de temas dispares. Para citar algunos: la importancia crucial atribuida por la metafísica a los nombres propios, es decir, a los términos que deben designar a un objeto individual, salvaguardando su singularidad; la prueba ontológica de la existencia de Dios en cuanto modelo insigne de la presunta unión entre palabra y cosa; la paradoja del mentiroso en tanto encrucijada hacia la cual convergen los problemas implícitos en toda denotación y aquellos típicos de la autorreferencia; el esplendor y la miseria de la subjetividad identificada con la autorreflexión pura; la analogía, y más aún, el estrecho parentesco, entre una forma específica de afasia y la modalidad de lo posible; el estatuto lógico de ese simultáneo poder-ser y poder-no-ser que llamamos contingencia.

Sin embargo, el libro no es una reseña de cuestiones canónicas ni un vagabundeo de rabadomante. Lo anima una intención sistemática: la elección y la sucesión de los diversos temas están justificadas únicamente por la exposición de un cierto número de tesis teóricas encadenadas tras ellos. Tesis destinadas a su vez a radicalizar la comprensión y la crítica de las concepciones *denotativas* del lenguaje, y a trazar las líneas portadoras de una posible alternativa. Los primeros tres capítulos deberán preparar la escena y orientar la mirada, efectuando una especie de diagnóstico; a los dos últimos les corresponde una tarea constructiva, es decir el honor de proponer una constelación conceptual no descontada.

Por una crítica de la razón denotativa

La concepción denotativa del lenguaje tiene un lado *trivial* y otro *sublime*. El primero coincide con la idea de que hay una correspondencia transparente y exhaustiva entre nombre y objeto, afirmaciones y hechos, lenguaje y mundo. El segundo lo constituyen los gloriosos misterios de la autorreferencia, o sea de la imagen de un lenguaje infinitamente *presupuesto* a sí mismo, inalcanzable y trascendente, dotado de una índole sobrehumana.

Los innumerables “refutadores” de la concepción denotativa suelen limitarse en general a enarbolar el lado sublime contra el trivial, sin percatarse de la férrea complicidad que los une. Por el contrario, se deben aprehender flagrantemente las conexiones entre ambos aspectos, reconociendo en cada uno el fundamento del otro. Las peripecias y los círculos viciosos a los que parece condenado el lenguaje cuando

debe dar cuenta de sí mismo, tienen su origen en la relación que, según la tradición metafísica, mantiene con el mundo: estar para tomarlo y ser un reflejo cuidadoso. El retorno al infinito de los metalenguajes es la némesis, o el castigo correspondiente de la arrogancia denotativa. Inversamente, la pretensión del nombre propio de adherirse como una epidermis a su singular referente tiene por modelo a la relación de la palabra con sí misma. El concepto de una "correspondencia biunívoca" entre lenguaje y mundo se origina en la experiencia de la autorreferencia. Contraponer el aura espiritual que circunda al "discurso sobre el discurso" al eficientismo de la reflexión referencial es una bravuconada destinada a impedir la comprensión de uno y otro.

En segundo lugar colocamos la cuestión de cual es el significado (incluso existencial) de las paradojas que derivan de la autorreferencia. En el libro se argumenta, a continuación, desde diferentes perspectivas, la siguiente tesis: en la imagen metafísica de un lenguaje presupuesto al lenguaje se filtra indirectamente, con rasgos ajenos, el carácter preliminar e insuperable de nuestra pertenencia a un *contexto sensible*, a un mundo no-lingüístico. Justo cuando parece estar únicamente consigo mismo, libre de relación con entes y hechos, el lenguaje bosqueja al mundo en cuanto ámbito pragmático-vital al que le sobra toda enunciación y nunca "corresponde". En el cuadro de la concepción denotativa la *heterogeneidad* de lo sensible al discurso puede manifestarse solamente como *anterioridad* perenne de la palabra respecto de la palabra; la prevalencia del contexto material, sólo como interminable fuga hacia atrás de los metalenguajes.

A partir de esta tesis, hacia la cual retrocede infructuosamente el lenguaje que habla de sí mismo (y también, de un modo idéntico, el Sujeto que *se piensa*), hallamos a la vida sensible. De esta última, por lo tanto, la metafísica ofrece una representación perspicaz solamente cuando no se ocupa más, dedicándose más bien a la autorreflexión pura, o "diálogo del alma con sí misma". (Un único ejemplo: en Kant, antes que en las lecciones de antropología, conviene buscar la *silhouette* [*silueta*] de la vida sensible en los etéreos "paralogismos de la razón pura", allí donde el Yo autorreflexivo procura en vano determinar su propio modo de ser, o, por así decirlo, de mirar su propia nuca). Por cierto, una vez que se ha expresado como espiral autorreferencial, la pertenencia al mundo no-lingüístico no sólo es disimulada, sino que hasta es traspasada en sentido opuesto, resolviéndose en la aparente omnipotencia del lenguaje. También fracasa una crítica que desconozca la efectiva paradoja de la existencia material a fin de evitar la transfiguración metafísica. No hay nada lineal en el pensamiento de la condición sensible. Al contrario: sólo allí se espesan los círculos perpetuos y las antinomias enigmáticas. Es preciso revocar, por lo tanto, la analogía inicial con la empresa de Feuerbach: la acostumbrada actividad gimnástica-teatral del materialismo prestidigitador - "dar vuelta", "poner de nuevo sobre los pies", "desenmascarar" - está decididamente fuera de lugar.

Sobre este fondo se recorta el principal empeño. Lo que realmente importa es sacar a la luz, en un gesto constructivo, una relación del lenguaje con el mundo sensible radicalmente alternativa a la postulada por la concepción denotativa, y también, al mismo tiempo, una relación del lenguaje con sí mismo, exenta del regreso al infinito. Ambos objetivos se hallan estrechamente correlacionados. Sólo mostrando que nuestras enunciaciones, lejos de "corresponder" a algo, se inscriben en un contexto material muy superior, a su vez nunca enunciable, será posible plantear una

autorreferencia no enfática, sumisa, pero capaz de ser cumplida. Las *paradojas de lo presupuesto* (lenguaje que se precede a sí mismo) serán reformuladas como *paradojas del contexto* (inserción del lenguaje *en el mundo*). A delinear estas últimas se dispone, o por lo menos debería, la reflexión sobre la *modalidad de lo posible*, en la cual convergen las diversas partes del libro.

Entrar anticipadamente en sus méritos requiere decir, al mismo tiempo, muchos y muy pocos. Nunca totalmente inteligibles, un elenco preliminar de propósitos y tesis apenas puede indicar el tono de voz y la tensión emotiva de lo que vendrá.

El autor silencioso

En el texto se habla de numerosos filósofos, a propósito de éste o aquel problema teórico: Hegel y Russell, Platón y Anselmo, Kant y Quine, Cusano y Leibniz. Pero en ningún caso prevalece un interés historiográfico o puramente hermenéutico. La postura de un autor sobre determinado tema es mencionada como una parábola, o como un *exemplum*. Es lo que sucede en las conversaciones cotidianas, cuando se cita un romance célebre para evocar de modo sucinto, pero con incomparable precisión, una situación emotiva peculiar: "Es un amor a lo *Jules e Jim*", o bien, "'Su ambición es digna de *Il rosso e il nero*". Entre las tantas formas posibles de evocar obras significativas, esta no es, en absoluto, la más fatua. Como sea, los filósofos que son considerados aquí no requieren de un conocimiento especial por parte del lector: de tanto en tanto verá expuestos sus pensamientos, a los que se les habrá asignado el valor de *exemplum*; sólo eso, totalmente. Si fuese adecuado para interpretar a los diversos autores, el libro podría resultar un absoluto fracaso. Y viceversa, si también aquellas interpretaciones debieran resonar estridentemente, el libro también debería ser juzgado.

En cambio, un filósofo es silenciado en las páginas que siguen. Y es callado porque es el único con el cual la confrontación es ininterrumpida y sustancial. Siempre presente en el horizonte, aún cuando no aparece, él es raramente nombrado y nunca discutido abiertamente. El filósofo es Wittgenstein, es decir, el autor del *Tractatus logico-philosophicus*. Hoy, en el mejor de los casos, esta obra es defendida aplicándole la desgraciada distinción crociana (referido a Benedetto Croce, N. Del T.) entre "poesía" (cualquier aforismo especulativo sugestivo y muy citado) y "no poesía" (la árida estructura lógica). Por el contrario, aquí se presenta al *Tractatus*, en su conjunto, como el libro de la *pregunta* justa.

Palabras con palabras

Tratar palabras con palabras es muy complicado, como

entrelazar los dedos y frotarlos; cuando se reconoce ésta limitación queda de parte de quien efectúa la acción saber qué dedos pican y cuales pueden aliviarlos.

Agustín, *De magistro* 5.14

La “naturaleza divina” del lenguaje

La dialéctica hegeliana es la interpretación del lenguaje que privilegia a los deícticos en perjuicio de los nombres, reconociéndole al *indicar* una supremacía espiritual y lógica respecto del *significar*. Menos sugestivo que una llamada a la revolución francesa o que una seña a las parábolas de la metafísica occidental, este parece todavía el modo más pertinente de exponer el núcleo de la cuestión. Como la encarnación de Dios es el *hecho* histórico de la fe cristiana, así la potencia de la ostentación lingüística es el *hecho* empírico de la dialéctica. No se trata, por otra parte, de una simple analogía, puesto que ambos “hechos” poseen idéntica estructura y mantienen una relación de reciprocidad: si en Cristo la divinidad se *muestra* como *este* hombre sensible, a su vez, el pronombre “este” *revela* la “naturaleza divina” del lenguaje, el infinito que se halla enquistado en nuestra facultad de hablar.

Hegel moviliza los requisitos gramaticales de los deícticos en función de una tarea teórica. En virtud de sus caracteres peculiares, la indicación verbal constituye el lugar estratégico en el que parece posible el rechazo del principio de no contradicción. Aunque requiere una discusión minuciosa, el punto no carece de una evidencia intuitiva. Pronunciando el sustantivo “perro” me refiero a la propiedad que define a una especie animal: propiedad que no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo a propósito del mismo sujeto. Y viceversa, diciendo “esto”, resulta apropiado por igual a un perro o un niño, un trecho de mar o la hoja en la que ahora escribo. Exento de vínculos semánticos, el deíctico es al mismo tiempo esto y no-esto, es para todo ente y para ninguno: ejemplo inaparente de universalidad dialéctica, precisamente.

¿Pero cuándo utilizo “esto” en lugar de “perro”? Cuando, indiferente a la especie canina, deseo señalar a un perro *particular* en toda su inconfundible unicidad. La simple ostensión tiene el valor de *nombre propio*. De otro modo, el resultado contradice al propósito: silabeado con espíritu de humildad y por amor a lo concreto, el deíctico revela súbitamente una indócil universalidad. Como vale para *cada* cosa, el “esto” muestra que la singularidad sensible, a la que parecía tender, no posee, efectivamente, ninguna realidad. El ser exterior es puesto en cuestión por la palabra aparentemente más remisiva, aquella que se limita a indicarlo.

Destinada a un jaque irremediable, la instancia típica del nombre propio mantiene, sin embargo, en Hegel, una importancia crucial. La dialéctica tiene su raíz *negativa* en la tentativa de designar al “esencialmente particular”. Del peculiar fracaso de esa tentativa deriva, como un contragolpe, tanto el escepticismo en las confrontaciones con lo sensible como la rendición de cuentas con el significado no contradictorio de los nombres comunes; tanto la corrosión de la firme realidad de las cosas por parte del lenguaje, como la oposición infralingüística entre indicar y significar.

Es conocido que Hegel ilustra la virtud filosófica del “este” en el capítulo inicial de la *Fenomenología del espíritu*, dedicado a la figura más rudimentaria de la subjetividad, la “conciencia sensible”. Ella no nomina, muestra. Por ello habla una lengua muy pobre, articulada *tan solo* por deícticos: más allá de “esto”, el pronombre personal “yo” y los adverbios “ahora” y “aquí”. Sería una tergiversación, sin embargo, creer

que el deíctico sea la contraseña lingüística específica de una vida espiritual nunca oscura.

Pese a aparecer primero, el léxico ostensivo no tiene nada de primitivo o subordinado. Por el contrario, según Hegel, el indicar exhibe lo que el lenguaje posee de más elevado, su índole "divina". La "certeza sensible" que todavía no nomina, se halla profiriendo, ya sea por razones perversas y sin percatarse, términos espiritualmente más ricos que los "vacíos nombres". Todavía, para ensayar plenamente la potencia especulativa del "esto", es preciso dejar atrás la "certeza sensible" adentrándose en el reino de los Nombres y de las Leyes científicas. Sólo en el capítulo sobre *Fuerza e Intelecto* (último de la sección titulada *Conciencia*), cuando ya todas las partes del discurso están completamente desarrolladas e interactuantes, el deíctico da prueba incontrastable de la propia actitud dialéctica. En campo adverso, donde parece predominar la afirmación no contradictoria, él ejerce el máximo roce.

La demostración verbal asume un papel decisivo en toda la *Fenomenología*, y también tras la escena inaugural en la que Hegel la discute explícitamente. No es de ninguna manera una escalera para ascender. Tornando la mirada hacia las peripecias ulteriores de la conciencia, queda claro que el indicar no es solamente la manifestación adecuada de la experiencia *en el* lenguaje, sino, realmente, el lugar en el que se hace la experiencia *del* lenguaje.

Rebájate y serás elevado.

Los deícticos según Hegel

"Ya que lo universal es lo verdadero de la certeza sensible, y el lenguaje expresa sólo esto verdadero, queda excluida la posibilidad de poder *decir* del ser sensible que nosotros *opinamos*".¹ Estamos en el inicio de la *Fenomenología*, allí donde las convicciones del sentido común (o "conciencia natural") figuran como el único punto de partida concedido al itinerario del saber. Para liquidar la pretensión de la "certeza sensible" de poder aferrar aquello que es "esencialmente particular" en toda sus variedades y determinaciones, Hegel introduce un único argumento: la irrefrenable universalidad del lenguaje ostensivo ("esto", "ahora", "aquí") a la que se confía la realización de aquella pretensión. Quien cree expresar un ser particular, en vez de *ser cierto*, resulta desmentido inmediatamente por las propias palabras que pronuncia.

Este argumento crítico se basa en un presupuesto de mucho peso: que la "certeza sensible" no posee un núcleo extralingüístico, sino que coincide exactamente con su *enunciación*. Según Hegel, la aprehensión sensorial muda es irreal *también* para la "opinión" o saber aparente, cuyas ilusiones quiere develar. El ver, el oír y el tocar, en cuanto tales, no pasan a formar parte de la *experiencia* de la conciencia. La sensibilidad es equiparada a la *rendición de cuentas verbal de las sensaciones*. Dicha rendición de cuentas, semejante a primera vista a un "protocolo" neopositivista, es el ámbito en cuyo interior se delinea la única fricción realmente importante: aquella entre lo que se quiere decir y lo que efectivamente se dice. Sin detenernos ahora en la problemática reducción de la experiencia sensible a los enunciados que la

¹ G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. It. de E. De Negri, 2 vol., La Nuova Italia, Firenze, 1973 (reimpresión anastática de la edición revisada en 1960), I, p. 84.

documentan, resulta necesario preguntarse en qué modo los “protocolos” hegelianos, antes que atestiguar, contradicen su propio contenido.

Primeramente, Hegel toma en consideración a la *sucesión* de muchos “esto”. El deíctico permanece igual a sí mismo en cada una de las ostensiones, mientras el ser individual, señalado de tanto en tanto, no es retenido, sino que por el contrario, desaparece. El este-árbol es la negación del anterior esta-casa, y viceversa: lo que se conserva y persiste es el “esto” como tal, “indiferente hacia todo aquello juega cerca”². Si luego, desilusionada respecto de la esencialidad del objeto particular, la “certeza sensible” quisiera aferrarse a la firmeza del Yo que ve y oye, las cosas no mejorarían. Cada “yo” proferido es expulsado y desautorizado por otro “yo” igualmente unívoco. De nuevo, la *sucesión* del indicar sanciona la universalidad del pronombre y la inconsistencia de las rendiciones de cuentas sensoriales asociadas a la ocurrencia de los particulares.

Yo no soy universal, en general, como lo son *ahora, aquí o esto*. Ciertamente, pretendo decir un *Yo particular*, pero mientras poco puedo decir acerca de lo que entiendo por ahora y aquí, igualmente poco puedo decir acerca de lo que entiendo por Yo. Diciendo *esto aquí, esto ahora* o un *particular*, digo *cada esto, cada aquí, cada particular*; similarmente, diciendo: *Yo, este particular Yo*, digo *cada Yo* en general: cada uno es lo que digo: *Yo, este particular Yo*.³

Se diría que Hegel se contrapone a los múltiples “esto” y “yo”, pronunciados concretamente en actos de *palabra* particulares, al “esto” y el “yo” como elementos permanentes e institucionales de la *lengua*. La distinción introducida luego por Ferdinando de Saussure⁴ entre una enunciación individual contingente (*palabra*) y la duradera vigencia del sistema fonético-lexical (*lengua*) se halla de hecho en vigencia en el fragmento hegeliano en donde se compara críticamente la expresión viva de un deíctico con su *transcripción*: “Para examinar la verdad de esta certeza sensible resulta suficiente un experimento simple. Nosotros apuntamos por escrito esta verdad; una verdad no pierde nada al ser escrita”⁵. Ya que, contrariamente, la certeza sensible pierde todo y se desvanece apenas su habla sea examinada desde el punto de vista de la *lengua*, ella no posee verdad alguna. Mientras un nombre mantiene idéntico significado tanto en el diccionario como en una enunciación concreta, el “esto” fijado en un papel entra en colisión con el “esto”-*palabra*. Liberado de un empleo actual, el deíctico expresa *cada* “esencialmente particular”; pero de este modo *niega* el contenido semántico que parece competerle en el preciso momento en el que es dicho, o sea, la *singularidad* del “esencialmente particular”.

Bien mirado, además, el contraste entre el deíctico en la *lengua* y el deíctico en tanto *palabra* es sólo la engañosa refracción de una relación negativa aún más profunda: aquella que opone a la *palabra* con el ser sensible. Sólo si nos remontamos a esa relación, aprehendiendo ese secreto marco, podremos comprender también porqué ella se manifiesta equívocamente como conflicto entre *lengua* y *palabra*.

² *Ibid*

³ *Ibid*. p. 86.

⁴ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, ed. It. a cargo de T. De Mauro, Laterza, Bari 1970, pp. 28-30.

⁵ Hegel, *Fenomenologia* cit., I, p. 83.

La “conciencia natural”, observa Hegel, tiene el derecho de ser juzgada en el mismo instante en el que habla, sin cuidarse de la móvil sucesión de los enunciados y de los locutores: “Si a esta verdad la examináramos *después* y estando *alejados*, ella no tendría ningún significado; porque le habríamos quitado la inmediatez, que le es esencial”⁶. Resulta conveniente, por lo tanto, abandonar el terreno de los múltiples “esto” y concentrar la atención sobre una particular *palabra* ostensiva pronunciada por el “Yo que sabe con certeza”. ¿Qué indica “ahora”? ¿Y “aquí”?

Se muestra el *ahora*, *éste ahora*. *Ahora*; mientras es mostrado, ya ha dejado de ser. El *ahora* que es, es distinto que aquel mostrado, y vemos que el *ahora* consiste justamente en esto: en ya no ser más mientras es; al *ahora*, al ser mostrado, es un *ya sido*; y ésta es su verdad; él no posee la verdad del ser. Es por lo tanto cierto que ya ha sido. Pero, efectivamente, aquello que *ya ha sido no es una esencia; ello no es*, pero en cambio, se trata del ser.⁷

El *aquí indicado*, que tengo detenido, es igualmente un *esto* aquí que, en efecto, *no es un esto* aquí, sino un adelante y atrás, un arriba y abajo, un derecha e izquierda [...]. El aquí que debiera ser mostrado se disipa en otros aquí; y también éstos, a su vez, desaparecen.⁸

El instante absolutamente simple, que se quiera mostrar diciendo “ahora”, es algo que *no es*. La palabra emitida disgrega a la propia referencia aparente exterior, descomponiéndola en una multiplicidad de instantes *ya sidos*, de no-ahora. Del mismo modo, la singularidad puntual que parecía corresponder al pronombre “aquí” estalla en una pluralidad indefinida de no-aquí. La contradicción entre *uno* y *muchos*, anunciada desde el principio en la relación entre el “esto” de la *lengua* y la sucesión de “esto” resonante en los diversos actos de *palabra*, se presenta ahora en toda su radicalidad: como contradicción entre el indicar inmediato y aquello que es indicado. El *uno* universal, a quien compete la “verdad del ser”, es la *palabra* viva “esto”, mientras los *muchos*, que se disipan y *no son*, son atinentes al sensible.

Sin embargo, se podría creer que la discordancia entre el lenguaje y lo “esencialmente particular” sea imputable a la insuficiente ductilidad del primero, a sus limitaciones expresivas. Hay un lugar, en el capítulo inicial de la *Fenomenología*, donde parece animarse una hipótesis similar: “este sensible, que viene opinado, es *inalcanzable* para el lenguaje, que pertenece a la conciencia, y a aquello que es en sí universal”⁹ Para Hegel, esa “inalcanzabilidad” se eleva contra el objeto individual. En el contexto de la certeza sensible, la inefabilidad equivale a una condena ontológica: “aquello que es llamado inefable no es otra cosa que lo no-verdadero, lo no-racional, lo que es meramente opinado”¹⁰ Bien mirado, la singularidad sensible *deviene* “inalcanzable para el lenguaje” por *efecto* de la acción abrasiva de la palabra, precisamente y tan solo porque el deíctico revela el no ser, “desintegrándola”.

⁶ *Ibid.*, p. 88

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

En el intento real de pronunciar la cosa, ella se desintegra; aquellos que inician una descripción no pueden concluirla, sino que deben dejarla a otros, los cuales, a su vez, terminarán confesando que hablan de una cosa que *no es*.¹¹

Todavía hay un ámbito respecto del cual lo “esencialmente particular” mantiene una apariencia de genuina inefabilidad, apareciendo como lo que se va de la red del lenguaje. Es el ámbito de los nombres y de los significados no contradictorios. ¿En efecto, qué sucede? La descomposición del ente sensible por parte del deíctico se manifiesta indirectamente, en el plano infralingüístico, como impedimento perenne para decir *qué cosa* es este ente singular. Allí donde opera la indicación, el advenimiento del nombre es diferido al infinito. El “esto” rechaza al “cual”:

Quando se le exige a la ciencia, casi como su piedra de toque – parangón que por otra parte ella no puede sostener- que deduzca, construya, halle desde el inicio (o como se quiera decir) una cosa denominada *esta cosa*, o *este ser humano*, cuando es también justo que tal exigencia diga cual *esta cosa*, cual *este* Yo opine; pero diría que esto es imposible.¹²

Antes que anticipar o coadyuvar al nombre, el deíctico se interpone delante como una barrera: imposible decir *cual* es *este* ser individual. De este modo, lo “esencialmente particular”, que efectivamente es disuelto en el mismo momento en que es indicado, queda simplemente “inalcanzable” para los nombres, conservado como *presupuesto* inefable o “piedra de toque” para una “ciencia” intelectualizada. En el fragmento de Hegel recién citado resulta chocante la evocación de cuestiones (el estatuto de la ciencia, el “deducir” y el “hallar antes”) por venir, que se alejan del estrecho horizonte en que permanece encerrada la certeza sensible. Pero el anacronismo lexical está justificado por la necesidad de señalar rápidamente la puesta en juego: las prestaciones típicas del deíctico (aniquilación del que es, dilación del “cual”) ya delinear por entero la oposición fundamental entre indicar y significar, destinada a alterar el propio concepto filosófico de la verdad. Aunque la denominación no esté todavía en escena, el “esto” ya tiene el estilo de un tratado minucioso *contra nomen*.

Si la negación de un nombre queda exterior a su significado (“no hombre” deja intacta la definición de “hombre”), la negación del deíctico es, en cambio, parte integrante de aquello que él realmente expresa. Y es precisamente esta negatividad interior la que marca la acepción hegeliana de *universalidad* como distinta de aquella tradicional que, enfocando a la especie o al género, se resuelve en la extrapolación entre “notas comunes” y “propiedades esenciales”. El “esto” es universal *porque* niega lo que parece indicar, o *porque* indica una multiplicidad de no-esto. Al final del primer movimiento de la conciencia queda claro que la negación es vector de universalidad en cuanto se presenta como una “diferencia interna” (así la llamará luego Hegel) de la significación lingüística. Por otra parte, del mismo prólogo se aprende que la “diferencia interna” más originaria, modelo de toda negación dialéctica sucesiva, es aquella entre el deíctico y su referente extralingüístico.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹² *Ibid.*, p. 86

Ahora debemos preguntarnos de qué modo el roce, al contrario del choque, entre el término ostensivo y la singularidad sensible asume la forma de una “diferencia interna”, o, si se prefiere, de un *conflicto infralingüístico*. Recordemos: una respuesta adecuada a esta pregunta consiste en explicar también cómo nunca el contraste del deíctico con el ente exterior puede parecer, en principio, una oposición entre la “esta”-lengua y “esta”-palabra.

Rebájate y serás elevado: la exhortación evangélica se ajusta perfectamente con las consideraciones hegelianas sobre el lenguaje. Cuando la palabra se inclina sobre el presunto ser particular, esforzándose en vano para decir “esto aquí que es distinto de aquello allí”, se le reconoce una potencia sin precedentes. ¿Pero cómo se cumple, efectivamente, esta transubstanciación? Para comprenderlo es oportuno presentar al estatuto lingüístico de los deícticos, advirtiendo inmediatamente que Hegel lo modifica en una dirección metafísica peculiar.

Según los clásicos análisis de Emile Benveniste¹³, los pronombres personales “yo” y “tu” y los deícticos, como también los adverbios de tiempo y de lugar relacionados con ellos, constituyen “los actos discretos y cada vez únicos, mediante los cuales la lengua es actualizada en la palabra de un parlante”¹⁴ El “aquí” y el “ahora” sólo indican que *aquí* y *ahora* son una enunciación en curso; y por el contrario, que está en curso *la* enunciación contingente e irrepetible de la que “aquí” y “ahora” forman parte.

Los deícticos señalan, por lo tanto, un evento “esencialmente singular”, instantáneo y puntual: pero se trata de un evento *tan solo lingüístico*, ya que no sucede otra cosa más que la toma-de-palabra. Ya que su papel consiste únicamente en instituir una *situación de discurso*, estos pronombres están “privados de referencia material”¹⁵: no remiten a una clase de objetos, ni a un objeto individual, sino a la realidad lingüística, ella sí *única*, en la cual aparecen y que ellos mismos producen. Además, según Benveniste, los deícticos no existen como signos virtuales de la *lengua*, sino sólo cuando se emplean en un efectivo acto de *palabra*. Apenas son considerados en general, en la medida de los elementos permanentes del léxico, cesan de ser lo que eran: “el “yo”, el “aquel”, el “mañana” de la descripción gramatical no son más que los “nombres” metalingüísticos del *yo*, *aquel*, *mañana* producidos en la enunciación”¹⁶

Si se confrontan las observaciones del lingüista francés con el fructífero uso que Hegel hace de los deícticos en el principio de la *Fenomenología*, se tiene una curiosa impresión: como estar ante dos retratos muy similares pero cuyo significado es, sin embargo, opuesto. Todos los detalles importantes de uno están presentes en el otro,

¹³ La referencia es, ante todo, a los ensayos *La natura dei pronomi* y *La soggettività nel linguaggio*, comprendidos dentro de E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale I*, trad. It. de M. Vittoria Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971; y el ensayo *L'apparato formale dell'enunciazione*, comprendido en *Problemi di linguistica generale II*, ed. It. a cargo de F. Aspesi, Il Saggiatore, Milano 1985. Ha sido Giorgio Agamben en su *Il linguaggio e la morte* (Einaudi, Torino 1982) quien ha relacionado los análisis de los deícticos de Benveniste con la dialéctica de la “certeza sensible” con la que se inicia la *Fenomenologia dello spirito*. Aquí, avanzando desde esta importante indicación, se pretende oponer Benveniste a Hegel. O mejor aún: se pretende mostrar cómo Hegel precipitó al ser sensible en un abismo de negatividad, atribuyéndolo a algunos de los caracteres que, según Benveniste, le competen en cambio sólo al estatuto *lingüístico* de los deícticos

¹⁴ E. Benveniste, *La natura dei pronomi*, en *Problemi di linguistica generale I* cit., p. 301.

¹⁵ *Ibid.*, p. 304.

¹⁶ *Id.*, *L'apparato formale dell'enunciazione*, en *Problemi di linguistica generale II* cit., p. 101.

pero dispuestos en un nuevo orden y jugando un papel absolutamente distinto. Lo que allí estaba en primer plano, aquí se retira al fondo. La máxima energía se desprende aquí, de las mismas líneas que, allí, sugerían una cierta debilidad. Es conveniente examinar con más detenimiento esta afinidad discordante.

Efectuando el *identikit* lingüístico, todo lleva a creer que la palabra del indicar se acomoda mal al rango de verdad universal de la experiencia sensible, al cual la eleva Hegel (“en cada experiencia sensible se experimenta sólo [...] el *esto* como algo *universal*”)¹⁷. Dos obstáculos impiden dicha elevación. Por un lado, los deícticos nada dicen, *ni* de particular ni de universal, respecto del ser exterior: se trata, efectivamente, de términos *no* referenciales. Por otro lado, en cuanto asumen una función *interna* al lenguaje, los pronombres son los “individuos lingüísticos” que muestran la absoluta *singularidad* de la situación del discurso al que dan lugar. ¿Por qué vía, entonces, la argumentación hegeliana eleva a los deícticos a un modelo de universalidad? Transformando a estos dos llamativos impedimentos en otros tantos puntos de fuerza.

Hegel hace palanca sobre la *no referencialidad* de los términos ostensivos, transfigurándola en una sistemática *negación de la referencia* determinada. La esencia de cualquier reenvío a un objeto por parte del “esto” es interpretada como la no verdad de cualquier objeto que se desee reenviar diciendo “esto”. La incompetencia de los pronombres para denotar algo se transmuta en la disolución regular de algo opinado cada tanto. La *no-relación* entre el deíctico y la cosa sensible toma la forma de una *relación negativa*. Conviene todavía preguntarse cual es la contraparte desmentida rápidamente de un término *no* referencial. ¿En qué consiste el otro extremo de la relación negativa? ¿Qué es, finalmente, el ser sensible que, según Hegel, rechaza el “esto”?

La única determinación de lo sensible señalado es la *singularidad*. Mientras la conciencia natural se aferra, volviéndose el punto de apoyo de la propia certeza, el lenguaje contradice tal singularidad y disgrega al ser sensible que sólo es calificado por ella. Excepto que esta única determinación del objeto exterior no concierne en absoluto...al objeto exterior, sino a la *situación discursiva* instituida por el deíctico. Puntual e irrepitible es la “conversión del lenguaje en discurso”, llevada a cabo una y otra vez por los deícticos. No hay otro “esencialmente singular” más que la puesta-en-palabra con la que se produce *ex novo* una enunciación. ¿Qué consecuencias trae la atribución al ente mundano de la individualidad que, en cambio, pertenece sólo a la “inserción del discurso en el mundo”?¹⁸ La verdadera singularidad de la puesta-en-palabra es rechazada y eliminada cuando figura como una determinación de la cosa sensible. Recíprocamente, lo sensible resulta “una cosa que *no es*” apenas se presenta con la semblanza típica de un “individuo lingüístico”. Este doble paso cruzado,

¹⁷ Hegel, *Fenomenología* cit., I, p. 90.

¹⁸ Benveniste, *L'apparato formale* cit., p. 101. La expresión “inserción del discurso en el mundo”, con la que Benveniste señala el mismo hecho del que se habla, es decir, el *evento* del lenguaje, reaparecerá muchas veces en este libro, como un *refrain*, adquiriendo poco a poco significados más complejos y empeñados. Por ello resulta conveniente citar extensamente la parte en que Benveniste la introduce: “De la enunciación procede la instauración de la categoría del presente y de la categoría del presente nace la categoría del tiempo. El presente es propiamente la fuente del tiempo. Es sólo el acto de enunciación el que torna posible esta *presencia en el mundo* porque, si lo pensamos cuidadosamente, el hombre no dispone de ningún otro medio para vivir el “ahora” y para volverlo actual, que no sea *realizándolo* con la inserción del discurso en el mundo (*Ibid.*, cursivas del autor)

ejecutado con inédita radicalidad en las primeras páginas de la *Fenomenología*, es una vía recurrente de cada concepción metafísica del lenguaje.

Recapitulemos la torsión especulativa que Hegel le imprime al estatuto de los deícticos. Destinado como negación del referente exterior, el término ostensivo, que en verdad no es *referencial*, se vuelve una disipable contraparte de un aspecto sobresaliente de su propia naturaleza lingüística: la individualidad. El “esto” se contrapone a sí mismo, o mejor dicho, a la propia singularidad devenida lábil asignación de lo sensible. Ya que finalmente “lo indicado es un *esto negativo*”¹⁹, la diatriba entre el pronombre y el objeto se resuelve en una “diferencia interna” del primero (la cual, repetimos, constituye el modelo de la negación dialéctica). *Diferencia interna*: ¿pero entre qué lados o caracteres del indicar?

En cuanto niega, junto con el ser sensible, o, al contrario, *en él*, su propia unicidad de evento infralingüístico, la viva palabra “esto” adquiere oblicuamente aquellos caracteres de permanencia y universalidad que, siendo típicos de un elemento de la *lengua*, no le pertenecen de ningún modo. Parafraseando a Benveniste, se puede decir que los deícticos de Hegel, por estar situados en enunciaciones concretas, se asemejan “al ‘yo’, al ‘aquel’, al ‘mañana’ de las descripciones gramaticales”, es decir, no son más que los “*nombres metalingüísticos*” de sí mismos. La “diferencia interna al señalar consiste, por lo tanto, en la relación negativa entre un ente sensible que lleva sobre sí el estigma del “esto”-palabra y un término ostensivo que, si bien rinde culto a la inmediatez de su pronunciamiento, se jacta de todas las prerrogativas de un signo de la *lengua*. Esto es suficiente para aclarar porqué la acción corrosiva del deíctico sobre el referente extralingüístico se manifiesta inicialmente como contradicción entre *lengua* y *palabra*. El equívoco, pues de esto se trata, aparece ahora, por lo tanto, sintomático y hasta ilustrativo.

Una observación al margen. El indicar atestigua “la inserción del discurso en el mundo”, da cuenta del mismo hecho del que se habla, anuncia sumisamente que es lenguaje. En la tradición metafísica este testimonio inmediato ha sido articulado como *autorreflexión pura*, discurso sobre el discurso, pensamiento del pensamiento. Ha sido mérito de Hegel mostrar claramente las condiciones que presiden tal articulación, acostumbrada a parecer obvia. El evento de la palabra, señalado en un “acto discreto y cada vez único” por el deíctico, funda el movimiento universal de la autoconciencia solamente *porque se desdobra*, presentándose: 1) como sensible “esencialmente singular”, que se evapora y *no es*; 2) como descripción gramatical, o nombre metalingüístico, del “esto” realmente pronunciado. Negatividad del ser sensible e irrupción del metalenguaje (o, en general, de la autorreferencia): he aquí la bifurcación mediante la cual es representada, y también perdida en aquello que le es más propio, la experiencia de la puesta-en-palabra.

Ahora podemos preguntarnos si tal experiencia no está inscrita en un horizonte totalmente distinto de aquel que tiene por estrella fija a la espiral autorreflexiva y al consecuente reinado de la autoconciencia. Una anticipación elíptica del punto dirimente podría sonar así: “la inserción del discurso en el mundo”, lejos de ser expresada mediante un discurso sobre el discurso, se ve solamente en el *modo* con el

¹⁹ Hegel, *Fenomenología* cit., p. 89.

que discurrimos sobre aquel mundo en el cual ocurre la inserción. Pero esta es una mención prematura de cuestiones que aún no han llegado (ver los capítulos IV y V)

2. La conciencia que tiene aquel que dice.

Sin duda, la “certeza sensible” se hace caso a sí misma: es la única estación del *via crucis* de la conciencia en la que Hegel, antes de denunciar (como sucederá regularmente a continuación) el carácter limitado y unilateral de la universalidad conseguida en ese momento, se ve obligado a replicar a aquellas opiniones que declaran que es una cosa “absolutamente individual”. Es esta situación, totalmente excepcional, la que pone de relieve al lenguaje: él, en efecto, “posee la naturaleza divina para invertir inmediatamente las opiniones, de transformarlas y de impedirles pronunciar palabra”²⁰. ¿Qué es, sino, del gran refutador cuando se ha superado el estadio en que “se dice lo contrario de lo que se opina”?²¹

En la continuación de la sección dedicada a la Conciencia, o sea en los capítulos sobre la Percepción y sobre el Intelecto, Hegel no vuelve a mencionar a la “naturaleza divina” de la palabra. ¿Por qué motivo? A primera vista pareciera que la expresión verbal ha dejado de ser influyente, ya que la conciencia reconoce abiertamente el tratar con objetos universales. Se diría por lo tanto que el lenguaje le ha tocado una parte importante de la comedia, pero circunscripta: escándalo mayéutico para la certeza del sentido común, iniciación pedagógica a la virtud de la contradicción. Pero el tema es de otra manera. Si el lenguaje parece salirse del horizonte de la conciencia es sólo porque *la conciencia se vuelve integralmente lingüística*: derribada la oposición entre opiniones y enunciados, su saber coincide exactamente con las palabras que dice. Por una especie de *trompe-l'oeil* [ilusionismo, en francés en el original], pierde nitidez aquello que ha invadido todo el campo visual y parece fuera de foco lo que en realidad domina la escena.

Entonces: la compenetración, completa como *irreflexiva*, de saber y lenguaje tiene lugar solamente en el ámbito de la percepción y del intelecto, allí donde prevalece una actitud teórico-contemplativa. La conciencia que se limita a representar al objeto no es otra, para Hegel, que una conciencia parlante. Por el contrario, cuando se devana la trama de las relaciones éticas, y el Yo hace experiencia del miedo, del riesgo de morir, del deseo, del trabajo, disminuye la unidad *inmediata* entre convencimientos y afirmaciones. Y es ahora, en efecto, que Hegel pasa a examinar específicamente el papel crucial que cumple el lenguaje²²

²⁰ Hegel, *Fenomenología* cit., I, p. 92.

²¹ *Ibid.*, p. 91.

²² En la primera sección de la *Fenomenología* se señala solamente la función *representativa* del lenguaje; por el contrario, a continuación prevalece la *comunicativa*. Ya no se está ante un parlante que dice “esto” sino con uno que, desde el interior del proceso de socialización, es él mismo un “esto”. Por el sólo hecho de tomar la palabra, él desaparece como “esencialmente singular” y converge en la comunidad universal de los locutores. En el plano ético-político se renueva, además, el contraste entre indicar y significar, entre el dicitivo y el “nombre vacío”. A propósito, son muy ilustrativas las páginas hegelianas sobre el poder estatal medieval, sobre el “consejo” y la “adulación” (*Fenomenología* cit., II, pp. 60-73). Y también es importante el fragmento sobre “El lenguaje de la persuasión” (así lo ha subtítulo Georg Lasson), donde Hegel muestra el papel éticamente crucial que la comunicación lingüística asume en el intercambio económico, es decir, en la dinámica del mercado (*Ibid.*, pp. 178-80). La función *representativa* y la *comunicativa* se fundan, en fin, en la “religión revelada” (*Ibid.*, pp. 261-85), donde la indicación de la persona histórica de Cristo, de su “aquí” y “ahora”, coincide con la fundación de la comunidad espiritual de los creyentes (y de los parlantes). Acerca de la “religión revelada” hablaremos en el cap. III, párrafos 6-7.

Ahora, el breve interregno en el que *se opina solamente de lo que se dice* es el lugar más idóneo para enfocar la relación entre el indicar y las otras partes del discurso (especialmente el nominar y el afirmar). Es precisamente en esta etapa de la vida del espíritu que el deíctico hace valer la propia universalidad negativa, no ya respecto de alguna presunta realidad exterior, sino en la confrontación con el resto de la lengua. Más que nunca *signo de la contradicción*, él opera sobre el plano sintáctico-semántico, en contacto y en disidencia con las formas lingüísticas que, en cambio, deben garantizar la vigencia del principio de no contradicción. El contraste aquí, sin embargo, ya no es más entre universal y particular, sino entre dos diversos géneros de universalidad. Para aprehenderlo, se debe prestar atención a las locuciones que, en el interior del saber intelectual, prolongan y dilatan las funciones de los deícticos.

En la percepción, donde un Yo universal se adapta a un objeto igualmente universal, el saber calca paso a paso “el movimiento del indicar”. O mejor, cae en poder de él, puesto que, adhiriendo supinamente a cada uno de sus rasgos particulares, no reconoce nunca más el significado del conjunto. Dado que “el movimiento del indicar” da relieve ahora a la unidad de las cosas, ahora a la multiplicidad de sus propiedades, revocando rápidamente el punto de vista recién afirmado, el saber perceptivo consiste en la continua alternación entre dos locuciones que *muestran*, precisamente, la conjunción y la disyunción: “también” y “en cuanto...no”.

Ambas expresiones desarrollan unilateralmente el campo de acción de los deícticos. Al inicio, el objeto percibido es solamente un “aquí”, siempre fragmentado en múltiples “aquí”; o sea, es un “medio” o un perímetro que recoge una pluralidad de propiedades yuxtapuestas, enlazadas una a la otra “mediante un *también* indiferente”.

Tal medio universal abstracto, que puede denominarse la *cosalidad* en general o la *esencia pura*, no es otro más que el *aquí* y el *ahora*, como son mostrados, es decir, como un *conjunto simple* de muchos; y también los muchos, en su determinación, son *simplemente universales*. Esta sal es un *aquí simple* y al mismo tiempo múltiple; es blanca, y *también* salada, y *también* de forma cúbica, y *también* de un peso determinado, etc.²³

Más aún, ya que las múltiples propiedades conjuntas del “también” son, efectivamente, propiedades *determinadas*, ellas no permanecen indiferentes, sino que se oponen a todo lo que les resulta distinto, y así aseguran al objeto al cual pertenecen una identidad unívoca. El “también” deviene “un Uno, una unidad exclusiva”; la *cosalidad* conectiva se transforma en la *Cosa*, igual a sí misma y distinta de cualquier otra. Pero “el movimiento del indicar”, con su vaivén pendular, no tarda en descompagnar también la aparente solidez de la Cosa.

Toda cosa es una unidad exclusiva: de modo que *cada una*, en tanto es un Uno, “es igual a todas”. La diferencia y la oposición, que produce el Uno, son instituidas solamente por las múltiples propiedades. Estas últimas, como índice de las distinciones entre las cosas, ya no resultan más comprimibles en el Uno de la cosa singular, sino que son ahora consideradas según su autónoma universalidad. Dicho de otro modo: toda propiedad debe ser mostrada en su *disyunción* de las otras, como

²³ Hegel, *Fenomenología* cit., I, p. 95.

“material libre” o “fuerza”. El movimiento del indicar, entonces, es retomado en la locución “en cuanto...no”: “De la cosa se dice, por lo tanto, que es blanca y también cúbica, etc. Pero *en cuanto* ella es blanca, *no* es cúbica, y *en cuanto* cúbica y también blanca, *no* es salada, etc.”²⁴

No más emparentada con el “también”, la propiedad en diáspora (“materia libre”, precisamente) excede a la “superficie circunscripta” del Uno, quebrando y luego abrogando la independencia de la Cosa. Igual a sí pero también diferente de sí, al mismo tiempo uno y muchos, contraída y sin embargo expandida, “la cosa llega, al contrario, al fondo”.²⁵ Inútilmente la percepción se ingenia para esquivar este éxito mediante una capciosa “distinción de las consideraciones”, separando los lados contradictorios y repartiéndolos entre la conciencia y el objeto, o bien, entre objetos diversos. Este intento fracasa: la Cosa no puede liberarse de la disgregante copresencia de conjunción y disyunción, puesto que es ésta misma copresencia la que la constituye como Cosa. Por último, escribe Hegel, “la distinción [...] está solamente en la palabra”.²⁶ Pero ya que el saber perceptivo se identifica con las distinciones provisorias que surgen del movimiento del indicar, él se identifica con la palabra ostensiva, en la cual *solamente* moran tales distinciones.

La cosa percibida no posee nombre, siendo sólo *mostrada* por el “también” y el “en cuanto...no”, herederos de los deícticos. Por otra parte, precisamente porque queda innominada, aparece como una lábil concreción, privada de independencia duradera. En su alternancia, la conjunción y la disyunción delinean un acceso a la Cosa radicalmente distinto de aquel ofrecido por las denominaciones: por un lado, la señalan como un resultado, antes que como punto de partida inmediato; por otro, toman la génesis de modo de hacer relampaguear su sucesivo “ir hasta el fondo”. La ostensión no deja ningún lado de la cosalidad, sino que los envuelve a todos en una luz disolvente.

En la refiguración perceptiva del objeto hay un pasaje en el que parece emerger nada menos que la *silhouette* del principio de no contradicción. Precisamente allí, donde la cosa es instalada como una unidad exclusiva, distinta del agregado de sus propiedades: “El Uno es el momento de la negación, en cuanto él se reporta a sí mismo en otro modo, simple y excluyente”.²⁷ Pero se trata de una ilusión óptica. En efecto: por venir considerado idéntico y no contradictorio, el Uno debe representar la *esencia* inalterable de la Cosa; aquella esencia que, para Aristóteles, expresa el *significado* bien definido del nombre. Pero en la percepción, como carece de nombre y significado, la demarcación entre esencia y accidente es solamente un “sofisma”.²⁸ Al no ser voluble, la conciencia tiene por esencial un aspecto siempre distinto de la Cosa (a hora las múltiples propiedades, ahora el Uno), volviendo a expulsar al lado privilegiado anteriormente al limbo de lo “inesencial”. A falta de una auténtica discriminación, la situación que más aproximadamente evoca la vigencia del principio de no contradicción (la Cosa como unidad exclusiva, precisamente) se

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

²⁵ *Ibid.*, p. 104.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 96.

²⁸ “El sofisma del percibir busca salvar estos momentos de sus contradicciones y mantenerlos fijos mediante la distinción de *relaciones*, mediante el *también* y el *en cuanto*; así como busca, en fin, aprehender la verdad mediante la distinción entre lo *inesencial* y una *esencia* que se le contrapone. Tales expedientes, además de poner en jaque a la posible ilusión del asumir, se demuestran nulos en sí mismos [...]” (*Ibid.*, p. 106).

resuelve en un episodio transitorio y fantasmagórico en el interior del “movimiento del indicar”.

3. Potencia del homónimo

A diferencia de la Percepción, el Intelecto parece el ámbito donde la ostensión cede finalmente el campo al nombre y la afirmación no contradictoria. También aquí la conciencia, en todo y por todo lingüística, opina precisamente y solamente esto que dice: salvo que aquí, su saber no encaja más con el indicar, sino que se articula mediante significados definidos.

La apariencia sensible, atravesada a lo largo y lo ancho por el móvil “juego de la fuerza” (es decir, por el incesante suceder de uno y muchos, cosa y “material libre”, expresión y comprensión), se duplica en un “mundo verdadero”, en el cual valen las identidades estables y las diferencias sólidas. Más allá de “el de acá que se disipa”, se perfila “el de allá que permanece”: vale decir lo “interno” de la cosa, el trasfondo imperceptible de los fenómenos. Elegido en principio como verdad universal del intelecto, este bastidor ultrasensible de la realidad es el mundo de las leyes científicas.

El mundo ultrasensible es, entonces, un *quieto reino de leyes*, al lado del mundo percibido, -ya que éste presenta las leyes sólo mediante continuos cambios-, pero no menos *presente* en él, y de él inmediata y calmada copia.²⁹

Las leyes en general, y aquellas físico-matemáticas en modo muy evidente, se apoyan, según Hegel, sobre diferencias solamente *exteriores*. Las fuerzas naturales, consideradas como momentos independientes y aislados, son enlazadas por las leyes según relaciones tan unívocas como carecientes de verdadera necesidad. La ley es una relación entre nombres: en efecto, sólo el nombre, gracias a su significado permanente, mantiene lo que es distinto como un firme “siendo”. *La ley es nombre*: de él obtiene la actitud de superar la diferencia sin conservarla y de conservar la identidad sin superarla. Movimiento, distancia, velocidad, electricidad, polo positivo y polo negativo: la denominación legislante representa la “imagen constante de la lábil apariencia”. Y viceversa, el deíctico, en cuanto sello del “el de acá que se disipa”, parece excluido del “interior” de la cosa a la que ahora se dedica el intelecto. El “esto” es *ex lege*, fuera de la ley.

Todavía, nada más que en virtud del propio desarrollo universal, la ley destruye su rígida univocidad: es progresivamente erosionada, vaciada de cualquier contenido determinado, reducida a afirmaciones tautológicas. Este decurso intrínseco, del cual rápidamente dará señales, corresponde a la *reactivación de la función ostensiva* en el interior de aquel “mundo ultrasensible”, o al “de allá que permanece”, del cual parecía haber estado acotada. Huésped ingrato de la trama de los significados no contradictorios, el indicar se vuelve la carcoma de las ecuaciones newtonianas.

En un primer momento “están presentes indeterminadamente *muchas* leyes”. Pero esta multiplicidad es sentida como un defecto del intelecto por el cual “lo verdadero es la unidad”. Por lo tanto, las muchas leyes son poco a poco amalgamadas y

²⁹ Hegel, *Fenomenología* cit., I, p. 123.

condensadas en una *única ley*, la atracción universal. Sin embargo, a lo que se llega no es a la efectiva unificación de “*aquellas leyes determinadas*”, sino a una conexión “siempre más superficial” como más pobre bajo el perfil cognoscitivo. Según Hegel, el sistema newtoniano tiene eslabones muy grandes para poder retener los caracteres sobresalientes de los diversos fenómenos naturales. En cuanto ley de leyes, la atracción universal toma como objeto propio sólo al “concepto mismo de la ley”, limitándose a la vacía afirmación de que “toda realidad es en sí misma conforme a la ley” y posee “una constante diferencia con las otras”.

[...] la *única ley* que unifica en sí misma la ley de la caída de los pesos sobre la tierra es la del movimiento celeste, no expresando, efectivamente, a estas dos. La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa ningún contenido ulterior, excepto al *mero concepto mismo de la ley* que se ha puesto allí como *siendo*.³⁰

Desde que languidece y sacrifica todo contenido específico, el concepto puro de ley se vuelve contra sí mismo, “*va también más allá de la ley ut sic*”, cumple una especie de *auto de fe*. Las determinaciones particulares, rigidez de las denominaciones legisladas, refluyen en una unidad simple, que Hegel denomina “la fuerza en general”. Esta última tiende siempre a escindirse en una pluralidad de aspectos distintos, pero exhibiéndolos siempre como “diferencias que no son tales”. El traspaso indetenible del uno a los muchos e de los muchos al uno se desarrolla ahora como un círculo virtuoso cuyos momentos singulares ya no pueden ser separados como entidades independientes.

Si sólo, o principalmente, se tratase de un prestigioso compendio de la filosofía romántica de la naturaleza, la parábola de las leyes científicas a la “fuerza en general” no presentaría un interés especial: *pero es ahora cuando Hegel se está ocupando efectivamente de la “naturaleza divina” del lenguaje*. Cualquier duda sobre este propósito es eliminada por el término que adoptará para designar con precisión a la “fuerza” y su movimiento circular: “*homónimo*”.

[...] el *homónimo*, la fuerza, se *descompone* en una oposición que primeramente aparece como una diferencia independiente, pero que, efectivamente, demuestra *que no lo es*; en efecto, lo que se rechaza de sí mismo es el *homónimo*, y lo que es rechazo tiene luego la capacidad de atraerse, pues él es el mismo; luego la diferencia instituida, no siendo diferencia, se quita otra vez.³¹

Como es sabido, homónimo es un vocablo que, permaneciendo igual a sí mismo por sonido y grafía, se presta a diversos significados: diciendo “lira” puede entenderse tanto el instrumento musical como la moneda italiana. Esta peculiar simbiosis de identidad y diferencia, esperable sólo en la vida de la lengua, es el secreto de la “fuerza en general”. Él es un sonido único de múltiples significados, cada uno de los cuales niegan a los otros y es negado por los otros, de modo que ninguno perdura y todos se diluyen de nuevo en el simple sonido que los acomuna. La importancia atribuida por Hegel a la forma lógica de la homonimia confirma el carácter exquisitamente lingüístico del saber intelectual y, por sobre todo, señala que también

³⁰ *Ibid.*, p. 124.

³¹ *Ibid.*, p. 130.

en este saber prevalece finalmente el *indicar*, no obstante el súbito eclipse de la ley y de sus nombres.

¿Cuál es, en efecto, la palabra homónima en sí misma? ¿La palabra que no esconde una ambivalencia enmendable, sino que ostenta siempre y de todos modos la propia equivocidad incorregible? Con cada evidencia el término absolutamente homónimo es aquel que hace las veces de todos los nombres posibles y, entonces, es abierto a todos los significados posibles: el *deíctico*. El homónimo *par excellence* es el “esto”. ¿Pero en qué situaciones el “esto” amerita ser considerado específicamente como un homónimo? Decimos: cuando no figura más como una locución aislada y rudimentaria, sino operando críticamente en un discurso completo y rico en contenidos semánticos, revela ser la verdad última del lenguaje. El *deíctico* (demostrativo) asume la semblanza del homónimo cuando irrumpe en el “quieto reino de las leyes” y vuelve a anexar al presunto “interior” a la disipante apariencia sensible; cuando retoma en sí cada diferencia *dicha* anteriormente, o, mejor dicho, *nominada*.

Exponiendo el principio de no contradicción en el cuarto libro de la *Metafísica*, Aristóteles escribe: “Y no será posible que la misma cosa sea y no sea, *excepto por pura homonimia*”³². Es decir, excepto por una imprecisión ocasional del lenguaje, la que no es difícil remediar. A fin de salvaguardar el discurso de la contradicción bastará exigir que el *significado* del nombre corresponda solamente a la *esencia* inmutable de la cosa: de hecho, mientras las propiedades accidentales pueden corresponder a muchos objetos distintos (avalando así a la homonimia), la esencia que es fijada por una *definición* unívoca, pertenece siempre a un solo objeto. Conjurar la homonimia: esa es la tarea principal de la cauta teoría del significado con la que Aristóteles intenta garantizar la evidencia del “primer principio”.

Hegel podría refrendar, irónicamente, la afirmación aristotélica citada. Es precisamente la “homonimia pura”, no otra, la que cuestiona al principio de no contradicción: y no se trata de una perturbación transitoria sino de un obstáculo insuperable; no es un velo, sino la verdad; no es una debilidad del lenguaje sino su máxima agudeza. La homonimia no es un defecto de la denominación, sino el éxito que le corresponde cuando se ejecuta perfectamente. Se ha visto: la escrupulosa “definición” de los significados, sobre la que se apoya la no contradictoriedad de la ley, antes que dar cuenta de las diferencias efectivas entre los fenómenos naturales, las degrada en un “declarar que no declara nada”, reduciéndose entonces a un “movimiento tautológico”³³. ¿Y que otra cosa es la *tautología* más que el equivalente de la homonimia en el plano de las aserciones? Ninguna “teoría del significado” podrá corregir nunca aquella ambigüedad en la que culmina necesariamente su mismo rigor.

La homonimia es ineliminable puesto que concierne al verdadero entrelazamiento de las dos funciones fundamentales de nuestro lenguaje: ostensión y significación. No está en juego la copresencia de diversos valores semánticos en un único nombre, sino la inscripción de la denominación en género en la deixis según el modo de su revocable “diferencia interna”. *El indicar es precisamente homónimo cuando incluye y*

³² Aristotele, *Metafísica*, IV, 1006 B 18-20 (cursivas del autor).

³³ Hegel, *Fenomenología* cit., p. 128.

subordina en sí a la trama del significar. Así como una traducción pobre remite al texto original, el contenido determinado de las aserciones se desvanece siempre nuevamente en la ostensión. Puesto que hace de la significación una “diferencia interna” del indicar, la homonimia representa “el devenir desigual del idéntico, y el devenir idéntico del desigual”³⁴. Le da voz, en fin, a la contradicción dialéctica:

[...] este concepto absoluto de la diferencia debe acogerse y representarse únicamente como diferencia interna, como el rechazarse a sí mismo del homónimo como homónimo, y como el ser idéntico del desigual en cuanto desigual. Ahora debe pensarse el puro cambio o la *oposición en sí misma*, esto es, la *contradicción*. Efectivamente, en la diferencia que es interna, lo opuesto no es solamente *Uno de Dos*, - de otra manera eso sería un *siendo* y no un opuesto, - al contrario, es el opuesto de un opuesto, es decir, el Otro es inmediatamente él mismo presente en aquel opuesto³⁵.

El homónimo se refiere a sí mismo como a otro (“devenir desigual del idéntico”), y a otro como a sí mismo (“devenir idéntico de los desiguales”). Él afirma, por ello, la vocación *autorreferencial* del lenguaje. Además: muestra que el lenguaje posee su propia verdad *solamente* en la autorreferencia, ya que cada discurso sobre el mundo, bruscamente negado y reabsorbido en la deixis, constituye nada más que un efímero punto de tránsito hacia el *discurso sobre el discurso*. La relación que el lenguaje estrecha consigo mismo en la homonimia es, por otra parte, la matriz inmediata de la idea hegeliana de *autoconciencia*. El sujeto es concebido, antes que nada, como “Yo, el homónimo”, confiándose a la sabiduría de la palabra.

Yo, el homónimo, me rechazo a mí mismo; pero este diferente, o sea cualquier cosa que es puesta diferentemente, mientras es distinto, ya no constituye para mí una diferencia. La conciencia de otro, de un objeto en general, es también ella necesariamente *autoconciencia*, ser-reflejo en sí mismo, conciencia de sí misma en su ser-otro³⁶

Ya Kant, investigando los círculos viciosos (o “paralogismos”) generados por la pretensión ilegítima de la razón, había entrevisto la conexión entre homonimia y autoconciencia, aunque considerándola el síntoma de una limitación. Él observa, en efecto, que la unidad de la conciencia consigo misma “no es si no una condición formal de mi pensamiento”: esta identidad lógica, “que siempre consiento en asignarla al *homónimo Yo*”³⁷, no califica de ningún modo a la naturaleza del sujeto. Al ser el presupuesto de cualquier significación, la autorreferencia en sí carece de significado. La autoconciencia es una *mera tautología*, el Yo del “Yo pienso” es *sólo* un homónimo. Para Hegel, en cambio, ya que la autorreferencia emana de la negación y la superación de los contenidos semánticos particulares, ya no se puede considerarla

³⁴ *Ibid.*, p. 130.

³⁵ *Ibid.*, p. 134.

³⁶ *Ibid.*, p. 138.

³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. It. de G. Gentile y G. Lombardo-Radice, a cargo de V. Mathieu, Laterza, Bari 1977, p. 682. El fragmento en el cual Kant habla del “homónimo Yo” forma parte del capítulo sobre “Paralogismos de la razón pura” de la primera edición de la *Critica* (1781). Los pasajes de la primera edición omitidos o modificados en la segunda (1786), en la traducción italiana, son publicados en el apéndice. El tema de la homonimia es una de las tantas correspondencias que retienen a la “certeza sensible” en el verdadero lugar en que Hegel enfrenta, y resuelve de diversos modos, los problemas discutidos por Kant en su crítica de los “paralogismos”.

“vacía”. Y la homonimia, donde tal autorreferencia está improntada, no es un límite sino un ápice: es decir, es considerada una determinación esencial de la subjetividad.

4. El doble carácter de la enunciación

Resulta conveniente señalar la constelación de cuestiones teóricas en la que se ubica esta lectura de la primera sección de la *Fenomenología*. Una señal lacónica, similar a las señales viales que se limitan a poner sobre aviso. Por otra parte, ¿acaso no es cierto que cada comprensión requiere de un fondo, y que este último es efectivamente tal sólo si desde un principio presenta una cierta opacidad?

En cuanto delinea la génesis de la autorreferencia de la aporía y del *quid pro quo* ínsitos tanto en la referencia-a-algo (Certeza sensible) como en el significar-algo (Intelecto), Hegel no subvierte ciertamente la concepción denotativa del lenguaje (como en cambio sostiene una opinión difusa y repetida), sino que desarrolla coherentemente el punto cardinal. Como se verá más adelante (capítulo II), cada vez que es perseguida con rigor, la “correspondencia” entre palabra y cosa se vuelve la relación del lenguaje consigo mismo; el proyecto de “reflejar” el mundo atiza el discurso sobre el discurso y, por el contrario, posee en ello su éxito peculiar. Las páginas hegelianas sobre la deixis y la homonimia ponen de relieve este nexo realmente típico del paradigma denotativo, que en otro lugar emerge sólo *de hecho*, como efecto derivado o contragolpe burlón.

El provocar la crisis crónica de la denotación es el *doble carácter* que marca a la experiencia del parlante. En cada enunciación están presentes dos aspectos inseparables pero distintos: esto-que-se-dice, o bien el contenido concreto de la locución; el hecho-que-se-habla, es decir, la manifestación de la misma existencia del lenguaje. Pues bien, la “correspondencia” entre palabra y cosa está destinada al jaque, porque “la inserción del discurso en el mundo” no deja nunca de hacerse valer en el interior de un discurso *sobre* el mundo. Si sólo se tratase de la calamitosa yuxtaposición de dos lados distintos, bastaría alguna sagacidad para distinguir en una proposición esto que “refleja” un estado de cosas de esto que, al contrario, afirma el evento de la puesta-en-palabra. Pero la trampa es bastante más ajustada: *el hecho-que-se-habla incide profundamente sobre esto-que-se-dice*, arruinando las condiciones de una posible correspondencia denotativa.

Veamos de qué modo. El punto dirimente (que será expuesto detalladamente en los capítulos IV y V) ya se filtra en la expresión, muchas veces citada, con la que Benveniste designa a la puesta-en-palabra: inserción del discurso en el mundo. En el modo en que se la emplea, significa: el hecho de que el lenguaje se explica con el retorno a un *contexto*, el mundo, que supera al lenguaje y lo incluye. Por supuesto, la contextualidad del mundo sale a la luz solamente en virtud de la “inserción” del discurso: más aún, se trata siempre de la institución, mediante la palabra, de un ámbito que *excede* a la palabra, en el cual *cae* la palabra. Se podría también decir: el ejercicio del lenguaje da acceso al mundo en cuanto contexto radicalmente no lingüístico, material y sensible. Y justamente por esto, el hecho-que-se-habla, lejos de resolverse en una apartado *vis-à-vis* del lenguaje consigo mismo, interfiere constantemente con esto-que-se-dice. Como se verá (en el capítulo V), la ubicación de los enunciados en un inabarcable ámbito extralingüístico inhibe el “reflejo”

referencial. Este último postula, en efecto, que las cosas y los eventos están *enfrente* del sujeto de la representación, o sea que no implican correlaciones contextuales vinculantes.

c- La tradición metafísica ha reaccionado a la desgracia de la denotación amortiguando o deformando aquel *doble carácter* de la enunciación, que es el origen de aquella.

Una orientación recurrente, que se puede definir como “cartesiana”, consiste en separar con firmeza ámbitos y planos: mientras es confirmada la sumisión de esto-que-se-dice al canon referencial, el hecho-que-se-habla es extrapolado de la enunciación inmediata y confiado al cuidado especializado del metalenguaje, o, en general, de la autorreflexión pura. Todavía, el desconocido entrelazamiento entre ambos fenómenos continúa dando pruebas de sí, reproduciendo sus efectos *tanto* en el “reflejo” del mundo, *como* en la región espiritual del discurso sobre el discurso (o, cartesianamente, del “Yo pienso”). La relación entre metalenguaje y lenguaje-objeto no hace más que duplicar aquella entre nombre y cosa. En la autorreferencia se prolonga la aporía de la denotación; a su vez, la denotación revela una curvatura autorreferencial (sobre todo esto veremos en los capítulos II y IV).

La posición hegeliana es el *exemplum* más radical de otra posible respuesta metafísica a la antinomia del paradigma denotativo. Hegel articula el perturbador *carácter doble* del discurso en forma de *homonimia*. Esto que el enfoque “cartesiano” escinde no es solamente recompuesto, sino hasta vuelto idéntico: desde los pronunciamientos elementales e irreflexivos de la “certeza sensible” hasta las sofisticadas afirmaciones del saber intelectual, los múltiples contenidos de la comunicación, son, poco a poco, reabsorbidos en el hecho-que-se-habla. Recordemos aquello que hemos dicho hace poco: la homonimia, en la especial acepción de Hegel, es la relación entre indicar y significar en la que el primer término figura como la identidad universal a la que el segundo es siempre reconducido. Pero ya que el indicar manifiesta únicamente a la puesta-en-palabra, se deberá reformular el punto de la siguiente manera: homónimo es el ejercicio puro del lenguaje en cuanto retoma en sí cualquier aserto determinado, reducido a su desvanecerte “diferencia interna”; homónimo es el hecho-que-se-habla en cuanto única verdad adscripta a esto-que-se-dice.

Hegel resuelve el *doble carácter* del discurso con la fuerza de un solo extremo. La inseparabilidad de los dos lados es preservada mediante la corrosión y la asimilación de una por parte de la otra. Por cierto la homonimia excluye al desarrollo de un específico “nivel” autorreferencial junto al denotativo: pero lo excluye precisamente porque cada enunciación, reenviando al “hecho del lenguaje”³⁸, constituye ya, como tal, el episodio de una *autorreferencia absoluta*. El evento de la puesta-en-palabra pone al frente siempre y únicamente a sí mismo, incluyendo a toda la experiencia del parlante en éste, su movimiento circular. Por lo tanto, él no muestra de hecho “la inserción del discurso en el mundo”, sino celebra una especie de *revelación* extramundana del lenguaje (en todo análoga a la reencarnación de Cristo, tal como veremos en el capítulo III). Y es precisamente con dicha abrogación sistemática del

³⁸ Esta dicción condensa y parafrasea los diversos modos con los que Ludwig Wittgenstein indica al ejercicio puro de la palabra. Dos ejemplos. *Tractatus logico-philosophicus* 4.121: “Esto, que se expresa en el lenguaje, *nosotros* no podríamos expresarlo mediante el lenguaje” (ed. It. a cargo de A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 59). *Conferenza sull’etica* (en L. Wittgenstein, *Lezioni e conversación*, a cargo de M. Ranchetto, Adelphi, Milano 1967, p. 17): “Estamos ahora tentado de decir que la expresión exacta en la lengua para el milagro de la existencia del mundo, aunque no sea alguna proposición *en la* lengua, es la existencia misma del lenguaje”.

contexto mundano que la teoría hegeliana de la homonimia lleva a cabo la instancia más profunda y tenaz del paradigma denotativo. Transfigurando los hechos ordinarios, conduce estos últimos a un cumplimiento radical.

d- Ni bifurcado en referencia y metalenguaje, ni comprimido en la homonimia, el *doble carácter* de la enunciación es pensado como relación *no* denotativa entre lenguaje y mundo. O mejor: como inscripción del lenguaje en el mundo en cuanto exorbitante *contexto sensible*. Anticipando esto que en seguida (capítulo V) será el tema predominante, conviene agregar que el "doble carácter" es exhibido con la máxima nitidez e intensidad en aquella peculiar forma discursiva que es la *modalidad de lo posible*. El "doble carácter", pero también las paradojas de la existencia material y finita que él introduce.

II. Nombres propios y autorreferencia

Según la tradición, el nominalismo es considerado como una específica ontología a la cual le pertenece un lugar circunscrito y bien definido en el casillero de la metafísica occidental. Su rasgo característico consiste en admitir sólo la realidad de los objetos individuales. Su prestación saliente, una crítica sistemática del lenguaje. Efectivamente esto último, repleto como está de términos generales y abstractos, suscita siempre de nuevo la ilusión de que son innumerables entes más allá de los verdaderos, es decir, más allá de aquellos singulares.

La crítica nominalista del lenguaje tiene el estilo de un *reduccionismo* metódico. Aunque se hable de todo, nos referimos efectivamente sólo a individuos particulares; no obstante presumir de más, nada más logra el lenguaje. Palabras como "humanidad" y "belleza" no indican ninguna cosa: es preciso *reducirlas*, precisamente, a uno o más hombres determinados, a éste o aquel objeto bello. La existencia de los universales, equívocamente sugerida por la significación verbal, es desautorizada por la confrontación con el mundo tal cual es. La reducción, que gira sobre una representación de las cosas independiente del lenguaje, se realiza sobre el plano lingüístico con el sentido especulativo acordado a los *términos particulares*.

En rigor, el léxico del nominalista debería limitarse a los nombres propios. De otro modo, en cuando constituyan el resultado final de una reducción, de estos nombres no sería indagado ulteriormente el estatuto. La preeminencia reconocida *in ultima analisi* a ciertos términos, en base a motivos extralingüísticos, impide preguntarnos si ellos se hallan realmente en situación de absolver la tarea lingüística que le han adscrito: denotar con precisión al objeto individual. Es decir, no nos preguntamos *cómo* un nombre propio pueda en verdad ser tal. En la acepción corriente, como quiere cualquier ontología particular, el nominalismo no llega a plantear satisfactoriamente *ni siquiera* su problema más característico.

Más que una concepción filosófica autónoma y bien estructurada, el reduccionismo nominalista es una mera *reacción* a la crisis de otras filosofías. Predispone una especie de guardia de emergencia para la constelación de ideas que, habiendo sido en una época fuertes, han venido debilitándose y están por estallar. El nominalismo ofrece vestido y morada a cada ángel decadente; sustituye transitoriamente a uno u otro protagonista vulnerado. Es, por lo tanto, ya el síntoma del súbito jaque a una investigación teórica o a una experiencia política, ya el gesto rebelde y exorcizador ante el nuevo orden en el entretiem po impuesto.

Para recordar. Cuando libera sus ambiciones más radicales tras una derrota, la crítica de las relaciones sociales dominantes muestra una marcada predilección por la actitud nominalista. La negación de los universales constituye una especie de *moral provisoria* para los materialistas entristecidos, para el *boat people* (*pueblo de los botes*) que se aleja fatigosamente de las costas de los movimientos de liberación del pasado, para los jovencitos cautos y escépticos de los recuerdos ajenos. Mal preparados para descifrar el torbellino de nuevas abstracciones que conectan a la sociedad y delinear la filigrana del "mundo de la vida", todos esos apelan *por el momento* a la supuesta singularidad de hechos y experiencias como a un bolsón de resistencia.

Con el corazón oprimido se elogia obstinadamente esto único e irrepetible que hay en cada acción y pasión. Imaginando con actitud de conjurador que dicha unicidad elude y además rechaza a la vigencia material de reglas y nexos universales. Erosionar el poder del término general, depósito de equivalencia y homología; privilegiar cariñosamente al *nombre propio* como índice de verdad y señal de esperanza: he allí los pasos de danza habituales. El *status* de realidad originaria reclamado por los objetos individuales deberá hasta hacer relampaguear la posible superación de la forma de mercancía con la que aún hoy se manifiesta la actividad humana. Los entes singulares son considerados, al mismo tiempo, los únicos reales y los únicos *buenos*: lo verdadero que subyace a la impostura y lo justo con lo cual contar para alentarse ante el apretón del dominio.

A diferencia de aquella cartesiana, que recomienda la adhesión a las convicciones corrientes hasta no tener esclarecidos los fundamentos del saber, la *moral provisoria* de los materialistas melancólicos se fija la tarea de garantizar, mientras persista una evidente pobreza de medios teóricos, la no aquiescencia a la opresión. Más aún, el desconocimiento del papel desarrollado por las abstracciones en el proceso laboral y en las comunicaciones sociales condena al nominalismo a la más desesperante marginalidad. La oposición al presente estado de las cosas toma el aspecto de una metafísica rencorosa de la periferia. El cuidado particular, si no se ha alentado a pensarlo en relación a la potencia universal de las fuerzas productivas, se transmuta de mal grado en *negligencia* hacia los particulares. La elección del nombre propio como “principio de la esperanza” provoca un repliegue dolorido, muy próximo a la resignación que se pretendía evitar.

De acuerdo con una peculiar afirmación sobre lo que es, la posición nominalista carece de interés. Si luego, el reduccionismo que la distingue asume una apariencia *ética* (en tanto “moral provisoria”, precisamente), el resultado es desalentador: una miniaturización de la crítica, un triunfo teórico-comercial del *small is beautiful* (*lo pequeño es hermoso*), la insostenible delicadeza de una emancipación imaginaria. Es necesario, por ello, dar con un camino totalmente diferente.

En síntesis: es posible advertir toda la importancia del nominalismo sólo si se reconoce en él, antes que una opinión sobre los entes, el presupuesto sobre el que apoyamos múltiples y distintas opiniones sobre el funcionamiento de la palabra. Apenas es reconocida como punto de partida implícito de la interpretación metafísica del lenguaje, la instancia nominalista muestra una extraordinaria invasividad: no una *primera filosofía* distinta, sino cuestiones recurrentes de cualquier filosofía que se pretende *primera*.

Nominalismo como “experimentum crucis”.

Una vez liberado de su jactancia ontológica y vinculado a una reflexión gramatical, el nominalismo consiste en la siguiente petición de principio: como modelo de cada designación se coloca la designación de aquellos objetos individuales, o “primeros elementos”, que sólo admiten ser nominados, no pretendiendo articular a partir de ellos ninguna definición. Wittgenstein ha subrayado cómo esta petición de principio

no ha dejado de inspirar a la filosofía del lenguaje, desde el *Teeteto* platónico al propio *Tractatus*.

¿Pero qué asunto es éste de los nombres que designan precisamente a lo simple?

Dice Sócrates en el *Teeteto*: “Si no me engaño he sentido decir de alguno de los primeros elementos – para expresarme así – de los cuales nosotros y todas las otras cosas estamos compuestos, que no se dan definiciones; en efecto, todo aquello que existe en sí y por sí se puede *designar* solamente mediante nombres [...]”. Estos primeros elementos eran también los “individuales” de Russell, y mis “objetos” (en el *Tractatus logico-philosophicus*)³⁹.

El recurso al indefinible objeto individual no sobreentiende un juicio previo sobre lo que realmente es, sino que instituye una *unidad de medida* para la designación lingüística. En lugar de una “reducción”, se tiene ahora una fundación. Existan o no los universales, antes de cualquier decisión al respecto, la fuerza representativa del lenguaje halla su piedra angular en la perfecta correspondencia entre nombres propios y “primeros elementos”. Vista bajo esta luz, la tesis de un monopolio ontológico ejercido desde los entes singulares parece apenas una proyección ingenua, casi animística, del eminente papel desarrollado por los términos singulares desde el interior del discurso.

La referencia unívoca a algo simple parece derivar de la experiencia lingüística ordinaria, de la cual es el fundamento. ¿Cómo es denominado, *en efecto*, un “primer elemento”? Una vez descartada aquella forma de reduccionismo por la cual el lenguaje, a pesar suyo y como análisis final, se dedica a discurrir sólo de entes singulares, resulta aún necesario mostrar cómo también de él, al menos en ciertos casos ejemplares, se puede hacer palabra adecuadamente. Para evitar la imprevisibilidad del propio tema, que parece ser continuamente contradicho por la universalidad de los signos, el nominalismo se ha ingeniado en producir un metro inalterable de platino. Pero de este modo aparece un decisivo cambio de perspectiva: la designación de un objeto individual no es más un modelo implícito, o una unidad de medida ideal, sino que es puesta a prueba, abiertamente ensayada en cuanto a sus posibilidades y a sus modos efectivos. La instancia nominalista deja de valer como *presupuesto* inapelable, buscando en cambio confirmaciones en una especie de reconocimiento sobre el campo.

Antes que asignar potencia denotativa a la palabra valorando el grado en que ella se aproxima o traiciona la perfección de un nombre propio, nos interrogamos sobre la manera con la cual este último realmente aprehende a un “algo” puntual. Viene mesurada la propia unidad de medida. Hay, por lo tanto, un nominalismo activo o experimental. La denotación de un “primer elemento” parece ahora una tarea a realizar. Mejor aún: es un *experimento* filosófico con el cual se asegura el éxito. Con una formulación paradójica, la pregunta es: ¿puede el lenguaje ser “nominalista”? ¿Es posible aislar locuciones que satisfagan completamente a la típica pretensión del nominalismo? Perdida la incuestionabilidad que corresponde a un presupuesto, la correspondencia denotativa unívoca debe dar prueba de sí, aunque sea en un ámbito delimitado, pero cuidando la precisión: modestia y ambición de un experimento, precisamente.

³⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, par. 46, ed. it. A cargo de M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, pp. 33-4.

En *Filosofía de la Lógica*, Sabine Haak escribe: “existe una tendencia a concebir los nombres propios como el medio mediante el cual el lenguaje obtiene un control directo del mundo; y tal vez por esta razón es posible proveer con frecuencia una representación neta y pulida del modo en el cual funciona el acto de denominar”⁴⁰. El intento de conseguir tal “representación neta y pulida”, en suma, el nominalismo activo o experimental, recorre como un episodio preliminar e ineludible toda la tradición metafísica. Por otra parte, a diferencia de cuanto deja entender Haak, la instancia de un “control directo del mundo” por parte del lenguaje no exige necesariamente una solución positiva al problema de denotar un *quid* “simple” y singular. Sea que la encuesta acerca del nombre propio celebre su *happy end* (*final feliz*), sea que se componga un epílogo escéptico (como, por ejemplo, sucede en Hegel), en cada caso el experimento nominalista conserva un papel estratégico, es decir hace de *fundamento* del control lingüístico del mundo.

No más ontología autónoma, pero no menos presuposición tácita en cuanto al funcionamiento de la palabra, el nominalismo constituye el *experimentum crucis* de la metafísica denotativa. El modo específico mediante el cual dicho *experimentum* prioritario es conducido, y luego fracasa o sale bien, representa una especie de *matter of fact* (*cuestión de hecho*) intralingüística: por así decir, la “base empírica” ofrecida por el mismo lenguaje, de la cual moverá cada refiguración sucesiva de esto que es. Libre de cualquier empeño sobre el terreno ontológico, el *experimentum crucis* figura como el momento constructivo presente en las diferentes ontologías.

Como confirmación de esto, basta considerar que los estatutos lingüístico y metafísico de la *negación* son definidos ante todo en relación a la designación del “algo” inmediato. Como se verá (parte 7 de este mismo capítulo), al circunscribir denotativamente a un particular sensible, se obra, de todos modos, una discriminación. Discriminación *a partir del “algo”*, poniendo en relieve esto que él no es; y también discriminación del “algo”, en el caso en que se deduzca su propio ser nada a partir del esfuerzo de denominarlo. El uso especulativamente afinado del “no”, del cual dependen los llenos y los vacíos de la representación, es determinado con anticipación a la manera en que es ejecutada o fallida la denotación del objeto singular. La teoría del nombre propio prescribe la forma de la negación.

“Solamente dos palabras...”: los nombres propios según Russell

Tras haber examinado el tumulto de problemas lógicos suscitado por la referencia lingüística a objetos individuales, Bertrand Russell concluye que “existen sólo dos palabras que, en rigor de los términos, son nombres propios de particulares: “yo” y “esto””⁴¹. A primera vista parece proponerse de nuevo la ilusión típica de la “certeza sensible”, según la cual el lenguaje refleja a lo “esencialmente particular” mediante una simple indicación verbal. Y parece, por lo tanto, que Russell se expone inconscientemente a la crítica con la que Hegel juzga a una ilusión similar en las páginas iniciales de la *Fenomenología*.

⁴⁰ S. Haak, *Filosofía delle logiche*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 89.

⁴¹ B. Russell, *Conoscenza per apprendimento e conoscenza per descrizione*, en *Id., Misticismo e logica* (1917), trad. It. de L. Pavolini, Longanesi, Milano 1980, pp. 210-1.

Pero se trata de una impresión equivocada. Russell está lejos de adoptar el punto de vista de la “conciencia natural”. A las clasificaciones gramaticales ordinarias, a las que se remite la creencia en el sentido común lingüístico, él le opone la efectiva *forma lógica* de nuestros enunciados (la cual posee la prerrogativa de “invertir inmediatamente las opiniones”). Y ya que el relieve conferido a los términos ostensivos depende del papel que ellos asumen en esta forma lógica, no ya del empleo irreflexivo que se les da en el habla corriente, queda claro cuánto hay de engañoso en la analogía con la “certeza sensible”. Según una irónica observación de Wittgenstein, un “extraño uso” del pronombre demostrativo “ocurre solamente cuando se hace filosofía”⁴². Si esto es cierto, es necesario dejar en claro cual es, en el caso de Russell, la específica “filosofía” asociada a un uso en verdad “extraño” de la palabra “esto”.

Tanto Russell como Hegel consideran que la referencia unívoca a un ente singular es una cuestión neurálgica (y más, como se ha dicho, un *experimentum crucis*), de cuyo enfoque derivan vastas consecuencias por el modo de entender al lenguaje en su conjunto. Ambos proceden a una crítica radical de la denominación. Esta crítica recorre caminos tan divergentes como simétricos y complementarios. Hegel vislumbra, en la irreductibilidad de los deícticos a un significado definido, el signo manifiesto de su superioridad respecto de los nombres. Por el contrario, Russell retiene que la ausencia de contenido semántico es el requisito indispensable de un auténtico nombre: de modo que elimina a los acostumbrados sujetos gramaticales de los enunciados puestos en forma lógicamente correcta, asignando *en forma exclusiva* a los demostrativos (“existen solo dos palabras...”) el poder de denotar, o sea el rango de nombre propio. En resumen: en Hegel la ostensión disgrega y rechaza la denominación, en Russell ocupa su puesto. Indicar *contra nomen* en un caso; indicar como único nombre legítimo, en el otro.

La posición de Russell es adoptada aquí como *exemplum* ulterior de la concepción metafísica del lenguaje. La ejemplaridad es un criterio que descuida y a veces contradice la jerarquía y compartimentación de la historiografía filosófica. Lo que cuenta es la exhibición de la textura y de los presupuestos de un modelo de pensamiento. Como se verá, esta exhibición ha tenido lugar en la reflexión de Russell cuando, queriendo fundar con rigor el paradigma denotativo, se ve obligado a presentar a la denotación como un bizarro *caso límite*.

los buenos derechos de lo falso.

La pregunta crucial de la que parte Russell es ¿cómo puede ser posible la *negación* de un enunciado en el cual figure un término singular como sujeto, en el caso en que éste último no corresponda a ningún objeto existente? Si decimos “el actual rey de Francia es sabio”, es evidente que el sintagma “el actual rey de Francia” no tiene una contraparte objetiva, por lo que tendemos a considerar a esta afirmación como careciente de veracidad. Pero aún no podemos, por esto, decidirnos a juzgarla falsa. En efecto: si fuese tal, su negación debería resultar verdadera: pero no es así puesto que también “el actual rey de Francia *no es* sabio” se basa en un término cuya referencia es nula. Esta aparente imposibilidad de negar un enunciado que se refiere

⁴² Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, par. 38, ed. Cit., p. 31.

a un no-ente sugiere que él, antes que falso, es *insensato*. El propósito de Russell consiste precisamente en evitar una conclusión similar, defendiendo el buen derecho del “falso” y de la negación aún cuando se habla de soberanos imaginarios o centauros⁴³.

La dificultad provocada por el rey de Francia no se deja circunscribir con expedientes técnicos, sino que obliga a interrogarse sobre la naturaleza de la denotación en general. Expuesto en términos no russellianos, he aquí el núcleo del asunto: cada vuelta que se discute acerca de una referencia fallida, como también de una exitosa, se presupone que al sujeto gramatical le compete siempre y de todos modos una *función o intencionalidad* referencial. Independientemente del hecho de que sea o no una *denotación* efectiva, esto que aparece asegurado previamente es, por así decirlo, la *denotatividad* del término singular, o sea, su actitud a estar-para-algo. Es justamente por esta asunción implícita que el nombre tiene asignada una posición privilegiada. De su presupuesta intencionalidad depende, en efecto, la posibilidad de juzgar verdadera o falsa la aserción (si la denotatividad es aplicada positivamente como denotación), y el eventual decreto de insensatez (si la denotatividad queda irrealizada). Puesto que no consiente ni prohíbe su vigencia, el nombre nunca se somete a los valores de la verdad. Como detentador de la *función* referencial, él es el fundamento trascendente del enunciado del cual, al mismo tiempo, forma parte. Para retornar al ejemplo precedente: si “el actual rey de Francia es sabio” parece insensato, no es porque el sintagma nominal no denota, sino porque, no denotando le es imputada sin embargo una constante vocación denotativa; no porque la afirmación carece de un punto de apoyo, sino, por el contrario, porque se *apoya* sobre la denotatividad del nombre.

La solución de Russell es bastante drástica. Contradiendo a la “certeza gramatical” inmediata, él rechaza a la conexión preventiva entre el nombre y algo como una “intencionalidad referencial”: al contrario, niega toda validez a este último concepto. A su juicio, es necesario pensar la denotación sin presuponer alguna “denotatividad”. La referencia es un bien raro, pero seguro, dotado de certeza apodíctica: no una eventualidad ni una instancia. Antes que demorarse en la presunta defectuosidad de un sujeto gramatical, conviene preguntarse más bien en cuales condiciones *lógicas* una denotación está presente efectivamente dentro de un enunciado. Como se verá, esta pregunta se articula en otras dos, complementarias entre ellas: 1) si un enunciado puede contener la referencia al objeto del cual afirma algo verdadero o falso. 2) si un enunciado puede ser juzgado verdadero o falso, cuando versa sobre un ente individual cuya denotación sea parte del mismo enunciado. Anticipemos que la respuesta es negativa en ambos casos. Queriendo defender tanto la *denotación* (libre del presupuesto de denotatividad) como los *valores de la verdad* (contra el juicio subrepticio de insensatez), Russell se halla dispuesto a revocar en la duda la compatibilidad recíproca entre uno y los otros.

¿Cuáles son los términos que, en nuestros discursos, designan a un objeto individual en su unicidad? ¿Y es lícito, además, considerarlos de una sola especie?

Para Gottlob Frege, *todos* los términos dispuestos para denotar a un objeto determinado son considerados por igual como *nombres propios*: “la designación de un

⁴³ Cfr. B. Russell, *Sulla denotazione* (1905), en Aa. Vv., *La struttura logica del linguaggio*, a cargo de A. Bonomi, Milano 1973, pp. 184-5.

objeto individual puede también consistir en más palabras u otros signos: para abreviar los llamaremos “nombres propios”⁴⁴. Frege extiende el ámbito de los nombres propios más allá de la categoría gramatical, incorporando con plenos derechos también a sintagmas complejos y nombres comunes, con tal que estén precedidos por el artículo determinativo singular (“la luna”, “el actual rey de Francia”). Esta liberalidad deriva de haber postulado la *denotatividad* de los signos. Efectivamente, si se supone que cada sujeto de enunciado tiene la inclinación a estar-para-algo, la discriminación entre nombres propios y términos generales sólo pasa por la naturaleza del presunto *designatum*: cuando este último es un ente particular, su designación queda incluida, sin excepciones, en el primer grupo. Pero, circularmente, que el *designatum* sea un objeto individual se deduce solamente a partir de ciertas características de la misma designación (el artículo determinativo, por ejemplo): características compartidas por cualquier término singular del lenguaje ordinario. De esto sigue, precisamente, que todos los términos singulares son nombres propios, sin que se pueda revisar alguna distinción ulterior en su interior.

En cambio Russell, porque rechaza presuponer una instancia denotativa de los signos, introduce una división neta entre los términos singulares. El título de *nombre propio* es reservado solamente a aquellas palabras (“yo” y “esto”, como se ha indicado) que garantizan a priori una referencia-a-algo; es decir, que posean la denotación como requisito lógico. Y viceversa, sin un término singular puede estar en principio privado de referencia, no es un nombre sino una *descripción definida*: “Por “descripción” entiendo un sintagma de la forma “un así y así” o “el así y así”. Llamaré descripción “ambigua” a un sintagma de la forma “un así y así”; llamaré descripción “definida” a un sintagma de la forma “el así y así” (en singular). Así “un hombre” es una descripción ambigua, y “el hombre de la máscara de hierro” es una descripción definida”⁴⁵.

La descripción definida designa a un objeto singular mediante ciertas propiedades que, sólo inherente a él, sirven para identificarlo con precisión. Pero es el aspecto *connotativo* de la designación el que deja siempre abierta la posibilidad de que el término singular no tenga contraparte real o caiga en la ambigüedad: no se puede excluir, en efecto, que a la propiedad descrita no corresponda ninguna cosa o que corresponda más de un objeto. Un nombre propio, al contrario, es cierto que denota únicamente algo, ya que él no posee “otro” significado más que el objeto para el cual está. Admitirlo como signo significante no es distinto, por lo tanto, que reconocerle una referencia segura. Dicho de otro modo: el nombre auténtico denota *siempre* porque *solamente* denota, es decir, porque carece de todo valor connotativo.

El descarte entre nombre y descripción no es deducible del uso lingüístico ordinario. Para Russell uno y otro son formas lógicas: precisamente la forma lógica correlacionada con *dos géneros distintos de conocimiento* ⁴⁶. El nombre propio que se limita a denotar, y que justamente por esto denota, encaja con nuestros datos sensoriales inmediatos, es la expresión adecuada del “aprendizaje directo”

⁴⁴ G. Frege, *Senso e denotazione* (1892), en Id., *Logica e aritmetica*, a cargo de C. Mangione, Boringhieri, Torino 1977, p. 377.

⁴⁵ Russell, *Conoscenza per apprendimento* cit., pp. 201-2.

⁴⁶ Más allá de *Conoscenza per apprendimento* y *Sulla denotazione*, un escrito importante de Russell acerca de la discriminación gnoseológica que separa a los nombres de las descripciones es *Il rapporto tra i dati sensoriali e la fisica*, incluido en *Misticismo e logica* cit.

(knowledge by acquaintance). Junto a él, la descripción definida da cuenta de un *conocimiento discursivo*: es decir, interviene cuando se piensa algo que no habíamos percibido, pero de lo cual sabíamos sólo que es “el así y así”.

Ahora es esta fundamentación gnoseológica la que obliga a rectificar la clasificación gramatical acostumbrada, restringiendo el campo de los nombres propios a los vocablos que manifiestan un aprendizaje inmediato y que, *precisamente por ello*, no significan nada más que su denotación. El gasto lo hacen los nombres propios ordinarios (“Sócrates”, “Juan”) los que, según Russell, serían sólo *descripciones abreviadas*: “el pensamiento presente en la mente de una persona que utiliza correctamente un nombre propio, puede generalmente ser expresado de modo explícito sustituyendo el nombre propio por una descripción”⁴⁷. Ya Frege había afirmado que el término “Aristóteles” está dotado de sentido, o sea de valor denotativo, junto a un sintagma como “el maestro de Alejandro Magno”: pero mientras para Frege esto implica que *también* “el maestro de Alejandro Magno” es un nombre propio, de esa misma observación Russell concluye que *ni siquiera* “Aristóteles” es tal. Salvo escasas excepciones (los aislados “yo” y “esto”), la totalidad de los términos singulares se halla constituida por descripciones definidas. Solo con tal de clarificar la naturaleza de éstos últimos, se puede retomar el problema inicial: cómo negar o juzgar “falso” un enunciado cuyo sujeto carece de denotación.

Valores de verdad contra denotación.

Una descripción, según hemos visto, *puede* no tener referencia. Para Russell hay sólo dos modos de conducirse frente a una eventualidad del género: “Es así como estamos obligados a proveer una denotación en los casos en los que ella está, a primera vista, ausente, o bien a abandonar la tesis según la cual la denotación es eso sobre lo cual versan las preposiciones que contienen sintagmas denotativos. La segunda orientación es la que yo sostengo”⁴⁸. El primer camino es recorrido por Alexius Meinong, según quien descripciones como “el actual rey de Francia” o “el cuadrado redondo”, evidentemente sin un respectivo espacio-temporal, aún denotan auténticos objetos, si bien sólo ideales⁴⁹. Cada sintagma significativo corresponde por lo menos al contenido objetivo del pensamiento que su mismo significado refleja. Bien visto, sosteniendo que los objetos inexistentes son siempre objetos de referencia, también Meinong busca sustraer de la acusación de insensatez a aquellos enunciados cuyo sujeto no es un ente real. Para este fin sitúa la posibilidad del “falso” cerca del nombre. Por una parte, este último no está más vacío, de modo que el enunciado del cual es parte se apoya de todos modos sobre algo y, por lo tanto, es sensato; por otra, la segura denotación del nombre puede consistir en una “falsedad objetiva” (precisamente el objeto inexistente).

Russell observa que el intento de dotar de una referencia a cada descripción definida implica una clamorosa violación del principio de no contradicción (“se admite que objetos similares no subsisten, pero se los considera para siempre objetos”),

⁴⁷ Russell, *Conoscenza per apprendimento* cit., p. 203.

⁴⁸ Russell, *Sulla denotazione* cit., p. 185.

⁴⁹ Sobre la crítica que Russell moviliza contra la “teoría de los objetos” de Meinong, cfr. Id., *Saggi logico-filosofici*, a cargo de D. Lackey, trad. It. de E. Bona, Longanesi, Milano 1976, pp. 20-84 (se trata del artículo *La teoria dei complessi e delle assunzioni di Meinong* y de dos breves reseñas de escritos del lógico alemán).

resolviéndose en una bancarrota lógica. La única alternativa es “abandonar la tesis de que la denotación es esto sobre lo cual versan las preposiciones conteniendo sintagmas denotativos”. Este paso, cambiado a veces por un *escamotage* (*escamoteo*) lógico-formal, posee un significado especulativo radical. Para Russell no es suficiente reafirmar, en contra de Meinong y de acuerdo con una larga tradición, que no se puede hablar de un nombre falso, sino solamente de un enunciado falso. Lo verdaderamente importante es mostrar, en contra de Meinong y, sobre todo, contra la larga tradición, que *un enunciado puede ser falso (o verdadero) sólo si no tiene nombre; es decir, sólo a condición de no contener la referencia al objeto sobre el cual versa*. En general, la “tesis” de abandonar (al contrario, de volcar) es aquella, de origen griego, según la cual hay un constante entrelazamiento entre significar-de-algo y referencia-a-algo, entre decir “cual” (*poion*) y decir “que” (*on*). En lugar de la convergencia sobreviene una especie de *aut-aut*.

Que los sujetos ordinarios de los enunciados estén inclinados a denotar es solamente una ilusión gramatical, bastante fuerte para ser escondida por el más efectivo estado de la situación. Los términos singulares de la lengua natural asumen toda otra función lógica que no sea la referencial. Para convencerse, según Russell, basta observar que siempre es posible negar la existencia de un objeto designado por una descripción. En efecto, si se puede negar, al menos como principio, la existencia del objeto del cual se habla, resulta evidente que, hablándolo, no es denotado.

Es siempre posible suponer que el sujeto gramatical de una proposición no exista, sin que esta suposición deje a la proposición carente de significado, resulta evidente que el sujeto gramatical no es un nombre propio, es decir, no es una palabra que represente de modo directo algún objeto. Por lo tanto, en todos esos casos debe ser posible analizar la proposición de modo tal que desaparezca aquello que es el sujeto gramatical⁵⁰.

Antes que plantear una referencia, la descripción definida hace las veces de todo un enunciado, esto es, de la única parte del discurso precisamente pasible de negación. Su función lógica no es estar por un objeto, *sino afirmar la existencia*. Y esta función se vuelve explícita.

A fin de evitar cualquier equivocación acerca de una presunta instancia denotativa, conviene eliminar al término singular, que *no* es un sujeto auténtico, y desarrollar en su lugar una *aserción existencial* unívoca, cuya forma es: “Existe un x, y sólo uno, tal que...”. En este tipo de aserción, de lo que se habla (el “que”, el *on*) está indicado sólo por un puesto vacío, mientras que el sintagma nominal originario se transmuta en un predicado. Ahora al objeto le corresponde el signo de la ausencia del juicio que le concierne, la sigla de su innominabilidad: la x. Y es a la x que le corresponde tanto la propiedad mediante la cual la descripción parecía denotar, como los otros predicados del enunciado de partida. “El actual rey de Francia es sabio” queda reformulado así: “Existe un x, y sólo uno, que es el actual rey de Francia, y éste x es sabio”. Todo peligro de insensatez es así descuidado. En efecto, como hemos visto, la insensatez deriva de presuponer el papel denotativo del sujeto gramatical mientras se constata,

⁵⁰ A.N. Whitehead- B. Russell, *Introduzione ai “Principia mathematica”*, a cargo de P. Parrini, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 134.

a propósito de este último, la ausencia de una denotación real. Pero es justamente esta presuposición la que ahora es abolida, dado que a ningún componente del enunciado se le reconoce propensión referencial y, al contrario, el mismo término singular es analizado de modo tal de hacer posible que desaparezca. Si afirmo que “existe un *x*, y sólo uno, tal que...”, y no hay ningún objeto (o no hay más de uno) que pueda constituir un valor de *x*, el enunciado es simplemente *falso*.

La teoría de las descripciones definidas derrumba al enfoque acostumbrado, compartido por el mismo Frege, según el cual *la función denotativa* es parte esencial de la lógica del lenguaje, mientras la presencia o ausencia de la *denotación* es un asunto empírico, a averiguar cada vez. Para Russell, la denotación es una prerrogativa lógica de los nombres propios; y, viceversa, que la idea de una intencionalidad referencial deba tenerse en cuenta también cuando no se hallen realizaciones es una hipótesis artificial, elaborada para justificar a posteriori el funcionamiento caprichoso de los sujetos gramaticales. Hipótesis a emitir nuevamente: el análisis de las descripciones definidas deja en claro que todos los términos, de los cuales se pueda suponer una deficiencia de referencia, en realidad no poseen facultad de referirse a algo, ya que no son sujetos de enunciado, sino desconocidas aserciones existenciales. La denotación, si no es un requisito lógico, está lógicamente excluida. No hay términos cuya función es denotar, sino sólo términos que denotan *siempre* y términos que no denotan *nunca*.

En el *Sofista*, Platón escribe:

El extranjero El hecho [...] de que se diga alguna cosa y no sea verdad, todo esto comporta innumerables dificultades, lo ha hecho en el pasado y lo hace también ahora. Cómo uno que habla deba afirmar y pensar que lo falso es realmente esto, *Teeteto*, es absolutamente difícil de indicar.

Teeteto ¿Por qué?

El extranjero Porque aquel discurso osa fundarse sobre la hipótesis de que es esto que no es.⁵¹

Cómo es posible decir esto-que-no-es y, *luego*, articular un falso discurso: en este problema se ha enfrascado sin descanso Platón en el curso de su crítica a los sofistas. Por eso, puesto que el no-ser no es proferible, queda excluida la afirmación de lo falso: por el sólo hecho de tener un sentido, un enunciado se atiene a algo que *es*, luego *es verdadero*. El parlante parece así reducido a la alternativa entre verdad y sinsentido (“En definitiva, ¿cuando se habla se dice la verdad o no se dice nada? – Sí”)⁵². La réplica de Platón (sobre la cual volveremos en el capítulo V, en relación a la modalidad de lo posible) consiste en abrazar “la hipótesis de qué es esto que no es”. En cuanto él participa del ser, esto-que-no-es es decible. Pero si esto-que-no-es puede llegar a la palabra, entonces debe admitirse la posibilidad de un falso discurso.

El núcleo de la filosofía del lenguaje de Russell se halla en la continuación de este antiguo dilema. Él no le presta atención a los falsos predicados, sino que se ocupa solamente del caso en que esto-que-no-es sea el ente designado del sujeto gramatical. Según Russell, ante tal eventualidad no se trata de demostrar que el objeto inexistente pueda ser también nominado sino, por el contrario, de reconocer que el objeto del cual se habla queda siempre innominado cuando es posible levantar la

⁵¹ Platone, *Sofista*, 235e-237a.

⁵² Id., *Eutidermo*, 286 c.

cuestión de su existencia. Para Platón, salvar al “falso” significa decir esto-que-no-es del mismo modo en que se dice esto-que-es; para Russell, al contrario, el “falso” está garantizado por el hecho de que no se *dice* (denota) nunca el “esto”, sino que se limita a *afirmar* “que es” (“Existe un x tal que...”). La introducción de lo falso *en el discurso-sobre-algo* ocurre en desmedro de la referencia a este “algo”.

La inconciliabilidad entre los valores de la verdad y la referencia es tanto factual como normativa. *De hecho* los enunciados cuyo sujeto sea una descripción definida no tienen una denotación por su componente; *de hecho*, por lo tanto, no hay dificultad en considerar verdadero-o-falso a cada afirmación del género. Pero la incompatibilidad tiene también un tenor lógico. En presencia de una referencia, un juicio de verdad no sería a veces problemático, sino siempre y de todos modos *imposible*. Recíprocamente, la falta de denotación no solo ofrece una situación favorable para decir lo verdadero o lo falso, sino que además constituye nada menos que la *condición necesaria* para que aquello suceda. Para aspirar a un valor de verdad, una afirmación *debe* estar privada de la indicación del “que” del que se predica un “cual”. En síntesis: si verdadero-o-falso, *entonces*, ninguna denotación.

Aún la antinomia entre referencia-a-algo y significar-de-algo no deja ver por completo su obligatoriedad lógica, hasta que no tome un solo perfil: aquel ofrecido por los enunciados sin denotación. Ahora es necesario examinar los casos en los que la referencia está asegurada lógicamente. ¿Cual es la forma específica con la que, *en presencia de los nombres propios*, se hace valer la disidencia entre denotar algo y afirmar lo falso (o lo verdadero)?

Denotación contra valores de verdad.

A las descripciones definidas Russell contraponen los pronombres demostrativos y el primero de los personales como nombres *lógicamente* propios. Puesto que le dan voz a la percepción inmediata de un objeto, los deícticos no pueden no denotar algo. Y, como sabemos, el “estar por”, una vez descartada una intencionalidad referencial, o es inevitable o no es, de hecho.

El nombre gramatical dice qué cosa es un ente (“*nominis est proprium significare substantiam cum qualitate*”) ⁵³, pero precisamente por esto es referido. Contrariamente, el término ostensivo, excluido como está de cualquier sentido definido, coincide con el objeto que indica: en cuanto expresa solamente una referencia, por un lado es el único vocablo capaz de referencia, por el otro no puede nunca carecer de referencia. Esto que en el plano *gramatical* distingue a los demostrativos de los nombres ordinarios, o bien la circunstancia de que los primeros “*significant substantiam sine qualitate*” ⁵⁴, es el motivo que hace recaer sobre ellos, y solamente sobre ellos, la función *lógica* de los nombres propios.

La indicación no es un componente del enunciado, excepto en el caso de los nombres propios, es decir de las palabras que no asignan una propiedad a un objeto, sino únicamente y simplemente lo denominan. Y también deseo agregar que, en este

⁵³ Prisciano, *Gramática*, II, 5.

⁵⁴ *Ibid.*

sentido, existen sólo dos palabras que, en rigor del término, son nombres propios de particulares, esto es, “yo” y “esto”⁵⁵.

Según Russell, los objetos individuales son objetos *simples*, unidades discretas no descomponibles. Al contrario, es esta simplicidad la que hace a los “particulares”, asegurando su irreducible singularidad y omnilateral distinción. En cuanto simples, tales objetos son aprendidos sólo mediante una percepción directa. El conocimiento del “particular” no es, en efecto, asunto del juicio, que tiene como objetivo a una relación entre múltiples términos; ni es patrimonio de la descripción, puesto que ella, designando mediante propiedad, se atiene a algo compuesto. Solamente la palabra de la percepción corresponde a un objeto individual, es decir a un auténtico nombre propio. La percepción, desde otro lugar, encuentra su palabra exclusivamente entre aquellos signos aptos para denotar lo simple como simple. Tales signos son, precisamente, “esto” y “yo”: puesto que indican sin calificar, los deícticos combinados con los datos sensoriales no analizados están para la cosa *simplemente* percibida. Si se dice “esto”, todavía no se conoce el objeto del cual se habla; pero sólo diciendo “esto” se está seguro de estar hablando de algo, o mejor, de un “particular”.

Entre el conocimiento perceptivo y los requisitos lógicos de las expresiones ostensivas vale, todavía, una solidaridad ulterior y aún más decisiva. Teniendo que ver con lo simple, tanto el conocimiento sensorial como el demostrativo *no son pasibles de negación*. A un auténtico nombre tiene derecho aquello que, siendo simple, es solamente perceptible; pero si es denominado, este objeto *debe ser*, puesto que sólo de él se tiene una percepción, en consecuencia, nombre propio. Reafirmando un punto que ya Platón había acordado a los sofistas, Russell sostiene que la sensación, relacionada al sueño o a la alucinación, no puede ser refutada, dado que es objeto de sí misma, o sea que constituye siempre algo real en un cierto momento y para un cierto sintiente (“daré por reconocido que la percepción, en tanto opuesta al juicio, no está nunca equivocada”)⁵⁶. Análogamente, el término ostensivo, puesto que significa sólo eso que indica, no puede ser mal empleado ni ser desmentido. El “esto” es *innegable*. Y precisamente esa innegabilidad lo vuelve idóneo para expresar a la *no impugnabile* percepción inmediata.

Es evidente que la sensación y el nombre propio, inmunes como son a la negación, eluden también a la eventualidad de lo “falso” (y también a la de lo “verdadero”, apenas se la entiende como determinación lógica). De mis actuales datos sensoriales no me es permitido inferir la veracidad de su contenido, sino sólo tener la certeza de que *éste* dato sensorial es actual. “El sentido- escribe Russell- asegura el aprendizaje de los particulares, y, por lo tanto, es una relación binaria en la cual el objeto puede ser *denominado* pero no *afirmado*, y es íntimamente incapaz de veracidad y de falsedad”⁵⁷. El “esto” que denomina precisamente porque no afirma nada, no es verdadero ni falso, limitándose más bien a atestiguar que de algo se tiene sólo una aprehensión directa. Lo innegable no está sometido a los valores de la verdad. Una conclusión similar repite cuanto argumenta Aristóteles en el libro noveno de la *Metafísica*, a propósito de los objetos simples, cuando se pregunta “en qué consiste su

⁵⁵ Russell, *Conoscenza per apprendimento* cit., pp. 210-1.

⁵⁶ Id. *La natura del vero e del falso*, en *Filosofia e scienza* (1910), ed. It. a cargo de B. Widmar, Newton Compton, Roma 1972, p. 192.

⁵⁷ Id., *Il rapporto tra i dati sensoriali e la fisica*, en *Misticismo e logica* cit., p. 139.

ser o su no-ser, su verdad o su falsedad". Si para los entes compuestos es evidente que la justa predicación corresponde a lo verdadero y la errada a lo falso, las cosas son distintas para los simples:

En realidad, lo verdadero que está presente en las cosas no-compuestas no es lo mismo, tal como ni el ser es lo mismo, pero lo verdadero y lo falso están presentes en ellas en el sentido de que lo verdadero reside en tener *contacto directo* con una cosa y en indicarla (no son, en efecto, la misma cosa afirmación e indicación), mientras la ignorancia está en no tener contacto directo con ella ⁵⁸.

Entonces ahora lo que retorna en la concepción russelliana de los nombres propios es, precisamente, la idea de que la cognición del objeto individual, es decir, simple, se vale únicamente de un *contacto directo*, sin por ello caer bajo la égida de la díada verdadero-o-falso. Desde los datos sensoriales no hay afirmaciones, sino mera indicación. El "esto" y el "yo", al no indicar más que un contacto directo, no son fuente de verdad o falsedad.

Sería totalmente engañoso creer que aquello que está en cuestión sea el nombre extrapolado de su contexto proposicional. La confrontación no está, si se quiere, entre un discurso completo y una locución solitaria, sino entre discursos autosuficientes de género esencialmente distinto: por una parte la afirmación que tiene a un nombre lógico como su componente, por otra, aquella que está privada de él. Es una banalidad observar que un nombre, considerado en sí mismo, no posee un valor de verdad, insólita e instructiva es la moral que se puede extraer de la fábula russelliana: no posee un valor de verdad aquella afirmación que cuenta con un nombre.

El demostrativo es un término singular ineliminable, sujeto no ilusorio sobre el cual, efectivamente, *versa* el enunciado. Pero ya que tiene que ver con la simple indicación de un dato sensorial, de este "versar" no mana otra cosa más que la extensión a todo el enunciado de la *innegabilidad* típica de una percepción inmediata. La función predicativa, que tiene por sujeto indudable o "argumento" al deíctico, se traspasa en función de un *contacto directo*, asimilando el peculiar estatuto lógico de este último. El nombre propio que, por sí solo, garantiza la referencia unívoca a un "particular", no deja ser verdadera-o-falsa a la afirmación en la que está comprendido. Puesto que lleva a un límite extremo la aporía implícita en *cada* teoría de la denotación, este éxito paradójico debe ser tenido muy en cuenta.

La oposición entre descripción y nombre propio, es decir entre una afirmación existencial y una referencia, se retoma finalmente en dos formas proposicionales lógicamente alternativas. La primera carece de nombre y de denotación, pero precisamente por esto está siempre relacionada a los valores de verdad; además, apenas es analizada, ella contradice la estructura sujeto / predicado, la desquicia radicalmente con la eliminación del sujeto gramatical. La segunda forma proposicional preserva, al contrario, dicha estructura, pero restringiendo el número de los posibles sujetos del enunciado a solamente los deícticos; ella está compuesta por nombre y denotaciones, pero es por esto que es refractaria a lo "verdadero" y a lo "falso".

⁵⁸ Aristotele, *Metafisica*, IX, 1051 b 20-25 (cursivas del autor)

Ahora, por lo tanto, la antinomia entre referencia-a-algo y valores de verdad no se manifiesta más solamente donde subsisten los segundos en perjuicio de la primera, sino también y con fuerza similar en la eventualidad inversa: *si hay* denotación, *entonces* no hay verdadero-o-falso.

Facultad del lenguaje y percepción sensorial.

Puesto que no versa sobre nada, "el actual rey de Francia es sabio" parece a primera vista un enunciado ni verdadero ni falso, *esto es*, insensato. Con su teoría de las descripciones Russell demuestra la inconsistencia de este tipo de juicio. Lo que aún importa es que dicho hipotético eclipse de los valores de verdad coincide con un déficit del sentido. Estas conexiones que rigen en general: "ni-verdadero-ni-falso" e "insensato" son generalmente sinónimos, expresiones equivalentes e intercambiables. Por lo general, aunque no siempre, la equivalencia decae cuando se hace presente un nombre lógicamente propio. La afirmación que tiene por sujeto "esto" o "yo" no es verdadera ni falsa, *sino* ciertamente sensata (porque sin duda versa sobre algo). Es preciso preguntarse, entonces, qué otra cosa contrasta aquí con los valores de verdad; que límites o inhibiciones, *que no sea el sinsentido*, se interponen a su aplicación.

Podemos procurarnos la respuesta prestando nueva atención a los requisitos peculiares que Russell le atribuye al nombre propio. ¿En qué consiste, finalmente, la *necesidad* lógica de su referencia? Hemos visto que el nombre russelliano denota *seguramente* porque solamente *denota*, es decir porque no significa más que el objeto por el cual está. ¿Pero en cuáles condiciones puede un nombre identificarse exactamente con su "portador"?

Un término singular se limita a denotar, y por lo tanto es un nombre y es imposible usarlo para una descripción. La pobreza connotativa no es suficiente garantía: Russell excluye "Mario" o "Elisa" del ámbito de los sujetos lógicos porque, no obstante su evidente falta de contenido semántico, ellos son todavía usados como descripciones abreviadas, como síntesis estenográficas de un complejo de propiedades. La cláusula decisiva es otra: que el término singular designe a un objeto del que, desde un punto de vista lógico, *no se pueda suponer de ninguna manera la inexistencia*. De este modo, dicho término resulta indisponible para sustituir a una descripción. Esta cláusula se satisface, sin embargo, sólo si *el nombre se refiere a algo cuya realidad dependa enteramente del mismo acto del denominar*. Sólo de este "algo", efectivamente, no se puede suponer la inexistencia. Pero el único *quid* cuya realidad está instituida por la denominación es el mismo nombre. Es necesario por lo tanto que la denotación se resuelva en una *autorreferencia*.

He aquí el verdadero fundamento del que se vale la equiparación (en Russell hasta pleonástica) entre "denotar" y "denotar siempre". El nombre posee una denotación asegurada anticipadamente porque expresa una referencia a sí mismo; o, mejor dicho, porque retorna al propio pronunciamiento, al estado de cosas determinado por su misma insurgencia como evento lingüístico. El significado de "esto" y de "yo" se identifica con sus "portadores", dado que tales "portadores" subsisten sólo en el momento en el que son pronunciados "esto" y "yo", pero entonces subsiste realmente.

Es singular la parábola recorrida por la indagación russelliana sobre los nombres propios: *en los únicos casos en que es posible, la referencia es siempre una autorreferencia.*

El indefectible decir-algo (el “que”, el *on*) se desvía inevitablemente hacia un decir-sí. Este resultado, implícito y muy evidente, es provocado por la consecuencialidad radical con la que Russell intenta sacar a la luz las condiciones lógicas de la “correspondencia” entre palabra y cosa. Aclarémoslo: él no se mueve de los pronombres “yo” y “esto”, malinterpretando el carácter autorreflexivo, para desarrollar una noción de referencia al mismo tiempo ingenua y paradójica. Por el contrario, una vez criticado el presupuesto de la denotatividad, Russell elabora un concepto riguroso de denotación que, por coacción interna, adopta una marcada tonalidad autorreferencial: sólo a continuación de este recorrido adopta a los deícticos como auténticos nombres propios. Solo porque la típica autorreflexibilidad de “esto” y de “yo” se presta bien a garantizar el reenvío del nombre a sí mismo, que es en lo que consiste finalmente la denotación lógicamente destinada.

Es la autorreferencia el otro impedimento, totalmente diferente del sinsentido, que desautoriza a los valores de la verdad. La afirmación que posee por componente a un nombre propio es ni-verdadera-ni-falsa porque, al versar sobre algo, el algo sobre el cual versa no es un ente sino el papel lingüístico desplegado por una de sus partes, en síntesis, la misma necesidad lingüística del “esto” o del “yo”. Puesto que concierne a un “hecho” que ocurre *sólo en su interior*, la afirmación, aunque sensata, no está más sujeta al juicio

Teniendo firme la centralidad del momento autorreferencial en la teoría russelliana de la denotación, es sencillo entender porqué resultan incongruentes y un poco estridentes los esfuerzos para atenuar, a anular, el hiato entre descripción y nombre que impone aquella teoría. Incongruentes y estridentes, por supuesto, no en general, sino respecto al principal problema de Russell. Para acudir a un ejemplo importante: tanto Meter F. Strawson como Willard Van Orman Quine, si bien con marcadas diferencias entre ellos, desconocen a la autorreferencia ínsita en el nombre propio “esto”; vislumbrando nada más que una denotación lineal. Especialmente Strawson, en su libro *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (*Individui, Saggio di metafisica descrittiva*, trad. It. de Ermanno Bencivenga, Feltrinelli, Milano 1978 [*Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*]), quien traza una especie de progresión continua entre “la identificación demostrativa de los particulares”, los nombres gramaticales y las descripciones. La referencia ostensiva, en cuanto a lo que pudiese permanecer oculto, se halla en el origen de cualquier otra forma de designación de los “particulares”. Mientras que para Russell el ordinario nombre propio es una descripción camuflada, para Strawson tanto aquel nombre como la misma descripción equivalen implícitamente a un término ostensivo. Entre “esto” y “el-así-y-así” subyace una recíproca convertibilidad: el segundo, que se diferencia del primero en que no exhibe la estructura referencial del lenguaje, siempre se le aproxima y, finalmente, puede ser reconducido a él. Pero es precisamente este re-enlazamiento virtual el que resulta inconcebible desde la perspectiva de Russell. La discrepancia entre descripción y nombre no consiste sólo en la separación, ella sí no definitiva y reversible, entre un predicado y una referencia, sino que se consolida en la intransitable distancia que divide a un discurso-sobre-algo de una autorreferencia. No hay, por lo tanto, nada gradual: mediante la descripción no resulta posible arribar, por así decirlo, *lo más cerca posible* de la indicación, ya que estamos frente a dos planos esencialmente heterogéneos, cada uno inalcanzable para el otro. Si nos hacemos la ilusión de de sobrepasar al discurso-sobre-algo y aferrar a la referencia directa, estamos efectivamente ante la torsión del enunciado en sentido autorreferencial. Escribe Russell (*Conoscenza per apprendimento* cit., p. 205): “[...] cuando decimos algo de

Bismarck, por ejemplo, podemos formular un juicio que sólo Bismarck puede formular, esto es, un juicio del que él mismo es un componente. Aquí estamos inevitablemente destinados al fracaso [...]. Por lo tanto, la autorreferencia es un obstáculo efectivo y no removible cuando se pretende reconectar la expresión descriptiva a la ostensión. Por su parte, Quine parece interesado en un recorrido inverso respecto al seguido por Strawson: en lugar de considerar a la descripción como una indicación, intenta tratar también al demostrativo como una descripción. Valorizando como solución meramente técnica a la reducción de los términos singulares a afirmaciones existenciales, Quine propone la aplicación a los propios nombres propios russellianos. Así escribe en *Methods of logic (Manuale di logica*, a cargo de M. Pacifico, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 268-9 [*Manual de Lógica*]): “podemos sostener que aquellos que son aprendidos ostensivamente o por confrontación directa no son nunca los nombres sino solamente los predicados [...] En lugar de partir considerando a la palabra aprendida ostensivamente como un *nombre del objeto* mostrado, nosotros la tratamos primero como un predicado exclusivamente *verdadero* para el objeto mostrado [...] Aquello que era una cuestión de nombres aprendidos ostensivamente, vistos en contraposición a los nombres aprendidos discursivamente, deriva ahora en una cuestión de predicados aprendidos ostensivamente contrapuestos a predicados aprendidos discursivamente”. Para Quine no surge ninguna dificultad al admitir una afirmación del tipo: “Existe una *x*, y sólo una, tal que es *esto*”. Pero así se descuida el recorrido lógico que, según Russell, distingue a los sujetos reales del enunciado de los aparentes: es decir, el hecho de que ellos *solamente* denotan no está nunca, precisamente por esto, en condiciones de asumir una función predicativa. Para Russell, la re-trascripción de los términos singulares en la forma de una afirmación existencial no es una posibilidad ilimitada sino una obligación: pero una obligación que surge solamente a propósito de las descripciones. Aquella solución no tiene nada de virtual: sin no es necesaria es imposible.

Tratemos ahora de mostrar el posible significado de esta metamorfosis de la referencia en autorreferencia. Y, sobre todo, de enfocar el problema teórico que ella *traiciona*: en el doble sentido de la palabra, revelar y distorsionar.

En la *Búsqueda filosófica*, Wittgenstein escribe: “Y, extrañamente, se ha dicho que la palabra “esto” es el único nombre propio y verdadero. Todos los demás que llamamos “nombres” lo serían sólo en un sentido impreciso, aproximado. Esta extraña concepción proviene de una tendencia a sublimar, por así decirlo, la lógica de nuestro lenguaje”⁵⁹. La “sublimación”, en la cual sobresale Russell, consiste en asignar el blasón de auténtico nombre a un término cuyo uso es conexo al *aprendizaje del lenguaje*. Alguno, supongamos un maestro, indica a algún otro un cierto objeto que se halla bajo los sentidos de ambos, y dice: “esto es un árbol”. El demostrativo sirve, por lo tanto, para introducir un vocablo (y *señalarlo*) y explicar su empleo. Pero para Russell es “esto” lo que denota al objeto percibido. Precisamente sublimando, él llama “denominación” al modo mediante el cual, según una teoría que se remonta a Agustín, se aprenden los nombres. De modo que el nombre russelliano denota únicamente aquel aspecto de nuestra “praxis lingüística” del cual él mismo es el eje. *Menciona su propio uso*. Sin embargo, esta mención es, para Russell, una verdadera denominación, mientras que el uso mencionado es objeto simple, “particular”, verdadero *designatum*.

Respondida por Wittgenstein ante su liquidación, la “extraña concepción” de Russell semeja un grosero *quid pro quo*, ya que, repetimos, un modo-de-aprendizaje (de los

⁵⁹ Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* cit., par. 38 (ed. cit, pp. 29-30). Sobre el uso de los demostrativos en lugar del nombre, cfr. También los párrafos 39-50.

nombres) es cambiado por una referencia-a-algo: "Cuando uno se adiestra en el uso de la palabra "allá", el profesor, al enseñarle, hará el gesto de indicar y pronunciará la palabra "allá". ¿Pero podemos decir que con ello da lugar al nombre "allá"?⁶⁰. El *quid pro quo*, si de esto se trata, es más sutil pues no lo parece. La estrecha relación entre el uso de los deícticos y una experiencia cognoscitiva, subrayada más adelante por Wittgenstein, tiene un valor decisivo también para Russell. De hecho sabemos que la vocación profunda del nombre russelliano es precisamente la de representar lógicamente un *modo de aprendizaje*: la percepción sensorial. Por lo tanto, la crítica de Wittgenstein puede ser reformulada del siguiente modo: el haber cambiado Russell uno con otro, hasta yuxtaponerlos, dos distintos modos-de-aprendizaje: la adquisición del lenguaje y el "contacto directo" con lo sensible. Pero, a propósito de este intercambio más sofisticado ¿se puede hablar todavía de mero malentendido? Aceptando la exactitud del diagnóstico de Wittgenstein, es conveniente preguntarse aún si la inconsciente "sublimación" cumplida por Russell no es el síntoma de un auténtico problema, de no "remover".

En el hecho de que el nombre, debiendo exhibir el *aprendizaje* sensorial, mencione efectivamente al *aprendizaje* del lenguaje, parece haber una cierta "necesidad". Este deslizamiento se presenta como la anómala, pero *inevitable*, consecuencia de la referencia-a-algo. Antes de delinear la interpretación, demos una mirada de conjunto a estas concatenaciones.

Cada vez que se tome en cuenta a la información específica recibida de la percepción, lo sensible no es denotado sino *descrito*. La denotación genuina, que solamente expresa *knowledge by acquaintance* [conocimiento por relaciones], concierne a lo sensible en su simple *darse* a la percepción, es decir, a lo sensible como "dato sensorial". Careciendo de cualquier contenido definido, el dato sensorial atestigua únicamente sobre sí mismo, sobre el propio suceder actual. Al nombre lógico le pertenece, como al respectivo seleccionado, nada más que *el ser-dato del dato sensorial*. No conocemos nada por "contacto directo" si no hay un "contacto directo": he allí el motivo no banal por el cual la denotación se repliega en autorreferencia. El dato sensorial es realmente denotado como ser-dato sólo cuando se refiere a su *ser-dato*, esto es, al hecho de que se está hablando. Pero ya que un dato sensorial está vacío, el hablarlo se reduce a *hablar tout court* [a secas; en suma. N. del T.]. Nominar lo sensible significa, por lo tanto, mostrar que una enunciación se halla en curso. Es por esto que aquellos que son considerados más "nombres verdaderos" que términos, los deícticos, que manifiestan el contacto directo de la palabra consigo misma", señalan al "ser-dado del lenguaje".

En su paradójica coherencia, el intercambio entre dato sensorial y ser-dado del lenguaje no es imputable a una equivocación. Es conveniente pensarlo, antes que nada, como un verdadero *paralogismo*: con este término Kant designa una "ilusión inevitable", es decir, al error que es avalado por un fundamento real. Criticar al

⁶⁰ Id., *Libro blu e libro marrone*, ed. It. a cargo de A. G. Conte, introducción de A. Gargani, Einaudi, Torino 1983, p. 108. El texto continúa así: "(Una observación: se ha sugerido que palabras tales como "allá", "aquí", "ahora", "esto" son los *verdaderos nombres propios* en contraposición a aquellos que nosotros llamamos tal, en la vida cotidiana: nombres propios que (en la acepción a la que me refiero) sólo groseramente pueden ser llamados así. Hay una tendencia difusa a considerar a aquellos que en la vida cotidiana son llamados nombres propios sólo como una grosera aproximación de los que idealmente deberían llamarse así. En confrontación con la idea russelliana de "individuo". Russell habla de los individuos como de los constituyentes últimos de la realidad, pero dice que es difícil decir qué cosa son los individuos [...])".

paralogismo de la razón denotativa no es distinto a indicar cuales son los nexos efectivos sobre los que ella se apoya y, al mismo tiempo, trastorna. Una crítica tal puede ser apenas enunciada aquí, puesto que implica una constelación conceptual que será desarrollada a continuación (capítulo IV). Pero aquí debe ser enunciada.

El núcleo de verdad del paralogismo se filtra en aquello que, contrariamente, parece un efecto espurio y escabroso (aunque “necesario”) de la denotación: la estrecha relación entre los distintos modos-de-aprendizaje. Antes que sufrirla como una embarazosa heterogeneidad de los fines, o un fatal *quid pro quo*, esta relación es considerada seriamente y tomada como *punto de partida*, pero demostrando que ella no sólo se escapa del plano de la referencia-a-algo, sino que hasta lo invalida y desautoriza. La auténtica “sublimación” no consiste en elegir como nombre legítimo (vinculado con la aprehensión sensorial) a un término que no es un nombre (sino que está conectado con el “adiestramiento” lingüístico”), sino, más radicalmente, en concebir como denominación al retorno recíproco entre el *acceso* al lenguaje y el *acceso* a lo sensible. Por otra parte, precisamente porque es “sublimado” en forma de denotación, este recíproco retorno, en sí no denotativo, se degrada a una yuxtaposición inmediata, dando de este modo lugar a un inagotable *quid pro quo*.

A fin de comprender lo que realmente está en juego en la correlación *no* referencial entre “adquisición del lenguaje” y “conocimiento sensorial directo”, es necesario liberar al tema del aprendizaje de todo halo psicológico o gnoseológico. Por “aprendizaje” debe entenderse únicamente: acceso a un ámbito. Y el acceso a un ámbito no es el episodio preliminar y transitorio de un itinerario cognoscitivo, sino un constante *modo de realización* del propio ámbito. El lenguaje, tal como se perfila en la experiencia repetida siempre de nuevo del acceso-al-lenguaje, no es un conjunto infinito de enunciados, sino la *facultad* de enunciar: esto es, se coloca en un primer plano el hecho mismo de que se habla, el simple *ser-dado* de la palabra. Así lo sensible, como se perfila en la repetida experiencia del acceso-a-lo-sensible, no es un objeto determinado, pasible de representación, sino el inabarcable *contexto* pragmático-vital donde se inscribe cualquier actividad representativa (sobre esto, ver el capítulo V). El mito neo-empirista del “dato sensorial” *traiciona* esta experiencia. Hay, sí, un sensible que, no pudiendo ser “descrito”, simplemente *se da* a la percepción y nunca deja de *darse*: sólo que ese no es la contraparte enrarecida del nombre, sino el contexto material al cual siempre se está expuesto; no sobre lo que versa un discurso, sino lo que queda *contiguo y circundante* a todo discurso.

La correlación entre los diversos modos-de-aprendizaje, delineada en forma paralogística en la “extraña concepción” del nombre propio, se resuelve por lo tanto en aquella otra entre el *lenguaje como facultad* y lo *sensible como contexto*. Lejos de fundar la “correspondencia” entre palabra y objeto (o de derivarla), tal correlación la contraviene de raíz. Pero de esto hablaremos después.

La figura de la negación.

A fin de recapitular algún aspecto del razonamiento, conviene confrontar las posiciones de Hegel y de Russell sobre la referencia lingüística al “esencialmente singular”. Respecto de este tema, circunscrito y crucial al mismo tiempo, el acercamiento de ambos autores es inmune a la extravagancia. Parece solicitado, por

el contrario, por una puntillosa trama de analogías imperfectas y divergencias especulares.

Tanto Hegel como Russell examinaron la rendición de cuentas verbal de las sensaciones. Hegel afirma que la palabra-clave de dicha rendición de cuentas, el demostrativo, contradice al ser sensible que debería representar, atestiguando su no-verdad. Si el término ostensivo no atiende a la tarea confiada a las "opiniones", y no persigue nada más elevado, esto es debido a su índole autorreferencial. Pero es esta misma índole la que Russell impulsa a adoptar al deíctico como único nombre verdadero: precisamente porque se refiere a sí mismo *mencionando* el propio uso, él denota ciertamente "algo", por lo tanto se corresponde siempre con el simple ser-dado del dato sensorial.

Tanto Hegel como Russell reconocen, por ende, *el carácter autorreflexivo de la denotación*. Este punto de partida común deriva en opciones teóricas heterogéneas y enfrentadas, así como el bosquejo de una obra conecta versiones distintas y hasta opuestas que derivarán finalmente de él. Tanto la defensa russelliana del principio de no-contradicción (o sea de la alternativa verdadero-o-falso), como la subversión hegeliana del saber intelectual (que en el "principio" tiene su clave), se entremezclan con la naturaleza autorreferencial de la inmediata referencia-a-algo. Vislumbrando respectivamente una perturbación a aislar o el anuncio de la vida espiritual, destinada a propagarse.

Hegel y Russell responden diferentemente al mismo antecedente, articulando en relación a él (o mejor, en reacción a él) intenciones alternativas acerca del estatuto lógico-lingüístico de la *negación*. El "esto" russelliano es *innegable* porque, dirigiéndose hacia sí mismo, elude el principio de no contradicción. El "esto" hegeliano, en cambio, es *siempre negado* porque, en virtud de la propia circularidad, comprende en sí tanto a la diferencia como a su superación ("el devenir desigual del igual y el devenir igual del desigual"); por lo tanto, porque es la sigla penetrante de la razón dialéctica.

Si hay denotación, no hay valores de verdad; si hay valores de verdad, no hay denotación. El seco *aut-aut* introducido por Russell busca desvincular al principio de no contradicción del vórtice autorreferencial, que parece arraigar en toda auténtica denominación.

La impracticable barrera que divide a los nombres de las descripciones, es decir a los sujetos lógicos de las afirmaciones existenciales, sirve para circunscribir la autorreflexividad del "estar por" en una reducida zona franca, evitando así el contagio. La vigencia de los valores de verdad es garantizada mediante el hecho de que los términos capaces de violarla son confinados en un ámbito especial, desconectados de las afirmaciones con las que se describe el mundo. Los nombres propios, esto es los demostrativos, monopolizan la referencia, pero carecen de contenido semántico. Y por el contrario, todas las locuciones munidas de significado se hallan libres de la ambigüedad de la referencia y, por lo tanto, resultan siempre verdaderas o falsas. Mientras el campo de la denotación es abandonado a una autorreferencia semánticamente vacía, la validez del "primer principio" se concentra enteramente en el significar-sobre-algo: y aquí es salvaguardada sin reservas.

La fractura entre los diversos planos del discurso se manifiesta como exclusión recíproca. Al principio de no contradicción le corresponde, sí, solamente el significar-sobre-algo, pero, al mismo tiempo, un significar-sobre-algo del cual se ha eliminado

rigurosamente la referencia-a-algo. Hemos visto: un enunciado es verdadero-o-falso a condición de no contener la denotación del objeto sobre el que versa. Allí donde es afirmado un significado no contradictorio, el enunciado deber ser reformulado de modo de abolir al sujeto gramatical y sustituirlo con el signo de su ausencia, la x. Y al contrario, si figura un nombre propio, es decir una denotación autorreferencial, él conserva su sujeto pero no posee nunca un valor de verdad. Así queda planteada una situación extrema: el "que" y el "cual" no conviven más en un mismo enunciado.

Para Hegel, en cambio, no interviene ninguna solución de continuidad entre la referencia-a-algo y el significar-sobre-algo: la ostensión vuelve a aflorar en el interior de las concreciones semánticas consolidadas en las que se confía el intelecto. Pero se trata de una continuidad negativa. El demostrativo, habiendo liquidado a lo sensible al que *parece* referirse, se hace valer luego, críticamente, también en el reino del Nombre y de las Leyes; el "esto" descompagina siempre de nuevo al rígido "cual", empujándolo a la homonimia y a la tautología. La autorreferencia implícita en los deícticos, propagándose sobre toda la superficie del lenguaje, arruina *tanto* al ámbito de la denotación, *como* al de los significados definidos: de ambos rechaza la pretensión típica. En particular, revoca la normatividad sólo formal del principio de no contradicción.

Tanto Hegel como Russell se ocupan de la forma Sujeto-Predicado de las afirmaciones. A juicio de ambos, la estructura gramatical vela las determinaciones lógicas efectivas del lenguaje. La acostumbrada partición del discurso en un "que" y en un "cual" (de qué cosa se habla y qué cosa se dice de ella) no da cuenta de la tonalidad autorreflexiva de la denotación, ni, por lo tanto, se halla en condiciones de hacer entender la naturaleza y los poderes de la negación. Naturalmente, las críticas de Hegel y de Russell a la forma Sujeto-Predicado proceden en distintas direcciones: un papel igualmente central, pero opuesto, es asignado al "esto", cuando se trata de corregir las desviaciones gramaticales.

Para Russell el único término que denota algo, y por lo tanto hace realmente de sujeto, es el nombre propio. Así logra que *un enunciado tenga la forma Sujeto-Predicado si, y sólo si, tiene al "esto" por sujeto*. En todos los otros casos, faltando la denotación se está ante una estructura proposicional diferente ("Existe una x tal que..."), de la cual, la secuencia gramatical ordinaria representa sólo un ocultamiento. Para Hegel, contrariamente, *es precisamente la naturaleza del "esto" la que exige sobrepasar la forma Sujeto-Predicado*. El demostrativo, dejando en claro lo ilusorio de la referencia (del "que") y la labilidad de los significados (del "cual"), "no es un quieto sujeto que, inmóvil, sostenga los accidentes; es, al contrario, el concepto auto-movilizando que retoma en sí sus determinaciones"⁶¹. La forma de lo que Hegel llama la "proposición especulativa" se opone a la "naturaleza del juicio o proposición en general (naturaleza que implica la distinción entre sujeto y predicado)"⁶²: pero se opone precisamente porque reafirma la *homonimia* fundamental del indicar, es decir, el despliegue circular de la "diferencia interna".

⁶¹ Hegel, *Fenomenología* cit., I, p. 50.

⁶² *Ibid.*, p. 51.

III. La prueba ontológica o de los poderes de la palabra

En los ensayos filosóficos corrientes se asiste no raramente a un uso incontrolado de la analogía y la alusión. En particular, goza de excelente reputación la metáfora teológica, sobre todo si salta en medio de una reflexión sobre el lenguaje. La teología, que Benjamin refiguró como un impresentable “enano jorobado” trabajando de incógnito en los recovecos de la filosofía ⁶³, se transforma en damisela petulante y ubicua.

Mientras en un momento, como huésped clandestino, sugería movimientos vencedores en la argumentación, permitiéndose hasta decir demasiado, ahora, fortalecida por un encanto renovado, avanza descubierta para advertir graciosamente que de muchas cuestiones conviene callar. O mejor, que se puede hablar sólo por asonancia e indicios, sirviéndose, en fin, de las sugerencias que ella misma, la teología, pone a nuestra disposición en virtud de un cierto *savoir faire* con lo indecible.

Despreciable no es, por supuesto, la presentación en sociedad del “enano jorobado”, sino su edulcorada metamorfosis. Y ello por un motivo de mayor peso que la irritación suscitada por la fatuidad del nuevo género literario. En la adopción de la teología como materia apreciada por figuras retóricas se manifiesta, de hecho, una inclinación teórica al silencio precoz y a la permanente vaguedad. Y viceversa, el reconocimiento de un parentesco entre la filosofía del lenguaje y algunos esquemas lógicos elaborados por la tradición teológica debe consentir la prolongación y la puntualización del discurso emprendido. El recurso al hirsuto “enano” no posee funciones decorativas, sino analíticas; no difumina, sino que pone en foco. Su fin es ampliar las posibles explicaciones.

El aserto que sigue debe entenderse, por lo tanto, en su acepción más literal: ni reclamo alusivo ni simple analogía, él aspira al *status* de tesis definida. Allí está: la prueba ontológica de la existencia de Dios constituye el principal *exemplum* de correspondencia entre palabra y cosa, un modelo normativo de denotación, el inabarcable repertorio temático que alcanza toda meditación acerca del poder referencial del lenguaje. Mostrar la plausibilidad de tal tesis no es algo diferente al hacer cumplir el diagnóstico del pensamiento denotativo esbozado en los dos capítulos precedentes.

El argumento de Anselmo y la filosofía del lenguaje.

Es necesario primeramente articular un poco la tesis en cuestión, a fin de tornarla más intuitiva, o, al menos, no tan bizarra. Debemos indicar, por lo tanto, los aspectos singulares que concurren a hacer de la prueba ontológica, formulada primeramente por Anselmo de Canterbury en el siglo XI, un paradigma de la referencia-a-algo. Con una precisión preliminar: paradigmático es todo el cuadro categorial que la prueba instituye a propósito de la significación lingüística, no sólo el célebre pasaje del pensamiento al ser. A aquel cuadro categorial se atienen, en efecto, también las

⁶³ W. Benjamin, *Tesi sulla filosofia della storia*, en Id., *Angelus novas*, ed. It. a cargo de R. Solmi, Einaudi, Torino 1987, p. 75.

concepciones de la referencia que atenúan o critican de raíz a ese pasaje. El análisis de la denotación, que implícitamente rechaza al argumento ontológico, extrae sin embargo inspiraciones y principios de todo tipo de su marco conceptual.

Como es conocido, Anselmo sostiene que, hablando de Dios, la existencia del objeto designado es afirmada por el mismo contenido semántico de la designación. Esta última consisten en el sintagma que describe a un ser de perfección insuperable: *aliquid quo nihil majus cogitari potest*, eso de lo que no es posible concebir nada más grande. Ahora, si el ente perfectísimo así nominado existiese sólo en el pensamiento, o sólo en la voz, se podría imaginar algo no menos superlativo, pero que también exista en la realidad (por fuera del pensamiento y de la voz). Resultando segundo a una entidad más completa, “eso de lo que no es posible concebir nada más grande” dejaría de ser tal. Por lo tanto, coherentemente con la propia definición, aquel del que se ha dicho “el más grande” debe existir realmente. La expresión “*aliquid quo nihil majus...*” no puede no corresponder a algo. Hay un caso importante en la lengua de los hombres, en el cual la referencia se deja *deducir* desde el significado del nombre.

Y ciertamente, eso de lo que no es posible concebir nada más grande, no puede estar sólo en el intelecto. En efecto, de no ser en el intelecto, se podría pensar que él esté también en la realidad, esto que es más. Y por lo tanto, si el ser del cual no se puede concebir algo más grande está sólo en el intelecto, esta misma entidad, de la cual no se puede concebir algo más grande, es algo de lo cual se puede concebir algo más grande: pero por cierto esto es imposible. En consecuencia, no hay dudas de que algo de lo cual no se puede concebir nada más grande existe tanto en el intelecto como en la realidad.⁶⁴

Para medir la importancia que este fragmento del *Proslogion* ha tenido y mantiene en la interpretación metafísica del lenguaje, es conveniente trazar en torno a él círculos concéntricos de progresivo tamaño. En primer lugar, se escuchas ecos de la prueba en la reciente teoría de la referencia, especialmente en aquella “mediana”, corriente, próxima al sentido común. El carácter impresionista de ese reconocimiento está justificado desde su fin: la ambientación inicial de un pasaje teórico que inspeccionaremos a continuación.

Son fundamentalmente tres los aspectos estructurales del argumento ontológico que persisten, más vívidos o atenuados, en la moderna filosofía del lenguaje: a) la exigencia de someter a un examen explícito a la relación entre significado y denotación, *Sinn e Bedeutung*, valor semántico y retorno a un objeto extralingüístico; b) la convergencia del concepto de denotación con el de existencia; c) el hecho de que por “referencia”, en una acepción rigurosa y filosóficamente relevante, debemos entender siempre “referencia unívoca a un objeto individual”.

En el ensayo *Sentido y denotación*⁶⁵, verdadero acto inaugural de la semántica contemporánea, Frege explica que la auténtica cuestión no es nunca solamente la comprensión del sentido, ni nunca solamente la correspondencia del signo con el objeto, sino precisamente la conexión entre estos dos lados distintos. Al rechazar la inferencia del significado a la referencia, él reconoce su interdependencia y considera necesaria al

⁶⁴ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, II. Se ha consultado la edición francesa a cargo del M. Corbin: Anselmo de Cantorbéry, *Monologion Proslogion*, Les Editions du Cerf, París 1986.

⁶⁵ G. Frege, *Senso e denotazione*, en Id., *Logica e aritmetica* cit.

menos la implicancia inversa: toda expresión de referencia *debe* tener un significado. Además, Frege prospecta también, ahora en sintonía directa con la estructura formal de la prueba ontológica, el problema de la búsqueda de una referencia *a partir* de un significado: “¿Por qué motivo queremos que cada nombre propio posea no solamente un sentido, sino también una denotación? ¿Por qué motivo no basta con el pensamiento? Porque lo que interesa es el valor de verdad de nuestras proposiciones [...]. Esto que se hace avanzar desde el sentido a la denotación es la búsqueda de la verdad”⁶⁶. Esta “búsqueda” es el eco debilitado de la deducción de Anselmo. Ella es posible, y al mismo tiempo inevitable, porque en el nombre, en conexión con su significado, presuponemos al menos una *función* o *intencionalidad* denotativa. Como instancia destinada a completar el sentido con un “valor de verdad”, la prueba es secularizada: es decir, deviene un principio metódico, o sea un canon.

En *Actos lingüísticos*, John R. Searle afirma que el “requisito de existencia” es uno de los *axiomas* “generalmente reconocidos respecto del referirse y de las expresiones de referencia. Una formulación aproximada podría ser esta: [...] todo esto a lo que se hace referencia debe existir”⁶⁷. El punto que el argumento ontológico exhibe como un resultado comprobado, deviene así una afirmación preliminar, o mejor, un *criterio normativo* al cual no pueden no conformarse todas las genuinas referencias-a-algo. Presentado como *axioma*, el requisito de existencia se reduce a una tautología: “no se puede hacer referencia a una cosa si no existe la cosa a la cual hacer referencia”. Pero es precisamente el carácter tautológico de este requisito el que aclara el papel: él *define* al concepto de “denotación”. De esta última sólo se puede hablar en los casos en que el nombre asume un “empeño existencial”. La prueba es transformada en una definición.

El nombre de Dios implica también la *singularidad* del objeto designado. En efecto, si el apelativo “éste del cual no se puede pensar nada más grande” correspondiera a dos o más entes, ninguno de ellos sería realmente tal (éste “*summum omnium*”). En la exposición de Anselmo el requisito de unicidad es descendido de la demostrabilidad del requisito de existencia: es único el ente del que puede afirmarse la existencia en base al significado de su nombre. En cambio, cuando se desvincula de esta peculiar conexión, el requisito de unicidad deviene una cuña autónoma de la *definición normativa* de “denotación”. El empeño preventivo en cuanto a la singularidad del objeto al que se hace referencia constituye otro de aquellos *axiomas* en los que confía, según Searle, la moderna filosofía del lenguaje: “Si el hablante hace referencia a un objeto, él identifica [...] dicho objeto para el que lo escucha como distinto de todos los otros objetos”⁶⁸. De corolario de una definición a axioma con valor definitorio: luego de esta metamorfosis el requisito de unicidad no es más prerrogativa exclusiva del *nomen Dei*, sino que

⁶⁶ *Ibid.*, p. 384.

⁶⁷ J. R. Searle, *Acti linguistici*, trad. It. De G. R. Cardona, Boringhieri, Torino 1976, p. 113.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

concierno a cualquier designación rigurosa. Todo humilde ente mundano exige de la palabra que lo denota la meticulosa exactitud reservada antes para el *Summum omnium*: esto es, exige ser representado como un “esencialmente singular”.

Pero estas son solamente correspondencias sintomáticas. Ahora es necesario trazar un segundo y más comprensivo círculo concéntrico alrededor del *Proslogion*, a fin de aprehender la misma raíz de su fuerza paradigmática.

La prueba ontológica es la única y muy especial ocasión en que el lenguaje humano llega a imitar, aunque en un modo evidentemente inadecuado, a la Palabra divina. Si esta última *provoca* por sí sola la existencia de todas las cosas, el nombre “*aliquid quo nihil majus cogitari potest*” (nombre revelado por la fe, según Anselmo⁶⁹) por sí sólo *atestigua* la existencia del propio *designatum*. Tal *designatum*, por otra parte, no es otro más que la Palabra divina (o, en términos profanos, el lenguaje como función pura que precede y consiente a todo enunciado). Por lo tanto se forma un círculo virtuoso: la lengua finita manifiesta un débil semejanza con el Verbo “del cual todo proviene” en el preciso momento en que lo nombra. Solamente entonces, *reflejando* literalmente al objeto al cual tiende, ella parece estar en condiciones de garantizar el ser mediante la simple designación. La Demostración es el blando respectivo de la Creación: en ambos casos la palabra posee una inflexión existencial, es decir, *implica* necesariamente la presencia real de esto que dice.

Así se entrevé el punto crucial. La prueba ontológica surge como modelo de la denotación lingüística común, *no* ya en cuanto asegura una referencia cierta al más eminente de los nombres, *sino* porque, con esta aseguración ella imita el modo con que el Verbo divino, simplemente pronunciándolos, ha traído a la existencia a todos los entes mundanos. El argumento de Anselmo es una especie de término medio, o de puerta estrecha, entre la lengua de los hombres, que *está* para el mundo, y la lengua de la creación, que el mundo ha instituido de la nada.

Pero se trata de un término medio heterogéneo respecto de los extremos que une, puesto que en él, a diferencia de la denotación ordinaria y de la creación, no se halla en cuestión la relación entre lenguaje y mundo. Hemos visto: en la prueba, la lengua finita esboza el poder creativo de la Palabra divina solamente porque designa a esta misma Palabra (o, en fin, al lenguaje como tal). Por lo tanto, si bien el nombre propio, copiando a la prueba ontológica, aspira a reproducir la intimidad del Verbo creador con la cosa creada, se conforma, sin embargo, con la inmediata relación de la palabra con la Palabra. Teniendo como mira nada más que la perfecta correspondencia con esta brizna de hierba o con este perro, el nombre propio toma como modelo a la “demostración” que el lenguaje *es*, es decir, a la correspondencia indudable del lenguaje con sí mismo. Sólo en esta segunda “correspondencia”, en efecto, perdura una traza de la compenetración total entre nombre y objeto exhibida por la Palabra divina cuando, diciéndolo, ha creado la brizna de hierba y el perro.

⁶⁹ En el *Proslogion* Anselmo recuerda que, después de haber compuesto el *Monologion*, obra típica de “quien razona en silencio con sí mismo”, se preguntó si, tras los numerosos argumentos concatenados que había expuesto en el primer opúsculo, no sería posible introducir “*unum argumentum*”, una única deducción a propósito de la existencia de Dios. Ya que la búsqueda de la prueba había quedado como una obsesión estéril, sin una iluminación *mística*, él propone entender al *Proslogion* como “*Fides quaerens intellectum*”, la fe que busca inteligencia, mientras que para el *Monologion* el título más aproximado sería “*Exemplum meditandi de ratione fidei*”, ejemplo de meditación sobre la razón de la fe.

La unión entre argumento teológico y denominación profana es avalada indirectamente por las reflexiones que Walter Benjamin desarrolla en el ensayo juvenil *sobre la lengua en general y sobre la lengua del hombre*⁷⁰. Cercanas al *Proslogion*, estas reflexiones pierden toda aura esotérica y hacen gala de una sobria agudeza lógica. “La creación – escribe Benjamin – ha pasado por el verbo, y la esencia lingüística de Dios es el verbo. Toda lengua humana es sólo un reflejo del verbo en el nombre. El nombre iguala tan poco al verbo como el conocimiento a la creación”⁷¹. Para establecer un tenue contacto entre los dos planos acude el *nombre propio*, que es “verbo de Dios en sonidos humanos”⁷². Con él, según Benjamin, la lengua finita renuncia a su típica prerrogativa, es decir a un conocimiento articulado por significados, realizando como contrapartida la “comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios”⁷³. Esta participación “con la infinitud divina del simple verbo” es ejemplarmente visible en el bautismo. Cuando los progenitores asignan el nombre propio a los hijos recién nacidos, nada se conoce de esos: no se sabe *quienes son*, sino solamente *qué son*. Desprovisto de cualquier significado, el nombre *comprueba* al ser desnudo del niño; garantiza a “cada hombre su creación por parte de Dios, y, en este sentido, es él mismo creador”⁷⁴. Duplicando al evento de la creación, la palabra atestigua la existencia del ente al cual se refiere: en el bautismo se renueva ritualmente la prueba ontológica.

La observación de Benjamin, según la cual el nombre propio carece de conocimiento, vale también para la expresión que, en el *Proslogion*, denomina al Verbo. “*Aliquid quo nihil majus cogitari potest*” no posee un contenido definido. No le adscribe a Dios una u otra propiedad, salvo la perfección, sino que indica en forma puramente negativa (“no se puede pensar...”) la trascendencia del Creador respecto de la creatura, del hecho-que-se-habla respecto a esto-que-se-dice, del poder de significación respecto a los significados intencionados. Con frecuencia se confunde el argumento de Anselmo con la versión de la prueba ontológica elaborada por Descartes⁷⁵ (luego continuada por Leibniz y rechazada por Kant), que hace hincapié en un contenido semántico positivo: “el más perfecto”, el *Ens realissimum*. Y viceversa, como hemos visto, el *nomen Dei* adoptado por Anselmo se limita a señalar un exceso, sin decir nada sobre la naturaleza del objeto designado. Por lo tanto, si en principio se ha hablado de una deducción de la referencia del *significado*, conviene precisar ahora que esta fórmula, en rigor, le sienta bien sólo a Descartes y sus sucesores, y no a Anselmo. En el *Proslogion*, la referencia implica a un nombre que ha depuesto toda pretensión semántico-cognoscitiva. Mientras que la prueba basada sobre el *Ens realissimum* se remite al funcionamiento de los nombres comunes, la que versa sobre el “*aliquid quo*

⁷⁰ W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, en Id., *Angelus novus* cit., pp. 53-70.

⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

⁷² *Ibid.*, p. 63.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, ed. It. a cargo de A. Tilgher, revisada por F. Adorno, introducción de E. Garin, Laterza, Bari 1978, p. 97 (Tercera meditación): “Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y de la cual yo mismo, y todas las otras cosas que son (es verdadero lo que es existente), hemos sido creados y producidos. Ahora, esta prerrogativa es tan grande y eminente que cada vez la considero más atentamente, y menos me persuado de que la idea sobre ella no puede salir sólo de mí. Y, en consecuencia, de todo lo que he dicho antes, conviene necesariamente concluir, que Dios existe; ya que, si bien la idea de la sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, no tendría aún la idea de una sustancia infinita, yo que soy finito, si no estuviese mezclada en mí alguna sustancia realmente infinita”.

nihil majus...” concierne al nombre propio, que es la culminación del denotar en género y fundamento.

En el *Monologion*, la obra que precede y prepara el *Proslogion*, Anselmo discute largamente sobre cómo se puede concebir mediante analogías, la lengua de la creación. El Verbo divino es paragonado a una “palabra interior” que no necesita de *signos*, ni es mediada por *significados*: nada se interpone entre ella y la cosa que trae a la existencia ⁷⁶. Entonces, también desde esta perspectiva, la prueba ontológica imita a la Palabra divina. “*Aliquid quo nihil majus...*” es un signo penitente que, abdicando del significado, debe identificarse con el objeto del cual demuestra la existencia. Un signo *más allá del signo*, que se desautoriza a sí mismo. Pero la imitación paga un precio: cuando va más allá del signo, la lengua humana *muestra*, pero ya no *conoce* más. Volviéndose similar al Verbo, el insignificante nombre propio dice *qué es*, nunca *qué cosa es*.

Finalmente, un tercer círculo concéntrico para completar esta interpretación del argumento ontológico como modelo lógico-lingüístico. El punto sobre el que ahora enfocaremos la atención es el más cargado de implicancias teóricas generales, pero también, al mismo tiempo, aquel que más exige detenerse entre los pliegues del texto de Anselmo.

“*Aliquid quo nihil majus cogitari potest*” no es realmente la única designación del Verbo propuesta por el *Proslogion*, ni la más radical. Sólo representa una primera aproximación, a corregir e integrar a continuación con la presentación del nombre verdaderamente perspicuo. Tras haber extraído todas las consecuencias de la prueba, que había expuesto en los capítulos II-IV, Anselmo se derrumba en un estado de turbación e incertidumbre: “¿Por qué mi alma no te siente, Señor, si ella te ha encontrado?”, se pregunta en el capítulo XIV. Y prosigue: “Tal vez ha visto tu luz y tu verdad sin que, por otra parte, te haya visto: pues ha visto un poco, pero no a Ti como eres”⁷⁷. Para Anselmo, en efecto, la prueba ontológica se vuelve posible solamente por el mismo Verbo divino al cual tiende: de modo que deletreando el nombre y demostrando su existencia, a la prueba no puede más que permanecer inaccesible aquel Verbo del cual ella proviene como un reflejo o un don. La luz que permite ver no es vista. Ya que de la existencia del lenguaje se habla gracias al mismo lenguaje, este último siempre elude las afirmaciones que se argumentan. También “*aliquid quo nihil majus...*”, no obstante mostrar la división entre el hecho-que-se-habla y esto-que-se-dice, todavía presupone el hecho-que-se-habla, y por lo tanto, de él no puede dar cuenta. Las preguntas que se suceden en el capítulo XIV del *Proslogion* constituyen un límpido ejemplo del retorno al infinito al que parece destinada la autorreferencia pura.

Este retorno es interrumpido por Anselmo cuando, en el capítulo XV, enuncia un nuevo *nomen Dei* cuyo contenido es, por así decir, la misma inasequibilidad de la Palabra por parte de la palabra: “Por lo tanto, Señor, no eres sólo esto del cual no se puede pensar nada más grande, sino que eres *algo más grande que lo que puede ser pensado (quiddam majus cogitari possit)*”. La designación perfectamente negativa es seguida rápidamente por una formulación ulterior del argumento ontológico: “Ya que es posible concebir que tu seas algo de este género [más grande que lo que puede

⁷⁶ Anselmo de Canterbury, *Monologion*, X, capítulo titulado “Cómo aquella razón [de Dios] es similar a la palabra que dice la cosa, en el modo en que el artesano dice en primer lugar para sí lo que se dispone a hacer”.

⁷⁷ *Id. Proslogion*, XIV.

ser pensado], si Tu no fueses precisamente esto, sería posible concebir algo más grande que Tú: pero esto no puede suceder"⁷⁸. Como ahora se basa en la impensabilidad del Verbo (por lo tanto, ya no más sobre el pensamiento de su inconmensurabilidad), la prueba incluye en sí y expone abiertamente su propio límite: aquella "ceguera" experimentada en el mismo momento en que se "ve", que afligía a Anselmo en el capítulo XIV.

Para entender con exactitud la relación entre los dos nombres presentes en el *Proslogion* conviene volver nuevamente la mirada a lo que ellos designan e imitan débilmente: la Palabra divina, es decir, la lengua de la creación. A este fin es decisivo el lugar del *Monologion* (caps. XXXII-XXXIV) donde Anselmo se pregunta en qué modo el Verbo es, a un tiempo, uno mismo con la cosa que dice, pero también ulterior e infinitamente distinto de ella. La respuesta es así: "mientras busco el verbo con el cual el Creador dice todas las cosas que ha hecho, he aquí que hallo el verbo con el cual Él se dice a sí mismo"⁷⁹. La completa unidad entre referencia-a-la-cosa y autorreferencia constituye, por así decirlo, el "estatuto lingüístico de la Palabra divina: ella enuncia (o sea, crea y conserva) al conjunto de los entes mundanos profiriendo no otra cosa más que a sí misma. Es todo uno con las cosas porque las dice con la inmediatez y la adherencia ínsita en el decir-Se, y al mismo tiempo trasciende las cosas que dice porque, al decir las, se limita a decir-Se. Que la Denotación más ajustada y la Trascendencia del mundo finito son aspectos concomitantes y solidarios de la concepción metafísica del lenguaje queda aquí puesto de manifiesto.

Pero volvamos al punto. Los dos nombres del Verbo contenidos en el *Proslogion* no hacen más que volver a recorrer, en una especie de progresión argumentativa, los momentos en los que, según el *Monologion*, en la Palabra divina son simultáneos e inseparables: el decir-todas-las-cosas y el decir-se. El primer nombre, "*aliquid quo nihil majus cogitari potest*", da a pensar al Verbo como esto que dice-todas-las-cosas. Mediante una referencia negativa ("*nihil*") a las cosas dichas, o bien creadas, es posible indicar por contraste las inconmensurables grandezas de la Palabra creadora. El segundo nombre, "*quiddam majus cogitari possit*", señala, en cambio, al decir-se del Verbo. En su relación consigo mismo el lenguaje se sustrae de cualquier significación, incluso a l más indirecta: es precisamente "más grande que lo que puede ser concebido".

La referencia-a-las-cosas y la autorreferencia son y permanecen aún lados inseparables: el uno remite al otro, esto se perfila siempre en aquello. Por lo tanto, los dos nombres del Verbo deben ser considerados como una única designación compuesta. Por otra parte, respondiendo a las objeciones que el monje Gaunilone había efectuado a la prueba ontológica, Anselmo analiza el primer nombre empleado en el *Proslogion* a fin de mostrar que el segundo está implícito. En "*aliquid quo nihil majus...*" es posible reconocer, de hecho, una parte absolutamente impensable que se corresponde con la otra designación más radical: "*quiddam majus cogitari possit*". Esta parte es el "*aliquid*", el "esto". Escribe Anselmo: "Así como nada impide pronunciar la palabra "inefable", aunque "esto" que se dice inefable no se pueda decir [...], del mismo modo, cuando se dice "tal que más grande no puede ser pensado", la expresión puede ciertamente ser pensada y comprendida, pero también el "esto" del

⁷⁸ *Ibid.*, XV.

⁷⁹ *Id.*, *Monologion*, XXXIII.

cual no puede ser pensado nada más grande no puede ser pensado ni comprendido”⁸⁰.

Concebida como misteriosa prerrogativa del Verbo divino, la unidad simbiótica entre decir-la-cosa y decir-se constituye, efectivamente, el centro geométrico de toda interpretación metafísica de la lengua humana. La pretendida correspondencia de la palabra con las cosas mundanas tiene su propia matriz en la referencia del lenguaje a sí mismo: es éste, de hecho, el único caso en que la palabra basta para *demostrar* que el objeto designado realmente existe. La correspondencia denotativa emula a las implicaciones de la existencia actuada por la autorreferencia. Pero a su vez, el decir-se calca al decir-las-cosas: el lenguaje remite al lenguaje como a algo exterior y supuesto de “reflejar” punto por punto. Así, mientras la denotación se resuelve en la mención del hecho-que-se-habla, la autorreferencia toma la forma del estar-para-algo. Los pronombres demostrativos ocupan un lugar neurálgico en la concepción denotativa del lenguaje, precisamente porque permiten ver la unidad de ambos lados, traduciendo en un sonido único el círculo trazado por la Palabra divina. ¿Qué otra cosa es el “éste”, sino el término que parece decir-todas-las-cosas-diciéndose-a-sí-mismo?

La discusión secular sobre el argumento ontológico oscila entre dos extremos aparentemente antitéticos. Por un lado, la referencia a Dios ha sido equiparada la referencia a algún ente sensible (la isla feliz de Gaunilone, los cien táleros de Kant). Por otro, en la denominación de Dios se ha reconocido un caso ejemplar de autorreferencia, puesto que el *designatum* es el Verbo, es decir, el lenguaje como tal ⁸¹. Según la lectura de la prueba esbozada aquí, esta oscilación es tan inevitable como irresoluble. Las dos direcciones interpretativas opuestas (decir lo sensible o decir el Verbo) terminan siendo consideradas complementarios y, además, convergentes. Lejos de excluirse, la referencia-a-algo y el reclamo a sí del lenguaje figuran como éxito y cumplimiento en uno del otro. En el Dios de la prueba sale a la luz la *ambigüedad* constitutiva que sobrevuela la noción de “referencia”. Una ambigüedad no enmendable, que tiende a afirmarse cada vez que parece desaparecida definitivamente.

A continuación, en este capítulo, examinamos los dos polos opuestos de la oscilación: primeramente (parágrafos 2-3), una crítica del argumento ontológico que lo asimila al decir-todas-las-cosas; luego, (parágrafos 4-7), el más firme intento de defenderlo, aislando en él al momento autorreferencial del decir-se. Resulta significativo que, en ambos casos, reaparece oblicuamente, con diferente semblanza, el lado que parecía excluido.

2. El “habla común” al lado de la existencia.

⁸⁰ Id. *Quid haec respondeat editor ipsius libelli* (respuesta a Gaunilone, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*), IX.

⁸¹ Es nítida y radical la formulación de Giorgio Agamben (*L’idea del linguaggio*, en “Aut-aut”, mayo-junio 1984, n. 201, p. 69): “Pero un ser cuya simple nominación lingüística implica la existencia existe, y es el lenguaje. El hecho de que yo hable y de que alguien escuche no implica la existencia de nada-excepto del lenguaje. *El lenguaje es esto que debe necesariamente presuponerse a sí mismo*. esto que prueba el argumento ontológico es, por lo tanto, que si los hombres hablamos, si somos animales racionales, entonces hay una palabra divina, en el sentido en que siempre hay preexistencia de la función significante [...]”.

En el ensayo *Sobre la denotación* de 1905, Bertrand Russell aplica incidentalmente su teoría de las descripciones finitas a la demostración de la existencia de Dios, a fin de descubrir el error que ella contiene. He aquí el fragmento:

“El Ser perfectísimo posee todas las perfecciones; la existencia es una perfección; entonces el Ser perfectísimo existe”: “Hay una única entidad x que es perfectísima; ella posee todas las perfecciones; la existencia es una perfección; entonces esta entidad existe”. Pero esto no es una prueba desde el momento en que carece de una prueba de la premisa “hay una única entidad x que es perfectísima”⁸²

La confutación toma aquí un andar desacostumbrado. Russell parece dejar intacta la típica estructura de la prueba ontológica, limitándose a corregir la apariencia falaz según la cual “el Ser perfectísimo” sería un término singular capaz de denotar. Puesto que designa mediante propiedades, este sujeto gramatical no es un nombre auténtico, sino una descripción; no expresa una referencia, sino que equivale a una afirmación existencial, cuya forma desarrollada es “hay una entidad x y sólo una que es perfectísima”. La afirmación existencial, con la que se sustituye al sujeto ficticio de la prueba, no es, sin embargo, probada a su vez; por lo tanto, la secuencia deductiva que la contiene como premisa, no posee valor de demostración. El argumento ontológico es defectuoso, según Russell, porque presupone arbitrariamente lo mismo cuya existencia pretende inferir.

Lo singular de esta crítica es, fundamentalmente, la atención exclusiva por el *status* lógico de un componente molecular de la prueba: el nombre gramatical. Además, ya sobre dicha molécula lingüística se ha concentrado por entero el peso de una prueba de existencia: se asiste, por lo tanto, a una *duplicación* de la prueba en el interior de la misma prueba. La razón de tal procedimiento es simple: para Russell, cuando se interroga acerca de su denotación, *todo término singular presenta el mismo problema que afronta Anselmo a propósito de la existencia de Dios*. Pronunciarse sobre el nexo entre significado y referencia de una designación no es distinto que tomar partido respecto de la validez de la prueba.

Al isomorfismo general no escapa, naturalmente, aquella peculiar designación que es “el Ser perfectísimo”. La proyección del argumento ontológico sobre el estatuto de los términos singulares implica también al término singular que hace de sujeto gramatical en el argumento ontológico. Esto explica la aparente neutralidad de Russell en la confrontación de la espinosa inferencia del pensamiento al ser: de tal inferencia, en realidad, él se ocupa en su momento discutiendo si al “Ser perfectísimo” le compete o no una referencia. El macrocosmos incluye en sí, entre sus partes, un microcosmos que lo duplica fielmente. Esta duplicación, gracias a la cual coexisten yuxtapuestas la versión teológica y la aplicación lingüística de la prueba, ofrece una representación casi visible del papel paradigmático asumido por el *Proslogion* en la investigación filosófica acerca del poder referencial de la palabra.

Como hemos visto extensamente (cap. II), Russell no se contenta con revocar dudosamente la deducción de la referencia del significado, sino que hasta fija una *incompatibilidad lógica* entre uno y otro. Si el sujeto gramatical es una descripción, o bien posee un valor semántico, entonces es cierto que *no* se refiere a algo (sino, que

⁸² Russell, *Sulla denotazione*, en Aa. Vv., *La struttura logica* cit., p. 193.

consiste en una afirmación existencial sólo *hipotética*). Denotación excluida, prueba confutada: el isomorfismo se manifiesta negativamente. Sin embargo, en el juego de espejos entre macrocosmos teológico y microcosmos lingüístico, no queda descuidado un reflejo ulterior y decisivo.

Cuando niega que un término cargado de significado pueda jamás denotar, Russell critica al argumento ontológico, sí, pero al mismo tiempo se apropia del ambicioso concepto de denotación que se deduce como propio del argumento ontológico. La denotación, que la descripción no *tiene*, es exactamente aquella definida por la prueba: esto es, una denotación *cierta*, garantizada lógicamente a fin de atestiguar la *existencia* y la *unicidad* del objeto. Escribe Meter F. Strawson en su *Sobre la referencia*: “Vemos así a Leibnitz quien se esfuerza desesperadamente por hacer de la univocidad de la referencia un objeto de la lógica en estricto sentido, y a Russell, quien se esfuerza, de otro modo, en que la misma cosa *sea* para la implicancia de univocidad *que* para la de existencia”⁸³. La posición de Russell puede ser resumida así: contra Anselmo en nombre de Anselmo. Él asume sin reservas la noción logicizada de denotación que ha introducido la prueba ontológica; pero retiene que una noción tan exigente y rigurosa no pueda depender del contenido semántico de la designación y que, por el contrario, sea incompatible con cualquier contenido semántico; rechaza por lo tanto el pasaje del significado a la referencia, que es el sostén de la prueba, a fin de preservar las implicancias de la referencia, que es el fin de la prueba.

De capital importancia para comprender el nexo que une la teoría russelliana de las descripciones a la crítica del argumento ontológico es el parágrafo 53 de *Los fundamentos de la aritmética* de Gottlob Frege. En este texto, en el cual, por otra parte, no falta una reclamo explícito a la demostración de Anselmo, se discute de la existencia a partir de una distinción fundamental: la que hay entre la “nota característica” de un concepto (los predicados que pertenecen al ente al cual corresponde el concepto) y su “propiedad” (los predicados que, por el contrario, conciernen al concepto como tal).

Hablando de la propiedad que viene atribuida a un concepto, yo no entiendo, naturalmente, las notas características que componen tal concepto. Estas notas características son propiedad de los objetos que caen bajo el concepto, no del concepto en sí. [...] Y es precisamente porque la existencia constituye una propiedad del concepto (y no una nota característica) que la prueba ontológica de la existencia de Dios no logra su objetivo.

Lo mismo se repite para la unicidad; ella no es una nota característica del concepto “Dios”, como no lo es la existencia. La unicidad no puede ser utilizada para definir al concepto “Dios”, precisamente como no pueden ser utilizadas para la construcción de una casa, la solidez, la espaciosidad, la habitabilidad; a fin de definir un concepto usamos sus notas características, para construir una casa se usan la piedra, el cemento, las vigas⁸⁴.

Evidentemente, el contenido semántico de una descripción está constituido por las “notas características” de un concepto, jamás por sus “propiedades”; de esto que es predicable de un objeto, no de aquello inherente al concepto en tanto tal. Por lo tanto,

⁸³ P. F. Strawson, *Sul riferimento*, en Aa. Vv., *La struttura logica* cit. p. 217.

⁸⁴ G. Frege, *I fondamenti dell'aritmetica*, en Id., *Logica e aritmetica* cit., p. 288 (cursivas del autor).

ya que la existencia y la unicidad (a la par de la perspicuidad o del número) son “propiedades” del concepto, tales determinaciones se alejan siempre de una descripción; también de la descripción de Dios, que cuenta con la perfección ilimitada, ya que esta última queda de todos modos como “nota característica”.

Pero de la refutación de la prueba ontológica Frege y Russell extraen consecuencias muy distintas. Para Frege, como su significado consiste solamente de “notas características”, el nombre puede tener *o no* una denotación, es decir, puede corresponder *o no* a algo existente: pero no por esto deja de ser un nombre, un signo cuya *función* es estar para un objeto determinado. Para Russell, al contrario, el término que expresa “notas características” no es en absoluto un nombre, en ningún caso se refiere a algo. La crítica de la prueba, precisamente porque excluye la posibilidad de que a una descripción se le pueda adscribir la existencia y la unicidad, excluye también que a ella le pueda corresponder la función de denotar. Según Russell, en efecto, la denotación se identifica con los requisitos de existencia y unicidad.

La posición de Frege sobre la existencia es, evidentemente, una reformulación de la postura kantiana. A propósito del ataque que Kant moviliza contra el argumento ontológico, conviene ahora retornar, antes que a las famosas páginas de la *Crítica de la razón pura*, a un escrito de 1763, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*⁸⁵. En él, Kant se detiene explícitamente sobre las consecuencias *lingüísticas* de la crítica de Anselmo. Y más aún: él discute el modo con el cual deben describirse correctamente las proposiciones mediante las que el “habla común” atribuye la existencia a un objeto. Es aquí donde se puede individualizar un antecedente de la solución russelliana al problema de las descripciones.

Para Kant, “la existencia es la posición absoluta de una cosa, y en esto se distingue de todo predicado”⁸⁶. Por lo tanto, no se la puede incluir en (ni sacar del) el valor semántico de un sujeto gramatical. Poco importa si la descripción de un ente es rica en determinaciones espaciales y temporales, o si, como en el caso de Dios, comprende a la omnipotencia: que el objeto descrito “sea absolutamente, es decir exista, no es contenido”⁸⁷. Pero esta verdad es contradicha por el uso lingüístico ordinario, en el cual la existencia figura como un predicado cualquiera, que se agrega a gusto a atributos como “rojo” o “alto”. ¿Cómo es esto realmente? Y, sobre todo, ¿qué sutileza sería necesaria a fin de corregir estas imprecisiones de la lengua natural?

En los casos en que la existencia se presenta en el habla común como un predicado, ella no es tanto un predicado de la cosa como del pensamiento que se tiene de la misma. Por ejemplo, al leocornio [animal fabuloso mezcla de león y unicornio. N. del. T.] de mar le pertenece la existencia, al de tierra no. Esto no quiere decir más que: la representación del leocornio marino es un concepto de la experiencia, o sea la representación de una cosa existente. Por esto [...] no se busca en el concepto del sujeto, ya que en él se hallan solamente los predicados de la posibilidad; sino en el origen del conocimiento que yo tengo de la cosa. Se dice: lo he visto yo, por lo tanto: el

⁸⁵ I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, en Id., *Scritti precritici*, a cargo de R. Asunto y R. Hehenemser, ed. Ampliada de A. Pupi, introducción de R. Asunto, pp. 103-213.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 115.

yo aprende de los colores que ha visto. No por eso el decir es hablar de todo: el leocornio marino es un animal existente; e inversamente: a un determinado animal marino existente le corresponden los predicados que yo pienso que están en un leocornio⁸⁸.

La última frase de este fragmento es la decisiva, porque rearticula el enunciado originario del “habla común” (“el leocornio marino existe”) de tal modo que su forma lingüística resulte adecuada a los nexos lógicos que contiene. Pero procedamos con orden.

Según Kant, la existencia afirmada no es “predicado de la cosa”, sino atinente al “pensamiento que se tiene”; no es parte del “concepto del sujeto”, sino que es una calificación ulterior de dicho concepto. No es difícil identificar aquí a la matriz de la distinción de Frege entre “notas características” y “propiedad”. Pero Kant introduce una especificación que, si bien está ausente en Frege, tiene gran peso en Russell: la “propiedad” de la existencia pertenece solamente a los *conceptos de la experiencia*, esto es, a aquellos fundados sobre una aprehensión sensorial directa (“yo lo he visto”). Para ser precisos, la existencia es inherente al estatuto gnoseológico de una cierta representación, al “origen del conocimiento que yo tengo de la cosa”. Más que “propiedad” de éste o aquel concepto de experiencia, ella es “propiedad” del *modo de representación* que recorre por completo a los conceptos de experiencia.

Vayamos al punto. A fin de evitar la impresión de que la existencia sea un predicado de la cosa, conviene decir: “a un cierto animal marino existente le corresponden los predicados que yo pienso conjuntamente en un leocornio”. Kant desviste al nombre (“leocornio marino”) de la posición de sujeto de la afirmación existencial, reemplazándolo por un término indeterminado (“un cierto animal”). El “concepto del sujeto”, es decir el contenido semántico de “leocornio”, es ahora expresado lingüísticamente por aquel que ya está bajo un perfil lógico: una función predicativa, “los predicados que yo pienso conjuntamente con un leocornio”. Precisamente porque se afirma la existencia, la cosa sobre la cual versa el discurso no es nominada. Todo el procedimiento queda ahora más claro en el ejemplo que atañe a la existencia de Dios.

Cuando digo: Dios es una cosa existente, parece que expreso la relación de un predicado con un sujeto. Pero en verdad hay una insensatez en esta expresión. Para hablar con exactitud se debería decir: *algo* existente es Dios; o sea: a una cosa existente le corresponden aquellos predicados que, tomados en su conjunto, nosotros marcamos con la expresión Dios⁸⁹.

Es imposible no vislumbrar en esta enmienda kantiana del “habla común” una anticipación minuciosa de la teoría russelliana de las descripciones. Kant: “a una cosa existente le corresponden aquellos predicados que, tomados conjuntamente, nosotros marcamos con la expresión Dios”. Russell: “existe una entidad x que es el Ser perfectísimo”⁹⁰. En ambos casos se atribuye hipotéticamente la existencia a una

⁸⁸ *Ibid.*, p. 113-4.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 115-6.

⁹⁰ La diferencia está en que Kant se ocupa de afirmaciones existenciales, mientras Russell de términos singulares: pero sabemos que, para Russell, los nombres ordinarios no son más que afirmaciones existenciales implícitas. Dicho de otro modo: el paso ulterior completado por Russell respecto de Kant es hacer redundar sobre

variable lógica (“algo” o “*x*”)⁹¹, que designa solamente al “concepto de un objeto en general”; en ambos es abolido el sujeto gramatical, dejando de este modo explícito que él no está *por* algo, sino que, a la par de cualquier otro predicado, expresa un significado *de* algo.

Russell critica al argumento ontológico *moviéndose* desde la teoría de las descripciones. Pero esta teoría, según lo que muestra Kant, es, a su vez, la *consecuencia* lingüística de la crítica al argumento ontológico. Reexaminado con ojos kantianos, el fragmento de *On* citado al principio semeja al juego de las muñecas *matrioska*, cada una de las cuales contiene su propia copia en escala reducida: la prueba, allí, es refutada analizando su particular unidad lingüística (la descripción “el Ser perfectísimo”), pero, podríamos decir, analizándola en un modo que deriva específicamente...de la refutación de la prueba. Más que un simple isomorfismo, queda dibujado así un perfecto círculo entre análisis de la denominación y juicio sobre la prueba: los aspectos teológicos de dicho análisis traspasan sin solución de continuidad los aspectos lingüísticos de este juicio; y viceversa.

¿Implicaciones o remisiones?

La prueba ontológica, en cuanto al nombre incomparable del que se ocupa, hace de la referencia “un objeto de la lógica en sentido estricto”, deducible certeramente

cualquier denominación la falla de la prueba ontológica. Que no se refiera a la cosa sino al “pensamiento que se tiene”, es verdad no sólo cuando se afirma o niega explícitamente la existencia, sino toda vez que se utiliza un término dotado de significado como sujeto de enunciado. La segunda diferencia entre Kant y Russell consiste en lo siguiente: para Kant, el “algo” que hace de sujeto gramatical en una afirmación existencial no precisa cual es el modo de representación que opera allí: no precisa si se está expresando o no un “concepto de experiencia”. Para saber más es necesario un segundo enunciado que aduzca cotejos inequívocos sobre el estatuto gnoseológico del primero (por ejemplo: “yo lo he visto”). Por el contrario, para Russell, ya el hecho de encontrarse ante una afirmación existencial recta de una variable (la “*x*”) comprueba que *no* ha habido un aprendizaje sensorial del objeto, sino sólo un conocimiento discursivo o indirecto. El modo de representación es, sin más, exhibido en la forma misma del enunciado-sobre-algo. Mientras hablo, al mismo tiempo aclaro que *no* “he visto yo” aquello de lo cual hablo.

⁹¹ Es conveniente preguntarse cual puede ser el significado lógico y metafísico de la variable “*x*”, que rige a las afirmaciones existenciales. La variable no está aquí por múltiples términos equivalentes e intercambiables, sino por uno y solamente uno, pero que *no* puede ser dicho. La “*x*” indica, y al mismo tiempo sanciona, la *ausencia* definitiva de un sujeto del enunciado en el que aparece. Este enunciado no requiere integraciones (a diferencia de expresiones insaturadas del tipo “*x* es rubio”), puesto que ya está completo en sí mismo. La “*x*” de las aserciones existenciales heredada de la crítica del argumento ontológico, es una variable *irreversible* o absoluta. Puesto que representa un *concepto*, ella no es nunca sustituible por un nombre, que, al contrario, designa a un *objeto*: la insuperable diferencia de nivel lógico garantiza su inamovilidad. Pero, y he aquí el punto, ¿de cual concepto posee el puesto de variable absoluta? El “algo existente” del escrito de 1763 es el precursor directo de lo que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, llamará “objeto trascendental” (pero también, significativamente, “algo = *x*”). Como se verá mejor a continuación (cap. IV), el objeto trascendental es el *quid* al cual *referimos* nuestras representaciones: de él nada sabemos, salvo que está frente al locutor como la *contraparte* de todo denotar y de todo afirmar. El “algo = *x*” indica solamente “al pensamiento de la relación de toda cognición con su objeto”. No está en cuestión, por lo tanto, la naturaleza de la cosa a la cual nos referimos, sino el mismo *concepto de referencia-a-algo*. Para Kant, este concepto hace posible y estructura a cualquier denotación concreta, permaneciendo, la mayoría de las veces, implícito. La mayoría, pero no siempre: de hecho, cuando se debe formular correctamente una afirmación existencial, el “pensamiento de la *relación*” entre palabra y cosa se coloca en primer plano y es expresado claramente. En tal caso, el “algo = *x*” se pone plenamente como sujeto lógico y gramatical del enunciado. También desde este ángulo, Russell recuerda, simplificándola, a la postura kantiana. A su juicio, la “*x*” es el concepto de una función lingüística: “corresponde solamente al *concepto de referencia*, que será indicado por una variable” (*Conocimiento por aprendizaje etc.* Cit., p. 214). Más aún, mientras para Kant el “algo = *x*” es el marco que posibilita toda denotación, para Russell la variable señala la ausencia de un término capaz de denotar. Precisamente porque *menciona* la relación entre el nombre y la cosa, la “*x*” atestigua que, allí, dicha relación no tiene lugar. Se podría decir: la variable russelliana desactiva la función lingüística (la referencia) de lo que expresa el concepto.

mediante una *implicación*. Russell, como hemos visto, afirma que esta y sólo esta es, en general, la auténtica noción de referencia, pero niega que la prueba pueda resistir su peso. En resumen, opone el resultado al procedimiento mediante el cual él ha sido obtenido. Cada denotación mundana debe poseer la misma certeza lógica que Anselmo reserva a un único nombre, "Dios"; pero precisamente en vista de tal generalización, es rechazado el modo con el cual aquella certeza es obtenida por Anselmo en el caso excepcional de Dios (es decir, desplazándose desde el contenido semántico de la designación).

Ya que busca fundar sobre bases más sólidas las *implicaciones* de la referencia, la crítica russelliana al argumento ontológico no otorga nada al escepticismo, sino que aspira a la misma obligatoriedad demostrativa exhibida por la deducción contestada. Es una crítica que, sabemos, no se limita a juzgar *insegura* a la conexión entre significado y denotación, sino que propone una inferencia negativa: cada vez que hay un significado, seguramente *falta* una denotación. Russell mantiene, entonces, una relación lógica a priori entre *Sinn* y *Bedeutung*, sentido y referencia: pero se trata de incompatibilidad y de elisión recíproca. La teoría de las descripciones constituye una especie de *contraprueba*: no sólo abroga la demostración originaria, sino que también traza una vía distinta para salvaguardar (y generalizar) el éxito. Las descripciones, puesto que poseen un sentido, no denotan *nunca*: eso implica, por un lado, que los únicos términos capaces de denotar sean aquellos que indican sin significar; y, por otro, que tales términos, coincidiendo con el objeto designado, denoten *siempre*. Las implicancias de la referencia heredadas de la prueba, cuando son alejadas del significado, tras la refutación de la prueba, hallan cumplimiento en los *nombres lógicamente propios*.

Los sostenedores del argumento ontológico, puesto que fundamentan las deducciones sobre ciertas propiedades de Dios descritas en el nombre (la insuperable perfección o la omnipotencia), parecen apoyarse sobre la naturaleza del ente del que hablan. La suya es una prueba apuntada sobre el modo de ser de las cosas: por así decirlo, una prueba *de rey* (vale la observación, pero más para Descartes y sus sucesores que para Anselmo, quien, como se recordará, acuña un *Nomen Dei* que carece de todo contenido positivo). Russell, al contrario, descuida totalmente la naturaleza esencial de la cosa designada y sólo les presta atención a las características lógicas de los términos singulares con los que se expresa. La denotación rigurosa exige una discriminación infralingüística, que, del conjunto de los sujetos gramaticales, extrapole los raros vocablos que están indefectiblemente para un objeto. Russell prepara una "prueba" basada sobre los requisitos especiales de aquellas palabras superlativas que son los nombres propios: por así decirlo, una "prueba" *de dicto*.

Paradójicamente, el procedimiento *del rey*, que versa sobre *cómo* es el objeto, parece ser adecuado para la demostración de la existencia de Dios, es decir de una *res* de la cual no se tiene una percepción directa. Y viceversa, la "prueba" *de dicto*, con la que no se dice *cómo* es el objeto, sino sólo *qué es*, parece concernir al ser sensible: efectivamente, el *dictum* escogido ("esto" o "yo") posee el valor intrínseco, según Russell, de atestiguar al simple ser-dado del dato sensible. Pero este cambio de competencia es sintomático: muestra cuanto es la prueba ontológica inherente a la demostración de los entes mundanos (de los que se puede decir *cómo* son) y, al contrario, cuanto la referencia a lo sensible recalca la referencia al Verbo (del que sólo

se puede decir *que es*). Si Dios fuese sensible, sostiene Russell, lo denotaríamos con el nombre propio “esto” y, entonces, “no podría surgir ningún problema acerca de su existencia”⁹².

Implicancias de Dios, implicancias de lo sensible: fijando estas dos estrellas polares, con frecuencia inclinadas a la recíproca interferencia y a la superposición, se vislumbra la instancia profunda del pensamiento denotativo. Ahora conviene preguntarse cuales problemas fundamentales señala, y atraviesa, la pretensión de aprovechar lógicamente la referencia extralingüística.

En el *Monologion*, recordemos, Anselmo observa que la Palabra divina no posee ninguna relación de semejanza con las cosas que crea; ni provoca la existencia profiriéndola, sino que permanece en su inconmensurabilidad⁹³. La lengua humana presenta una situación análoga: determina un mundo no-lingüístico con el cual no tiene ninguna especie de parentesco ni punto de contacto. Pero en esta analogía hay una inversión de los acentos: si en el esquema teológico es enigmático cómo el Verbo se distingue de esto que ciertamente instituye, en la condición profana maravilla el hecho de que la palabra finita, a su modo, “instituya” esto que es distinto de ella sin ninguna duda. Además, mientras allí es el Verbo creador el que manifiesta asimetría y trascendencia respecto del mundo, aquí, al contrario, es el mundo material el que resulta sobreabundante y siempre “ulterior” respecto del discurso humano. Para ser precisos, se debería decir: la palabra finita “instituye” un ámbito heterogéneo, que además la supera y trasciende. Sin embargo lo “instituye”. ¿En qué manera? Esta es la cuestión crucial a la que no deja de responder la propia concepción denotativa del lenguaje, cuando elabora aquella idea reguladora peculiar que es la *implicancia* de la referencia.

Incontrovertible, pero también paradójica, es la siguiente experiencia: lo no-lingüístico, siendo totalmente inconexo, aparece *puesto en acción por el lenguaje*; aunque sea inconmensurable ante la palabra, el ser sensible parece *sacado de la palabra*. La implicancia denotativa es una versión específica de esta experiencia: el puesto-en-acción-por y el sacado-de son interpretados como “correspondencia” garantizada lógicamente entre palabras y cosas. De otro modo, una vez tomada la forma de la implicancia, la experiencia del puesto-en-acción-por y del sacado-de sufriría una torsión unilateral, perdiendo así su extracción genuinamente paradójica. Pero, en efecto, no se advierte que lo no-lingüístico queda *inconexo* del lenguaje en el que está colocado; que el mundo sensible excede y trasciende a la palabra de la que sin embargo es sacado.

Son sobre todo dos las consecuencias de la torsión unilateral que merecen ser mencionadas. La primera: la implicancia de lo no-lingüístico reduce el “mundo” a “ambiente”⁹⁴. Este último es el *habitat* animal al que se está relacionado en modo

⁹² B. Russell, *Il rapporto tra i dati sensoriali e la fisica*, en *Misticismo e logica* cit., pp. 165-6.

⁹³ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, XI.

⁹⁴ Una formulación clásica de la diferencia entre “ambiente” y “mundo” es la de Arnold Gehlen: “[...] el hombre, orgánicamente no especializado y abierto a las excitaciones del mundo, no se adapta a ninguna constelación natural específica pero puede vivir en cualquiera, mediante la transformación planificada de esto que él halla y de la prestaciones que favorecen una orientación (interpretaciones, explicaciones, interpolaciones, imaginación de nuevas combinaciones, etc.). Por esto posee un mundo también subjetivamente, es decir un todo ampliable ulteriormente, sólo en parte perceptible con la conciencia, un todo abrazado en las representaciones, en el espacio, en el tiempo. La siguiente reflexión no es solamente lógica: la posibilidad de conocer y comprender el ambiente de los animales ya demuestra la capacidad de tener mundo. Con el concepto biológico de ambiente se entiende que el animal que es

unívoco, detallado y definitivo; el “mundo”, por el contrario, es el *contexto* genérico, nunca determinado por completo, en cuyo interior la integración es inestable y la adaptación precaria. Como veremos mejor (cap. V), la *no relación* entre palabras y cosas hace “mundo”, es decir, atestigua la típica desorientación que marca la pertenencia a un contexto. Y, viceversa, la supuesta implicancia de las referencias desconociendo dicha no relación, prospecta un *habitat* en el que sería posible moverse con seguridad innata.

La segunda consecuencia es esta: la implicancia de lo no-lingüístico no es exacta, pero se explica mediante una vistosa heterogeneidad de fines. Basta con recordar que la certeza de la referencia, ínsita en los “nombres lógicamente propios”, consiste, finalmente, en una autorreferencia: el “esto” está seguramente para cualquier cosa sólo porque está por el evento lingüístico que se consume en el decir “esto”. Las implicancias del mundo tienen por único resultado, entonces, las *implicancias del lenguaje* por parte del lenguaje. En el decir-todas-las-cosas reaparece inopinadamente el momento del decir-se, según aquella circularidad sobre la que ya Anselmo se había detenido.

Pero en esta heterogénesis de los fines ¿qué es lo no-lingüístico del mundo? Como veremos, es precisamente en el decir-se donde tiende a manifestarse, con otra semblanza más espiritual, el aspecto omitido en el decir-todas-las-cosas, o sea, la *no-relación*. La autorreferencia pura, tal como es pensada en la tradición metafísica, no tiene, en efecto, ningún éxito: inalcanzable por sí mismo, el lenguaje parece *inconexo* con el lenguaje. Esto que oculta la implicancia denotativa, es delineado por las vicisitudes del “discurso sobre el discurso”. Sobre esta represalia queda aún mucho por decir (la remisión es ahora al capítulo IV).

Para una crítica materialista de la filosofía del lenguaje, la apuesta en juego consiste en mantenerse cerca de la paradoja a la que remite la implicancia denotativa, pero, a diferencia de ella, sin transponer la ambivalencia y el auténtico carácter paradójico. Se trata de pensar, al mismo tiempo, ya sea el lado por el que lo no-lingüístico es *puesto en acción* por el lenguaje, ya sea aquello por lo cual él permanece *inconexo* en las confrontaciones con esto que lo pone. Por lo tanto, en el poner-en-acción-por y el traer-de conviene revisar (cap. V) una posibilidad no sólo divergente, sino además opuesta al “implicar”. Vale decir: la posibilidad de una *relación con lo inconexo*, según la cual el lenguaje siempre queda *en defecto* respecto de lo no-lingüístico, que, sin embargo, deriva de él. En aquel “poder” debemos entonces vislumbrar un *deponer* y un *dimitir*. En lugar de las implicancias, debemos ahora reconocer la forma lógica de una *remisión*.

Hegel y la prueba: un abogado mataclientes.

analizado vive y existe en un “recorte” de contenidos *posibles*, de los cuales sólo algunos se vuelven física, práctica o sensorialmente significativos para el animal, y estos componen un sistema, precisamente un ambiente específico. La ardilla y la araña que están sobre un mismo árbol son desconocidos el uno para el otro, y no están presentes el uno ante el otro. Este elemento de recortar un ambiente es decisivo para su definición, y por ello aparece en aquello de Weber acerca de la relación entre *milieu* general y ambiente. Además era decisivo que los ambientes no fuesen transponibles: cada especie está enmarcada en el suyo. Entonces ¿de qué deber ser recorte el ambiente humano? Creo que no hay respuesta posible sin admitir que el hombre posee “mundo”. Si queremos definir al ambiente humano debemos enlazarlo con la representación y con este darse de nuestro propio mundo, o bien, debemos transponer nuestro “ambiente” hacia otro que no es el nuestro para poder describirlo desde allí. Ambas cosas contradicen la tesis de que el hombre posee un ambiente en el mismo sentido que los animales”. (A. Gehlen, *Antropología filosófica e teoría dell'azione*, prefacio de K. S. Rehberg, ed. It a cargo de E. Mazzarella, Guida editori, Napoli 1983, pp. 117-8).

Es conocido –escribe Dieter Henrich – y ha sido declarado con frecuencia por los alumnos y los adversarios de Hegel, que es posible entender el conjunto de su sistema como una prueba ontológica de la existencia de Dios⁹⁵. Pero también es sabido que Hegel, a fin de valorizar la importancia especulativa, subvierte la instalación tradicional de la prueba, procediendo a una fundación completamente nueva. La apología es nutrida de denigraciones. No obstante cierta polémica intemperancia, observa Henrich, es posible hasta aceptar que Hegel comparta la sustancia de las obsesiones kantianas con Anselmo y Descartes: sólo que pese a los defectos de las exposiciones precedentes él no se siente obligado a abandonar el argumento ontológico, sino a radicalizarlo.

En una nota de la *Disertación* doctoral de 1841, Kart Marx fija de modo conciso y llano el punto sobresaliente: Hegel se comporta como un *abogado mataclientes*, o sea que demuele las demostraciones de la existencia de Dios mientras declama la causa y busca obtener la absolución. En el mismo paso, Marx aclara también con qué técnica el imputado es salvado y encarcelado al mismo tiempo.

Teniendo aquí la ocasión de mencionar un tema devenido casi tristemente famoso, la prueba de la existencia de Dios, observamos que Hegel ha volcado completamente, es decir, ha tirado, esta prueba teológica con el fin de justificarla. ¿Qué raza de clientes son aquellos que el abogado no evitar la condena de otro modo más que matándolos? Hegel interpreta, por ejemplo, la deducción de dios del mundo de esta manera: ya que lo contingente no es, dios o el Absoluto existe. Pero la prueba teológica dice, al contrario: ya que lo contingente realmente es, dios existe. Dios es la garantía del mundo contingente. Se entiende que con esto también queda dicho lo contrario.⁹⁶

Lo finito es nada: he aquí el aspecto por el cual la arenga hegeliana es, en su conjunto, una requisitoria contra los esquemas argumentativos de la teología racional. Esta última, en efecto, asume la realidad positiva del mundo como premisa de la demostración (ya que el mundo es real, tanto más lo es Dios). Desde otro lugar, agrega Hegel, precisamente porque lo finito es nada, es cierto que Dios existe: la requisitoria se transforma a su vez en una arenga a favor de la prueba teológica. Si bien el vuelco del punto de partida rompe toda continuidad entre los entes mundanos y *Ens realissimum*, excluyendo cualquier comunidad o analogía de sus atributos, no por esto el pensamiento de Dios es simplemente separado del pensamiento del mundo. Finalmente, para Hegel, la realidad de Dios está ligada a la *negación* de la realidad del mundo. El itinerario de la mente, si en verdad no está orientado hacia el infinito, tampoco lo ignora: logra, al contrario, su fin, que es Dios, mediante el laborioso *aniquilamiento* de lo finito.

A decir verdad, en el fragmento citado de Marx, se señala sólo la actitud de Hegel en las confrontaciones con la prueba cosmológica (según la cual la contingencia de los entes sensibles postula la existencia de un Ente absolutamente necesario) y con la teleológica (el mundo como acumulación de fines exige una Causa de infinita sabiduría). Pero esto no significa que las consideraciones apenas dadas pertenezcan

⁹⁵ D. Henrich, *La prova ontologica dell'assistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. It. de S. Carboncini, Prisma editore, Napoli 1983, p. 237.

⁹⁶ K. Marx, *Democrito e Epicuro. Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1841*, trad. It. de A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 91.

menos a la prueba ontológica. Por el contrario, es respecto de ésta que Hegel representa el papel de abogado mataclientes. El reproche a Anselmo, de quien sigue la nueva formulación de su argumento, es que él ha descuidado la no-verdad del ser finito en el momento en que sostiene, razonando, la unidad del concepto y el ser a propósito de Dios. Entonces, a la par de las otras dos, también la prueba ontológica tiene por epicentro la disolución especulativa del mundo sensible. Pero con una diferencia: si se parte del concepto de Dios, tal disolución está ya cumplida, sólo se trata de reconocerla y de apreciarla; si por el contrario se procede desde el mundo para elevarse a Dios, entonces el aniquilamiento de lo finito se presenta como un proceso en acto, exhibido en su mismo cumplimiento. Las dos pruebas propedéuticas, la cosmológica y la teleológica, muestran esto que es dirimente, pero implícito, en aquella genuinamente filosófica, la ontológica. Vale la pena, por lo tanto, detenerse brevemente sobre su reexposición por parte de Hegel.

Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son, por esto, interpretaciones y descripciones informales de la elevación de los espíritus del mundo hacia Dios, porque no expresan, o más bien no ponen en relieve, el momento de la negación, que está en esta elevación, puesto que en el ser el mundo accidental está implícito que él sea sólo algo caduco, fenoménico, y una nada en sí y por sí. [...] Esta elevación, siendo traspaso y mediación, es conjuntamente superación del traspaso y de la mediación, puesto que esto, por medio de lo cual Dios pudiera parecer mediado, el mundo, es, al contrario, declarado por la nada: *sólo la nulidad del ser del mundo da la posibilidad de la elevación*, por lo que esto que es como mediador desaparece, y así, en esta misma mediación, es quitada la mediación⁹⁷.

Sostener que es posible un tránsito, o hasta una inferencia lógica, de esto que es contingente y caduco, hacia Dios, he aquí la despreciable ilusión del intelecto abstracto. Por el contrario, la verdad de lo infinito emana de la frustración del mundo: es, por así decirlo, el *contragolpe*. La elevación de la conciencia impulsa a la pérdida (si se quiere, al *sacrificio*) de todo pedestal aparente. Y esta pérdida, que predispone a la ganancia, es provocada siempre por la negatividad del lenguaje. Es el lenguaje el que corroe al infinito, disgregando cualquier "certeza" por su cuenta. Precisamente así, por otra parte, la palabra da prueba de una "naturaleza divina", o sea, aunque es lo mismo, expresa la naturaleza de lo divino.

Que el mundo sensible no sea algo que "es y permanece", esto es queda evidenciado, como sabemos, desde la simple manifestación verbal en la que confía la "conciencia natural" para denotar a la casa o el árbol. Traicionada desde las palabras que pronuncia ("esto", "ahora", "aquí"), aquella conciencia ve desvanecerse al objeto al cual se refiere con tanta seguridad. Además, el mundo es "declarado por la nada" cuando los significados no contradictorios de los que se jacta el intelecto son refutados y revueltos por la homonimia. La prueba cosmológica y la teológica consisten, finalmente, precisamente en la progresiva emancipación de las referencias y los significados exteriores⁹⁸. La elevación de la conciencia a Dios, más que

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, par. 50, trad. It de B. Croce, a cargo de N. Merker, Laterza, Bari 1973, pp. 55-56 (cursivas del autor).

⁹⁸ Id. *Fenomenologia* I, p. 55: "De donde puede resultar útil evitar, por ejemplo, el nombre *Dios*, porque esta palabra no es inmediatamente y al mismo tiempo concepto, sino que es el nombre propiamente dicho, es la rígida quietud de aquel sujeto que está en su fundamento [...]. Cuando también de aquel sujeto se predique la verdad especulativa, su contenido quedará privado para siempre de concepto inmanente, puesto que es dado sólo como sujeto

prolongar sobre un plano distinto la dialéctica que laceraba a la “certeza sensible”, constituye a lo más el auténtico fundamento y la verdad última: la elevación ya está presente en el indicar más humilde, el escepticismo del “esto” queda súbitamente dirigido hacia Dios.

Pero conviene insistir, y no será la última vez, sobre el papel crucial que le aguarda, pese a todo, a la accidentalidad fenoménica: precisamente en cuanto debe ser desmentida y ahuyentada, ella ofrece el roce que, al ser vencido, hace que el espíritu retorne junto a sí mismo. Es necesario el encuentro con lo sensible para ejercer aquella “actividad negativa” que entreabre el verdadero saber. Más adelante se hablará con cuidado, aunque aquí ya se vislumbra, acerca de cómo la reflexión hegeliana pretende reinstalar la prueba de la existencia de Dios en el cuadro de la *religión revelada*. Efectivamente: el *sacrificio* del ser finito – o mejor: la exigencia de realizarlo, pero de realizarlo como algo que es consagrado a la disolución, y por ello es “una nada en sí y para sí”- requiere con fuerza la encarnación, la pasión y la ascensión de Cristo.

Luego hay un modo más radical, pero también más perspicuo, de valorar la posición hegeliana sobre las dos pruebas propedéuticas. El ascenso que ellas delinean no sólo es coadyuvado y escandido por el lenguaje, sino que también se dirige a éste último: la experiencia de lo infinito coincide, en suma, con una determinada experiencia de la palabra. La elevación de mundo a Dios no significa otra cosa más que: elevación de esto-que-se-dice al hecho-de-que-se-habla, de los contenidos determinados de las afirmaciones al puro ser del lenguaje, de la referencia a la autorreferencia. Todavía, hemos visto, dicha elevación es fundamentada por el “momento de la negación”: es decir, reclama el sacrificio como punto de partida, la aniquilación del término *a quo*. La existencia del lenguaje no es una verdad que se mezcla, o se agrega quietamente, a las descripciones lingüísticas de la firme realidad mundana: viceversa, es una verdad que se afirma *contra* esto que parece penetrarla y mediarla, es decir, *contra* aquellas descripciones y su presunto contenido. “Sólo la nulidad del ser del mundo ofrece la posibilidad de la elevación”; sólo si se quita consistencia y valor a esto-que-se-dice, se alcanza efectivamente al hecho-de-que-se-habla.

Excursus sobre “non-altro” de Nicola Cusano.

Incola Cusano se anticipa mucho a la especial manera con la que Hegel entiende la “elevación del espíritu del mundo a Dios”. También para él vale una doble exigencia: es irrenunciable una relación con el ser finito, pero al sólo efecto de negarlo y de sacar de la negación el impulso necesario para pensar lo infinito. La anticipación se produce en un ámbito gramatical: Cusano encierra todo el movimiento del ascenso en la reflexión acerca de los posibles nombres de Dios.

En el tratado de 1462, *Guía para el que contempla o no otro*⁹⁹, él observa que, siendo Dios “más grande que lo que se puede concebir” (es ésta, si recordamos, la definición extrema del *Proslogion*), no le corresponde el concepto de sustancia ni, en

estático, y él, por esta circunstancia, recibe con facilidad la forma de la mera edificación”.

⁹⁹ N. Cusano, *Guida per chi contempla o non-altro*, en Id., *Opere filosofiche*, a cargo de G. Federici-Vescovini, I, Utet, Torino 1972, pp. 789-856.

consecuencia, le es apropiado un nombre. Para designar al propio objeto, el teólogo debe recurrir a la modesta asociación con el lenguaje común, a conectores sintácticos totalmente insignificantes: preposiciones, adverbios, pronombres. Entre estos términos “insustanciales” resalta la locución *non aliud*, no otro. Como rápidamente aclara Cusano, se trata de una contrafigura esotérica del familiar “esto”: “De un modo muy simple, claro y preciso, los términos “esto”, “aquello” y “mismo” imitan al no otro”¹⁰⁰.

Non aliud tiene naturaleza anfibia. Por un lado es la fórmula con la cual un ser finito es reconocido por esto que sólo él es: el árbol es *no otro más que árbol*, Mario *no otro más que Mario*. Pero al mismo tiempo, *non aliud* parece el apelativo menos desproporcionado del ser infinito y “super-sustancial”. Designar a Dios y sancionar la singularidad del ente caduco, ¿qué han repartido estas dos *performances* lingüísticas? Declarando que un cierto objeto no es otro más que sí mismo, se saca a la luz la *forma* lógica de la denominación en general: en efecto, la misión de cada nombre es representar la inconfundible identidad de la cosa a la cual se refiere. Ahora, la expresión que indica la forma lógica de la denominación es la única en condición de corresponder a Aquel que es “el principio de todos los nombres”¹⁰¹. En cuanto constituye la inalterable unidad de medida de las designaciones singulares, el “no otro” puede designar al ser que elude al “más” y al “menos”. Mientras que ningún signo significativo “será nunca así perfecto y especial como para no poder ser entonces más perfecto”¹⁰², el insignificante conector sintáctico no está sujeto a comparaciones, ya que es precisamente él quien da la *medida* de la perfección relativa de los signos. Gracias a esta inconmensurabilidad, el *non aliud* “expresa con más aproximación el nombre no nominable de Dios”¹⁰³.

Según la célebre opinión de Wittgenstein, la forma lógica no tiene que ver con algún estado de cosas del mundo, sino que sólo es atinente al hecho de que el lenguaje *es*. La postura de Cusano *parece* análoga: la forma lógica de la denominación remite al “principio de todos los nombres”, esto es, a la pura y simple existencia de la palabra. Pero Wittgenstein, como es sabido, agregar que la forma lógica puede ser solamente *mostrada*, no *dicha*: “Esto que se expresa en el lenguaje, nosotros no podemos expresarlo mediante el lenguaje”¹⁰⁴. El *non aliud* viola este límite: más allá de mostrar, dice. A causa de su naturaleza anfibia, él oscila entre dos usos distintos: un uso conector (Mario no es otro más que Mario) y uno nominal (el no-otro es perfectísimo). En el primer caso, la forma lógica es, simplemente, *mostrada*. En el segundo, al contrario, la forma lógica se *designa* a sí misma; el “no-otro” *nomina* la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 802. Pero ya antes, (*Ibid.*, p. 797) Cusano lista numerosos pro-nombres que se aproximan por defecto al “no-otro”: “Lo que pretendo con este término [no-otro] no puede ser expresado mediante otros términos. En efecto, toda otra exposición será posterior e inferior a este término. Lo que la mente se esfuerza en ver con este término, ya que él es anterior a todas las cosas que puedan ser dichas o pensadas, ¿de qué otro modo podría decirse? Todos los teólogos han visto que Dios es algo más grande que lo que se pueda concebir y por ello lo llaman super-sustancial, más allá de cada nombre y semejantes; y con “al otro lado de”, con “sin”, con “en”, con “no”, con “antes de nosotros en Dios”, no entendemos otra cosa. La misma cosa es, en efecto, ser sustancia super-sustancial y sustancia sin sustancia, sustancia insustancial. Sustancia no sustancial y sustancia antes de la sustancia. En cualquier modo en que se diga, ya que esto que se dice no es más que la misma cosa, resulta evidente que el no-otro es más simple, es antes inefable y no expresable mediante otro”.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 793.

¹⁰² *Ibid.*, p. 800. Cfr. También Incola Cusano, *La dotta ignoranza*, cap. XXV, en *Opere filosofiche* cit., pp. 102.3.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 795.

¹⁰⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.121; ed. It. Cit., p. 59.

función asumida por los innumerables "...no otro más que...". Refiriéndose a Dios, se llega a decir "esto que en el lenguaje se expresa": el ser super-sustancial es, entonces, la ocasión y el término medio de una autorreferencia exitosa. En una perspectiva teológica (y también en su secularización en clave denotativa), el hecho de que el lenguaje es, "el principio de todos los nombres", se duplica dando lugar a un extraordinario *designans* y a un no menos excepcional *designatum*.

El pasaje del *non aliud* conectivo al *non aliud* nominal configura "la elevación del espíritu al mundo de Dios". Pero en ella, como luego en la elevación hegeliana, pronto y decisivo es "el momento de la negación". La fuerza autorreflexiva, exhibida por el "no-otro" en cuanto *nomen Dei*, surge precisamente del ir a la ruina de aquella singularidad finita que el mismo "no-otro", en función de conectivo sintáctico, parecía en principio salvaguardar. Veamos mejor.

El *non aliud*, afirma Cusano, es la definición que define todas las cosas, y, *por lo tanto*, también a sí misma¹⁰⁵. Así es instituido un nexo astringente entre el definir "todas las cosas" y el definirse, entre la desorientación en el mundo y la autorreferencia. ¿En qué consiste esta articulación? Sin la referencia a cosas sensibles particulares (el árbol no es otro más que el árbol), no nos tropezaríamos nunca con el "no-otro": dicha referencia es, entonces, imprescindible. Más aún, si bien en principio es encontrado en el interior de definiciones singulares, el *non aliud* siempre se excede a sí mismo y frustra sus contenidos específicos. Puesto que toda sustancia es *no otra más que* sí misma, el "no-otro" pone en común todas las sustancias: como un *homónimo* invade las distintas identidades no contradictorias, pasando diferencias exteriores y oposiciones aparentes. Por lo tanto, apenas se lo considera en su valor autónomo, uno se percató de que el *non aliud* no define nada en particular, sino "todas las cosas". ¿Qué significa esta expresión, al mismo tiempo limitante y expansiva? Éste punto: con "todas las cosas" Cusano no entiende la sustancia *sino sus definiciones*. De modo que el *non aliud* no define el "qué cosa es" de éste o aquel ente, sino el "qué cosa es" del propio discurso definitorio: es, precisamente, *definición de la definición*. El proceso autorreferencial destinado a culminar en el *nomen Dei* se encamina desde la reducción de la singularidad caduca a "todas las cosas", o, mejor, a "no otro más que el definido".

En la definición-de-la-definición la realidad del mundo sensible se manifiesta todavía, pero ya vaciada, con semblanzas espectrales. Se manifiesta en el "que" del "no otro más *que*", es decir, en la partícula que une el nombre de Dios con el nombre de las cosas. Esta palabra, según Cusano, aunque pueda "turbar", permanece irrelevante: "Observo sin dificultad que, ya sea en la definición verdadera [la tierra no es otra cosa más *que* tierra], o ya sea en la falsa [la tierra es otra cosa más *que* tierra], está en "que"; es así como no es de este "que" que depende la verdad, sino del "no-otro"¹⁰⁶. El "que" es una traza residual de la aprehensión sensible en el interior de la forma lógica: su tarea, dice Cusano, es "guiar la vista". Pero se trata de una mirada autorreflexiva¹⁰⁷. En el ente singular que parece presentar, el "que" deja

¹⁰⁵ Nicola Cusano, *Guida per chi contempla* cit., p. 792: "Nicola: ¿Y si entonces la definición define todas las cosas, se definirá también a sí misma? – Ferdinando: Ciertamente, porque no excluye nada".

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 847: "Por eso veo que todas las cosas son no-otras más que eso que son por una única razón: porque la vista, que es el no-otro, no ve otra cosa más que a sí misma".

vislumbrar solamente al “no-otro”; guiada de este modo, la vista se retira de la cosa percibida hacia el pensamiento de esto que consiente la definición. La relación entre el *non aliud* y el *quam* vuelve explícito en el plano gramatical al punto indicado hace poco: la autorreferencia prorrumpo desde una referencia al mundo, que valoriza la consistencia de él. A fin de que el pensamiento pueda aferrarse a sí mismo, es indispensable el otro del pensamiento (presentado por el *quam*), pero a condición de que sólo figure como “no-otro más que otro), es decir, como mero *pensamiento* de esto que es distinto del pensamiento.

La encarnación del lenguaje.

La atención prestada a la prueba que comienza en el mundo, y luego las digresiones sobre el *non aliud* de Cusano, estos dos pasos preliminares deben haber sacado a la luz todos los elementos necesarios para entender el núcleo de la revisión a la cual Hegel somete al argumento ontológico.

Las demostraciones cosmológica y teleológica de la existencia de Dios, aún entendidas linealmente, se resolvieron en un ascenso negativo, afín y hasta idéntico al movimiento con el que el lenguaje destruye y supera a todos los significados contingentes. Como “la nulidad del ser del mundo da la posibilidad de la elevación” a Dios en cuanto *Sobre Causa* (o sea, a Dios pensado sólo en relación a sí mismo), así la negatividad de cada designación exterior retrotrae al lenguaje cerca del lenguaje, promoviendo la autorreferencia pura. En la prueba ontológica cambia radicalmente el ángulo de la perspectiva: ya no está más en juego una elevación, siendo el punto de partida el mismo concepto de *Sobre Causa*, el propio hecho-de-que-se-habla. Sin más pasajes intermedios, ahora queda demostrado que a aquel concepto y a este “hecho” siempre le corresponde el ser. Se trata, en suma, de afirmar la unidad de autorreferencia y existencia contando únicamente con los requisitos del primer término.

Desde el principio es conveniente reconocer una discriminación siempre callada: el ser atinente al concepto de *Sobre Causa* no puede tener nada en común con el ser sensible, ni una relación de distancia abismal en la escala de la perfección. De otro modo se volvería a proponer, como un éxito burlón del argumento ontológico, precisamente aquella proximidad entre infinito y finito de la cual ya se habían desembarazado en el comienzo de la prueba propedéutica. Es posible sostener que al concepto de Dios le pertenece necesariamente el ser, sólo si se contrapone al ser de Dios el ser contingente, que es, por el contrario, una nada. Haber ignorado este aspecto es la gran debilidad de Anselmo, el defecto que lo expone inerme ante sus críticos.

[...] Pero el defecto de la argumentación de Anselmo, - defecto del cual, por otra parte, participan Descartes, Spinoza y el principio del saber inmediato- es que esta unidad, la que es enunciada como el perfectísimo, o también subjetivamente como el verdadero saber, es *presupuesta*, vale decir, es tomada sólo como *unidad en sí*. A esta unidad, que por eso es abstracta, se contrapone la diversidad de las determinaciones, como ha sucedido en contra de Anselmo; esto es, la representación y la existencia de lo finito es contrapuesta al infinito, puesto que como es conocido, lo finito es una objetividad semejante que no resulta adecuada por fin a su esencia y concepto y es distinta de él; - o es una representación, algo subjetivo, que no involucra a la existencia. Estas

objeciones y oposiciones se eliminan simplemente mostrando que *lo finito es un no verdadero*¹⁰⁸

La existencia que Anselmo atribuye a Dios, deduciéndola de su concepto, no es diferente a aquella que podemos unir a la representación de un árbol o de cien táleros. La superlatividad del pensamiento expresado por "*aliquid quo nihil majus cogitari potest*" deja inmodificado, según Hegel, a la noción de "ser" válida para las cosas exteriores, limitándose a pretender una conexión cierta con un ser de tal índole. Esto significa que concepto y existencia quedan como determinaciones extrínsecas, cuya unidad es sólo *presupuesta*. Es correcto que los críticos objeten que no es posible servirse de esta presuposición en un único caso: o siempre o nunca. Hemos visto que "siempre" es imposible (queda claro que la representación de cien táleros "no implica su existencia"), por lo que, entonces, "nunca". Si la existencia en general es concebida como algo externo al pensamiento, entonces los refutadores de la prueba tienen razón al concluir que la unidad de concepto y ser, insostenible para todos los otros entes, no rige *ni* para Dios.

El abogado mataclientes desacredita toda apariencia de coartada, y no escatima elogios para los acusadores: "Ha sido entonces de la mayor importancia que Kant le haya quitado a la denominada prueba de la existencia de Dios su autoridad y no haya hecho un prejuicio a causa de su insuficiencia"¹⁰⁹. Obviamente, estas concesiones preparan un *coup de scène* defensivo. El primer movimiento es confundir a los adversarios, denunciando el equívoco con el que están cómodos. Quien se obstina en dilatar esto que el argumento ontológico une, en realidad no hace más que oponer al *concepto* de infinito el *ser* aleatorio típico de lo finito. Pero como sabemos, el *concepto* de infinito contiene en sí la negación del *ser* finito: se puede devolver a aquello esto que le pertenece sólo si se le quita a esto la solidez que parece ser suya. Por lo tanto, carece de fundamento preguntarse si el concepto de infinito está más o menos emparentado con esto que precisamente él deshace y declara en mora.

El segundo movimiento consiste en redefinir radicalmente el problema en discusión. Una vez que se ha admitido que "lo finito no es verdadero", conviene tener por verdadero sólo al ser que, lejos de jactarse de alguna independencia en las confrontaciones con el pensamiento, es, al contrario, el *lugar* del concepto. Y, en modo inverso, es necesario reconocer que todo concepto auténtico (es decir, no atinente a los táleros o a otra exterioridad) *incluye* al ser que a él compete. El "contenido verídico" de la prueba, mal entendido tanto por Anselmo como por sus críticos, es entonces el siguiente: el concepto de Dios, por la fuerza de la negatividad que lo impregna, impone un modo diferente de entender al *ser en general* (y, por lo tanto, *también* al ser del que se habla en la prueba). Solamente dentro de esta nueva acepción, ella sí adecuada, sería lícito disputar, si todavía fuese posible, acerca de la unidad de pensamiento y ser.

Observa Henrich: mientras Anselmo y Descartes buscan el pasaje del concepto de *omnitudo realitatis* (completamiento y perfección de los atributos) a la existencia de Aquel que es *sobre Causa*, la reforma hegeliana de la prueba da vuelta al procedimiento tradicional tomando como punto de partida directamente al concepto

¹⁰⁸ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, par. 193; ed. It. cit., p. 170.

¹⁰⁹ Id., *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, ed. It. a cargo de G. Borruso, Laterza, Bari 1984, p. 189.

de *sobre Causa*¹¹⁰. ¿Pero qué otra cosa significa este último más que una relación intrínseca, circular, inalienable, entre autorreflexión y existencia? Se puede decir: el concepto de Dios, del cual está en cuestión el ser, contiene a la identidad entre concepto y ser. Es evidente que de dicha identidad, universalmente válida, participa en primer lugar el concepto que la atestigua. También la prueba es, ahora, *sobre causa*, puesto que forja el criterio idóneo para juzgarla. Resta por entender qué cosas autorizan la inversión de prioridad entre el concepto de *sobre Causa* y el de *omnitud realitatis*: como veremos rápidamente, este vuelco introyecta en el argumento ontológico la experiencia de la encarnación de Cristo.

La arenga del abogado mataclientes merece ser examinada desde un perfil lingüístico. La versión originaria de la prueba asigna una "referencia" indefectible a un "significado" excepcional. Ahora, cuando afirma que el ser independiente del concepto es una nada y que el concepto no comprensivo del ser es sólo un "nombre vacío", Hegel saca del juego a *ambos* de los extremos de la demostración precedente. Con "referencia" se entiende un objeto externo al pensamiento; con "significado", a una rígida abstracción intelectual, que cambia lo finito por algo estable o verdadero (o peor: trata al infinito como a un ente accidental). La referencia no mira al ser, sino a una "nada en sí y por sí": el significado, lejos de compartir la naturaleza, es precisamente descompaginado y contradicho desde el concepto. Por lo tanto, si de habla de esto que verdaderamente es, como sucede en el argumento ontológico, queda excluido que se esté buscando una referencia a partir de un significado; y queda excluido, además, que estas determinaciones tengan todavía curso.

Sobre concepto y ser, y también de su necesaria unidad, se puede discutir *solamente* a propósito de la autorreferencia pura. La prueba concierne únicamente al lenguaje como *sobre Causa*: el hecho-de-que-se-habla nunca deja de incluir (y de demostrar) la existencia de la palabra. Además. Hemos visto que esta auto-atestiguación va a la par con la aniquilación del contenido mundano de las designaciones y las afirmaciones. Hegel interrumpe el círculo virtuoso, que Anselmo había instituido, entre decir-todas-las-cosas y decir-se. O mejor: como Cusano, lo transforma en círculo negativo-sacrificatorio: el decir-se evidencia su propia verdad corroyendo e invalidando todas las cosas dichas.

Gracias a este círculo negativo-sacrificatorio, la autorreferencia toma la forma de una *revelación*. Puesto que el hecho-de-que-se-habla se manifiesta precisa y solamente abrogando a esto-que-se-dice, cada pronunciamiento banal anuncia al *evento* del lenguaje (o la vanidad del mundo). Sin requerir de un ámbito metalingüístico especial, cualquier locución celebra la presencia inmediata, o *parousia* [la segunda llegada de Cristo, que es también "la presencia". N. del T.], de esto que es *sobre Causa*. Caída la ilusión de que haya algo externo al espíritu, el lenguaje, que para Hegel es "el ejercicio del espíritu"¹¹¹, está siempre junto a sí mismo: no sólo puede *decirse*, sino que no hace más que decirse. No resulta extraño que pueda parecer que la autorreferencia hegeliana se articula como una renovada *certeza sensible*: en esta o aquella enunciación concreta, oída *aquí y ahora*, se muestra con irrefutable evidencia que la palabra *es*. El lenguaje se expresa como un *sensible divino*; o, mejor, como la divinidad que llega a la presencia inmediata, asumiendo y luego deponiendo un cuerpo material. La autorreferencia recalca, sí, el modelo de la "certeza sensible",

¹¹⁰ Henrich, *La prova ontologica* cit., p. 250 y sig.

¹¹¹ Hegel, *Fenomenologia* cit., II, p. 278: "Todavía vemos al *lenguaje* como el ejercicio del espíritu".

pero sólo en tanto esta última sea rescatada de haber contenido a la *encarnación* de Cristo. El lenguaje es dicho en el mismo modo en que Dios, haciéndose hombre, cumple su *parousia* y se ofrece a la percepción directa.

Las recriminaciones de Hegel respecto de Anselmo pueden también ser resumidas en este único lamento: haber retenido la prueba de este lado del horizonte especulativo abierto por la religión revelada; no haberla vuelto plenamente *cristiana*. La verdad espiritual del argumento ontológico es indagable, según Hegel, sólo sobre el fondo y con el auxilio del Nuevo Testamento. La unidad entre concepto y ser, que de otra manera queda como una mera presuposición, es *mostrada* directamente por el advenimiento de Jesús al mundo. Al devenir carne y sangre de Dios, esto es, aquello que constituye el extraordinario *hecho* empírico de la dialéctica, queda exhibido el nexo que une el concepto de *sobre Causa*, como es sabido por el pensamiento, a la realidad efectiva: “Que la suprema esencia sea vista, oída, etc. como una autoconciencia en el elemento del ser, he aquí en el hecho la perfección de su concepto”¹¹².

Al final de la *Fenomenología*, en el capítulo dedicado a la religión revelada, Hegel vuelve a exponer positivamente el núcleo de la prueba ontológica. Es muy importante que, al hacerlo, él se refiera al primer paso del *trámite* fenomenológico, recurriendo nuevamente a la virtud de la simple ostensión lingüística. Una vez devenido hombre, Cristo aparece como un “esto” sensible, situado en un “aquí” y un “ahora” históricos. *Ecce homo*: puede ser *indicado* Dios, “la conciencia creyente *ve, siente y oye* a esta divinidad”¹¹³. La “certeza sensible”, cuya habitual jactancia es la de traficar con un ser exterior al pensamiento, conoce una especie de redención: tratándose del puro espíritu encarnado, ella, al decir “esto”, toma inmediatamente al ser *del* concepto. “Lo ínfimo es, entonces, al mismo tiempo lo supremo; el revelado que ha venido enteramente a la superficie, y precisamente entonces *el más profundo*”¹¹⁴.

En la condición de hombre *particular*, el Hijo preserva íntegra la propia divinidad: “*el es allá como es en sí; es allá como espíritu*”¹¹⁵. Por una vez parece no haber ningún roce entre lo “esencialmente singular” y la universalidad del pronombre demostrativo: el “esto” se abstiene de hacer justicia con la apariencia sensible. Es dirimente el hecho de que el hombre-Dios dispone por sí, desde la cruz, anular la propia singularidad contingente. La “certeza sensible” no es desmentida por la palabra que utiliza, porque Aquel que ella ve y siente sacrifica la figura exterior sobre la que se afirmaban aquel ver y aquel sentir. “Entonces este hombre singular, bajo cuya especie es revelada la esencia absoluta, cumple en sí como singular el movimiento del *ser sensible*. El es el Dios presente *inmediatamente*, donde su *ser* traspasa en *ser-dado*”¹¹⁶.

La introducción de la prueba ontológica en el contexto de la religión revelada pone de relieve el *lado negativo* fundamental de ella. No es el caso, según Hegel, de que

¹¹² *Ibid.*, p. 263.

¹¹³ *Ibid.*, p. 260.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 265.

Anselmo, al delinear su argumento, descuide o a la revelación o al “momento de la negación”, ya que ambos aspectos están más que entrelazados (conviene recordar que los intérpretes modernos, comprendido Hegel, asimilan a Anselmo a Descartes). A fin de que lo finito sea realizado como una nada, es preciso que el espíritu, encarnándose, se haga cargo activamente de los *sacrificios*.

La indiferencia respecto de él, en efecto, deja subsistir a lo finito *junto al* infinito: pero “la esencia absoluta sólo tendría este nombre vacío si en verdad no fuese algo *más* que él”¹¹⁷ (y como sabemos, el “nombre vacío” no implica por cierto la existencia). Cuando la prueba se vuelva adecuada para las tribulaciones del hombre-Dios, “sabe Dios cómo *pensar* la esencia pura; y sabe este pensar como ser y como ejercicio, y el ejercicio como la negatividad de sí mismo, pero como Sí, como *este* Sí y como Sí universal”¹¹⁸.

Con la pasión y la muerte, Cristo se adosa aquella negatividad en las confrontaciones de lo finito, que normalmente le compete al lenguaje. De éste último él encarna, entonces, la “naturaleza divina”. La revelación cristiana ofrece, por lo tanto, una imagen *no* metafórica de la autorreferencia lingüística. Y viceversa, la autorreferencia tiene el aspecto de una *parousia*. Cada parlante asegura el ejercicio del lenguaje en el mismo modo en que el creyente tiene *certeza sensible* de la divinidad al indicar a la persona del Salvador. También del lenguaje se puede decir: “él es allá cómo es en sí, y allá como el espíritu”. La supresión de sí como singularidad caduca, ejecutada por Cristo para resurgir luego como espíritu puro, es esto que el lenguaje replica sin descanso: encarnándose en este o aquel enunciado particular, él disgrega al mismo tiempo el contenido determinado y, así, se reúne siempre de nuevo consigo mismo. Dando pruebas de una ilimitada autorreflexividad, el lenguaje excluye ser “de veras alguna *otra cosa* más que él”.

La comunidad locuaz.

Es en esta constelación conceptual donde hunde sus raíces la idea de una *comunidad espiritual de la comunicación*. Idea reguladora de gran magnitud, que aspira a orientar los comportamientos éticos y políticos. Idea en el rumbo del mundo sensible, cruz y delicia de un pensamiento “progresista” ya agotado, premio consuelo de todo género de ilusiones perdidas. La seña que seguirá ahora se refiere solamente a la explícita fundación teológica que da Hegel de la comunidad lingüística: en la convicción de que la actual teoría del “actuar comunicativo”, y también la hermenéutica *prête-a-porter* que le sirve de fondo, no se aleja nada, a pesar de una cierta suficiencia sociológica, de la inspiración antimaterialista de aquella fundación.

En la culminación de la *Fenomenología*, Hegel señala en la muerte de Cristo la matriz de la comunidad: “este concepto del singular Sí sacado que es esencia absoluta, expresa por eso inmediatamente el constituirse de una *comunidad*”¹¹⁹. No está en cuestión la muerte que es sigla de la caducidad, sino aquella que se emancipa de la caducidad con la resurrección: “la muerte, de esto que ella significa inmediatamente, del no ser de *este individuo*, se transfigura en universalidad del espíritu viviente en su

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 277.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁹ Hegel, *Fenomenología* cit., II, p. 276.

comunidad, y en ella cada día que muere y resurge"¹²⁰. La comunidad es tal porque reproduce en su interior las vicisitudes del Salvador, es decir que inmola toda determinación finita. Y opuestamente, la muerte del Salvador pierde su carácter de evento natural (o sea su "negatividad abstracta") sólo porque no deja de ser repetida con el pensamiento de la comunidad de fieles. Escribe Hegel: "El movimiento de la comunidad [...] consiste en *producir* esto que ha devenido *en sí*. El hombre divino o el dios humano, muerto, *es en sí* la autoconciencia universal; esto es lo que él debe hacer por *esta autoconciencia*"¹²¹.

Todo esto vale también, sin ninguna variación, para la *parousia* del lenguaje. Así como los creyentes se recogen en conjunto mediante la reiteración de la pasión y la resurrección de Cristo, los parlantes dan lugar a su comunidad volviendo a recorrer siempre desde el principio el movimiento negativo y autorreferencial del lenguaje. Este último es "en sí" autoconciencia universal, pero debe hacerse así también por algún locutor. ¿En qué modo? En la primera sección de la *Fenomenología*, la protagonista era una conciencia aislada, con una marcada actitud teórico-contemplativa, que representaba a los objetos sensibles diciendo "esto". ¿Qué sucede cuando, al contrario, aparecen en escena las relaciones ético-políticas y múltiples interlocutores dialogan, confrontan, se persuaden? La autoconciencia particular se presenta ella misma, ahora, como un "esto": entonces, como un "esencialmente singular" que no es verdaderamente tal, revelando ante todo su participación en una comunidad espiritual. El Yo en cuanto parlante, "es este Yo- más exactamente Yo *universal*. [...] El Yo que se expresa es *advertido*; es un contagio, donde él pasa inmediatamente a la unidad con aquellos por los cuales existe; y es autoconciencia universal"¹²². *Ahora la deixis inerva al proceso de socialización*. El indicado ya no es más el ente mundano sino el parlante: ese, al contrario, *se* indica en el mismo momento en que toma la palabra. El locutor llega a la "unidad con aquellos por los cuales existe", no ya en virtud de lo que dice, sino sólo porque atestigua que el lenguaje *es*, no se *acomuna* a los otros locutores por lo límites y vínculos ínsitos en cada habla, sino por la trascendencia de toda suerte de vínculos y límites, gracias a la potencia redentora del habla.

La comunidad lingüística tiene una génesis *sacrificial*. El acuerdo y la conciliación entre las conciencias dialogantes son provocados por la desaparición del "esencialmente singular". La *muerte* de esto-que-se-dice y la *resurrección* en el hecho-de-que-se-habla deben languidecer y allanar los contrastes que derivan del ocupar posiciones antagónicas en el interior del proceso de reproducción material de la vida. Naturalmente, para que se pueda oficiar el sacrificio nunca debe faltar una ofrenda votiva. De ninguna manera ascética, la comunidad espiritual de la comunicación acoge en sí toda experiencia contingente, todo encrespamiento histórico, toda particularidad finita: en suma, la entera articulación de la caducidad. Pero esta inclusión, como sabemos, coincide con la supresión de eso que viene incluido: transfigurada en propelente del sacrificio, la misma caducidad deviene una determinación evanescente, es decir, *caduca*. La comunidad locuaz tiene en gran consideración a cualquier aquí-y-ahora perceptivo y comportamental: pero sólo en

¹²⁰ *Ibid.*, p. 281.

¹²¹ *Ibid.* p. 279.

¹²² *Ibid.* p. 61.

tanto él, viniendo en palabra, desde el aquí-y-ahora de un estado de cosas determinado, se transmute en el “aquí” y el “ahora” de la *parousia* del lenguaje.

El mundo sensible, como contexto en el cual la experiencia humana está inscripta ineludiblemente, pero sin adherir plena y unívocamente, está consumido y disuelto en la comunidad teológico-lingüística. En este mismo capítulo (parte 3), hemos observado que la concepción denotativa, cuando junta su acmé con la pretensión de *implicar* lógicamente la referencia, reduce el “mundo” a “ambiente”. Tal reducción se asoma de nuevo ahora, pero con un aspecto muy distinto. Cuando el lenguaje es refigurado (si no idolatrado) como autorreferencia ilimitada que a nada deja subsistir verdaderamente por fuera de sí, ya no está en discusión un ámbito extralingüístico, ni la forma que él asume eventualmente (contexto indeterminado o *habitat* prefijado). Se delinea, ante todo, una situación extrema: *abrogada la materialidad del “mundo”, es el lenguaje mismo el que va a constituir ya, con su inagotable retorno a sí mismo, una especie de “ambiente” inmediato*. Un viscoso *habitat* comunitario-comunicativo, en el cual se está incluido (y donde la “inclusión” es algo no sólo distinto sino opuesto a la “pertenencia”) sin posibilidad de separarse o modificarlo. Ahora, si se tiene en cuenta que precisamente la palabra es esto que siempre *desambienta* y da acceso a un “mundo”, el hecho de que sea la misma palabra planteada como un *habitat* onni-comprensivo y sin poros no puede menos que parecer un éxito extraordinariamente irónico. Irónico pero no casual: es la *divinización* del lenguaje, en efecto, la que contiene en sí desde el inicio su propia reducción a *ambiente*.

Esta parábola especulativa ha conocido, por otra parte, una experimentación práctica, no poco burlona. La comunidad espiritual de la comunicación se realiza históricamente en la “sociedad del espectáculo”: o sea en la sociedad que hace de la comunicación generalizada el *habitat* de cualquier experiencia inmediata; en la sociedad que le da a los códigos lingüísticos un fondo semi-natural, muy similar al bosque para el oso o al río para el cocodrilo; en la sociedad en la que, disminuyendo el *roce* entre lenguaje y “mundo”, perdura la impresión de un bloqueo o de un congelamiento de la historia (impresión que los modernos herederos de la comunidad teológico-lingüística no se cansan de avalar y de ostentar)

Lo que robustece desmedidamente la apariencia de un “ambiente” inmodificable es, por sobre todo, el hecho de que la comunicación hoy se presenta como la principal *fuerza productiva* social: instrumento eminente y al mismo tiempo notable materia prima. El lenguaje se ha transformado en trabajo asalariado; y recíprocamente, el trabajo asalariado ha asumido un semblante lingüístico. Y no sólo: cumpliendo escrupulosamente el principio en el que se inspira la comunidad locuaz, las formas histórico-sociales del dominio se afirman sobre la misma “competencia comunicativa”, mucho más que los contenidos determinados de su ejercicio; ateniéndose al hecho-de-que-se-habla, menos cosas se dicen cada vez. El ascetismo contra el ejercicio puro del lenguaje, es decir, “la elevación del espíritu del mundo a Dios”, ha sido literalmente *aprovechada*.

Ante la reducción del lenguaje a “ambiente”, es necesario sin dudas radicalizar la idea de *libertad de palabra*. A fin de darse cuenta de la puesta en juego, baste con decir que, si no se quiere caer en la parodia o la simpleza, la libertad de palabra debe ser considerada como algo solamente con la abolición del trabajo asalariado (es decir, de aquel trabajo que se ha vuelto idéntico a un “actuar comunicativo”). Además, y esto

es lo más importante, esta idea de libertad, junto al dominio al cual se opone, debe medirse en primer lugar con el hecho-de-que-se-habla, o sea con el *evento* del lenguaje, indicando las diversas experiencias que podemos hacer con él. Diversas respecto de aquella “divina” y “ambiental” al mismo tiempo, que anima a la comunidad espiritual de la comunicación.

IV. Paradojas

Comencemos con una recapitulación plena de anticipaciones.

A considerar está, en primer lugar, la *relación del lenguaje con lo no-lingüístico*.

Esta relación se presenta en toda su radicalidad allí donde lo sensible “esencialmente singular” figura como contraparte inmediata de la palabra. Es ahora cuando la ambición denotativa alcanza su ápice, y enfrenta su más auténtica prueba. Los términos propuestos para designar al ser sensible realizan una autorreferencia. Aparentemente extendido hacia el objeto individual, el lenguaje efectivamente se repliega sobre sí mismo, solamente se señala a sí mismo. Es precisamente de la pura referencia-a-algo de donde surge originariamente la espiral autorreferencial: como por retroacción o contragolpe. ¿Pero qué sucede, entre extensiones y repliegues, con lo no-lingüístico?

El ser sensible no es designado, ni callado. Ni expresado en cuanto tal, ni nunca descuidado. Él se manifiesta, ante todo, en un modo paradójico, con semblanza irreconocible: lenguaje que habla de sí, “discurso sobre el discurso”, ascetismo metalingüístico. Lejos de permanecer no proferido, lo sensible no-lingüístico padece de un eclipse irreversible, precisamente en el momento en que es transformado en *decir-sobre-el-decir*. Pero de este modo, disimulado, él también ejerce un poder insondable.

A considerar en segundo lugar está, entonces, la *relación del lenguaje consigo mismo*.

Al respecto, basta ahora con algún dato en forma de pregunta retórica. La primera y más importante, que comprende a todas las demás: ¿es realmente posible aproximarse al problema que surge cuando el lenguaje intenta *ser dicho* sin instituir un nexo astringente entre este problema y el suscitado por la denotación de lo no-lingüístico? ¿Tal vez no se debe reconocer una relación vinculante, poco menos que causal, entre la torsión autorreferencial de la denominación y la desventura en la que incurre, según la tradición metafísica, toda autorreferencia genuina?

Y así, tras sugerir una dirección argumental, las sucesivas interrogaciones que, igualmente retóricas, se articulan con la primera. El motivo por el cual el “discurso sobre el discurso” es consagrado a un regreso al infinito ¿no consistirá en el hecho de que, en él se expresa oblicuamente lo sensible no-lingüístico, es decir, algo *heterogéneo* al discurso? O más aún: ¿no consistirá en el hecho de que, en un ámbito solamente lingüístico como la autorreferencia, la heterogeneidad de lo sensible se muestra subrepticamente como inalcanzabilidad del lenguaje por el lenguaje, anterioridad perenne de la palabra respecto de la palabra, presuposición no conclusiva de un discurso cada vez más originario? Esto que el lenguaje persigue en la autorreferencia, remontando siempre sobre su propia espalda, ¿no es, finalmente, la no-lingüisticidad del mundo, al mismo tiempo removida e introyectada?

El esquema apenas esbozado (en parte re-epilogando, en parte anticipando) es el hilo conductor que permite encontrar, y criticar, al núcleo más instalado y decisivo de la idea metafísica de “sujeto” (sino de la idea, inevitablemente correlacionada con ésta, de “mundo”). Para acceder a tales cuestiones macroscópicas, así como para reformular positivamente la doble relación del lenguaje con lo no-lingüístico y consigo mismo, queda entonces por recorrer todavía un sendero liliputiense.

Dos son las tareas que se perfilan ahora. Por un lado, se debe mostrar la génesis de la jerarquía ascendente de los metalenguajes del acto de denominar. La unión del nombre propio con el “algo” inmediato se prolonga en la conexión entre metalenguaje y lenguaje-objeto; y, al contrario, es allí donde se afirma completamente, revelando su marco oculto. Por otra parte, conviene encontrar en la jerarquía de los niveles lingüísticos, y sobre todo en su aporía, un reflejo o un legado del ser no-lingüístico que el nombre propio tiene en la mira. Ya que lo no-lingüístico, como hemos recordado hace poco, es transfigurado sistemáticamente en “discurso sobre el discurso”, es lícito hipotetizar que el semblante del mundo sensible es delineado por el metalenguaje o, mejor aún, por la interminable marcha atrás de los metalenguajes.

Para aclarar en qué modo la jerarquía metalingüística se origina en la determinación (y, viceversa, cómo y porqué la realidad efectiva de la denominación se manifiesta adecuadamente en esta jerarquía), conviene detenerse por un momento junto a la antigua paradoja del mentiroso.

Epiménides el mentiroso

Muchas versiones ha habido del “mentiroso”, algunas de las cuales casi proverbiales. Cargada de tradiciones, pero aproximada y defectuosa, es la siguiente: “Epiménides el cretense dice que los cretenses mienten siempre”. Un modo más perspicuo de dar cuenta de la paradoja es “Yo estoy mintiendo”. De la autorreferencia, ahora puesta de manifiesto, desciende la antinomia: si miento, cómo afirmo lo que estoy haciendo, pues entonces digo la verdad; pero si digo la verdad, mientras afirmo que miento, entonces estoy mintiendo. Una exposición ulterior, que posee el valor de emancipar el carácter autorreflexivo de la locución de la persona del locutor, es “Éste enunciado es falso”. El enunciado declarado falso es, aquí, lo mismo que la declaración efectuada allí. Se entiende entonces cual es la peculiar estructura lógica del “mentiroso”: un enunciado que tiene como sujeto lógico a sí mismo. Esta duplicación también puede ser expresada escribiendo: “El enunciado p afirma que el enunciado p es falso”. O, con la mayor evidencia gráfica: “(p) p es falso”: donde (p) no es otro más que la abreviación, o el *nombre* de “p es falso”. Para la pregunta sobre si (p) es verdadero o falso no hay respuesta fidedigna y definitiva. En efecto, cada una de las dos respuestas posibles conduce a la otra, que a su vez remite a la primera: (p) es verdadero sólo si es falso; (p) es falso sólo si es verdadero¹²³.

La paradoja del mentiroso no tiene nada en común con los círculos viciosos que surgen cuando una afirmación universal delinea un ambiente lógico al cual ella, sin embargo, pertenece. Ejemplo eminente de tales círculos es aquel que Russell lanzó al desconsolado Frege¹²⁴: la clase de todas las clases que no incluyen a sí misma, ¿se

¹²³ Cfr. F. Rivetti Barbò, *La antinomia del mentiroso. Da Peirce a Tarski*, Jaca Book, Milano 1986. el volumen incluye una antología de textos sobre el “mentiroso”.

¹²⁴ “A un escritor de ciencia pocas cosas pueden desagradarle más que el hecho de, tras haber completado un trabajo, se vea sacudido uno de los fundamentos de su construcción. Nos hemos visto en esta situación por una carta del señor Russell, cuando la impresión de este volumen estaba por ser finalizada” De este modo comienza la “Nota final” de Frege al segundo volumen de sus *Principi dell'aritmética* (cfr. Id., *Logica e aritmética* cit., p. 574). Russell había escrito la carta fatal el 16 de junio de 1902, poniendo en duda que un concepto pueda referirse a sí mismo en cualquier caso. El análisis de la antinomia fue luego desarrollado por Russell en el apéndice, dedicado a la obra de Frege, los *Principles of Mathematics* (1903); *I principi della matematica*, ed. It. a cargo de L. Geymonat, Longanesi, Milano

incluye a sí misma? Si sí, entonces no; pero si no, entonces sí. Ahora, en el “mentiroso” no es evocada ninguna totalidad comprensiva de sí: no se habla de una clase, que pueda buscar un lugar entre sus miembros; ni de una “función”, que se tome a sí misma como su propio “argumento”. El enunciado “(p) p es falso” es absolutamente *singular*, jamás inscribible en una generalidad. Él no comprende, sino que *designa* a sí mismo. El “mentiroso” se diferencia de cualquier otro tipo de paradoja precisamente porque la relación reflexiva que lo caracteriza no es de inclusión lógica, sino de *denominación*.

En “éste enunciado es falso”, el sujeto denota todo el *dictum* del cual es parte, y sólo eso. Es el *nombre propio* de él. Si bien aquí se genera una autorreferencia, dicha denotación no se aleja nada de las denotaciones de un caballo o una estrella o, en suma, de cualquier otro objeto individual. Tan astringente es la conexión entre la teoría de la referencia y el “mentiroso”, que, me parece, este último puede ser formulado también así: “(p) p no denomina”. Ahora, la pregunta que atiza al paradoja ya no versa, evidentemente, sobre la verdad o falsedad de (p), sino sobre su correspondencia con “algo”. ¿Subsiste o no una referencia por (p)? Hemos visto: (p) denomina, sólo si (p) no denomina; pero (p) no denomina, sólo si (p) denomina.

El “mentiroso” es, entonces, una paradoja *referencial*. Pero, conviene agregar, referencial en un doble sentido. Por un lado, la peculiar autorreferencia que funda esta paradoja depende de la presencia del nombre propio. Por otro lado y recíprocamente, debemos *preguntarnos si el círculo vicioso no surge siempre que hay un nombre propio*. Con esto avanza la hipótesis según la cual cualquier denotación rigurosa activa virtualmente la paradoja, siempre lleva el halo sobre sí. Según lo cual, algo es efectivamente un nombre propio sólo si suscita la antinomia paralizante de Epiménides. Desde una perspectiva similar, el “mentiroso” debe ser examinado como una llana dilucidación de lo que pueda ser una denominación.

Este modo radical de concebir la naturaleza referencial de la paradoja – es decir, la sospecha de que lo enigmático de ella concierne a toda designación – halla un sostén inmediato en las palabras que, en ella, funcionan como nombres. Es habitualmente reconocido que la paradoja del mentiroso nunca está exenta de un término ostensivo. Para designar precisa y solamente al *dictum* que se está pronunciando, ayuda un pronombre demostrativo (“este enunciado”), o bien una indicación adverbial de tiempo o de lugar (“el enunciado que *ahora* digo”, “el enunciado escrito *aquí*”)¹²⁵. Cualquier otro término resulta inadecuado: con él nos referiremos a un enunciado individual *cualquiera*, no específicamente a aquel que se pronuncia (y que, por lo señalado, contiene la denominación de sí mismo). En el caso del “mentiroso”, sólo el deíctico cumple el papel del *nombre*. Y lo cumple, por otra parte, sin ser forzado,

1963).

¹²⁵ Recordemos: “La conciencia sensible es el estadio en el que se dice lo contrario de lo que se opina”. Y ahora: “El lenguaje posee la naturaleza divina de *invertir* inmediatamente la opinión, de volverla otra y de impedir de este modo decir una palabra”. La experiencia con la cual se abre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es decir, la refutación de un firme convencimiento por obra de las mismas palabras que lo exteriorizan, es la misma que realizan quienes opinan que dicen solamente la verdad o solamente lo falso, pronunciando “este enunciado es falso”. La desilusión, que siempre va al encuentro de la “certeza sensible”, está ligada con doble hilo a la paradoja del mentiroso. El estrecho parentesco puede ser vista desde dos perfiles complementarios. El primero: en la paradoja de Epiménides, *la dialéctica de la “certeza sensible” inviste también al lenguaje*, en tanto él se manifiesta como un enunciado “esencialmente singular”. El segundo: en el trabajo ascético que disgrega el saber de la conciencia natural, *el “mentiroso” es aplicado directamente a lo sensible*, en tanto él es, sin más, equiparado a las palabras que dicen.

puesto que en aquel contexto especial, el demostrativo realmente denota al objeto intencionado: con la misma congruencia con la que, en el habla común, quien dice "Horacio" denomina de modo unívoco a un amigo impagable.

Sabemos que en la historia de la metafísica el deíctico ha sido considerado, *en general*, nombre propio por excelencia: el único en condición de designar algo sin entramparse con sus predicados. Por lo tanto, eso que en la paradoja tiene el aspecto de una restricción (*solamente* un término dotado de ciertos requisitos particulares puede realizar aquí la tarea típica de un nombre) vale, al mismo tiempo, como determinación positiva universal: *todos* los nombres, reputados como tales en una discriminación teórica, deben poseer exactamente aquellos requisitos. En el ámbito extraordinario del "mentiroso", "este" es nombre según la acepción más ordinaria; en base a la acepción extraordinaria instituida por la metafísica, "este" es nombre válido para todos los ámbitos ordinarios, de acuerdo con todo ente. La peculiaridad del *ámbito* se convierte en la peculiaridad de la *acepción*. Antes que "Horacio", para indicar inequívocamente al amigo, conviene decir "este". A cada denominación se extiende, por lo tanto, el círculo inabarcable en el cual gira el Cretense.

El acierto de Epiménides no hace más que explicar descaradamente cuanto hay de continuo, pero en secreto, en el designar "algo". Sirviéndose de un término médico, se puede decir que la paradoja se asemeja en todo a una *revulsión*: o sea a un procedimiento diagnóstico o terapéutico mediante el cual se reclaman a la superficie, desde el interior de un organismo, sueros y humores. La antinomia del mentiroso es la *revulsión* del denominar. En su textura se filtra la relación específica entre nombre y cosa que marca a la metafísica.

La locución pronunciada por Epiménides es tanto cosa como nombre. Y surge como paradigma de *designatum* porque es, también, *designans*; y viceversa. En tanto *nominado* por sí mismo, "este enunciado es falso" es, ejemplarmente, "algo", objeto inmediato, simple contrapartida de una denotación. Pero en cuanto se *nomina* a sí mismo, "este enunciado es falso" es un impecable nombre propio. El punto de fuerza del "mentiroso", ese que produce una fiel *revulsión* del denominar metafísico, está en su aparente defecto lógico: haber descuidado toda distinción de "niveles" entre la designación de sí por parte del nombre y la designación de "algo", entre autorreferencia y denotación. La paradoja exhibe la unidad originaria de los dos momentos, su equivalencia o recíproca convertibilidad.

El carácter indiscernible de nombre y cosa, que caracteriza al "mentiroso", refleja con la mayor fidelidad el nexo expresivo que Aristóteles, en las *Categorías*, establece entre la "primera sustancia" (*prote ousia*) y el "objeto inmediato" (*tode ti*).

Parece de otro lugar que cada sustancia deba expresar a un objeto inmediato (*tode ti*). Por un lado, en el caso de la primera sustancia, es indudablemente cierto que la sustancia expresa un objeto inmediato (la sustancia que revela es, en efecto, indivisible y numéricamente una); pero, por otro lado, respecto de la segunda sustancia, no obstante que la forma de la denominación –si, por ejemplo, alguien habla de hombre o animal– dé la impresión que sea significado un objeto inmediato, esto no es todavía cierto, y tal término significará ante todo una cualidad. En efecto, el sustrato no es ahora uno, como es una la sustancia primera; por el contrario, la noción de hombre y la de animal se dicen de muchos objetos¹²⁶.

¹²⁶ Aristotele, *Categorie*, 3b10-15.

En la categoría de la *prote ousia* son fijados explícitamente los rasgos especulativos del nombre propio. La sustancia primera no es un predicado, sino el átomo indivisible del lenguaje al cual pertenecen, como predicados, todas las otras categorías. La sustancia segunda, esto es los nombres comunes (“la noción de hombre y la de animal”), puesto que significan cualidad, se pueden atribuir a muchos objetos y, entonces, no designan a ninguno. La *prote ousia*, al contrario, expresa siempre a un objeto inmediato, a un *tode ti*. “Con *tode ti* –observa Giorgio Colli en la nota a su traducción del *Organon* – Aristóteles quiere indicar al “objeto”, en contraposición a todas las otras categorías (aunque, entre estas, la sustancia primera la revela por completo)”¹²⁷. ¿Pero de qué modo la categoría del nombre propio alcanza la no-categoría pura (o no-lingüística)?

El *tode ti* es “revelado”, es decir puesto en palabra, únicamente como esto que satisface los requisitos lógico-lingüísticos de la *prote ousia*. Ya que toma sobre sí a todos los predicados, pero sin constituir a su vez un predicado, la sustancia primera preserva al objeto de cualquier determinación, es un simple e inmediato *algo*. Este “algo”, que se supone absolutamente independiente del lenguaje, es recabado de la naturaleza del nombre: como una sombra reproduce y en cierto sentido completa al cuerpo que la proyecta. Al respecto, se debe observar que la individualidad pertenece a la *prote ousia*, no al objeto inmediato. Al contrario, ella es precisamente la propiedad lingüística en virtud de la cual el nombre significa, sin excepciones, *algo como algo*: “en el caso de la sustancia primera, es indudablemente cierto que la sustancia expresa a un objeto inmediato (la sustancia que revela es, en efecto, indivisible y numéricamente una)”. Exento de predicados, el *tode ti* ni siquiera puede decirse “individual”. Si la singularidad traspasa sin embargo del nombre al objeto, éste sucede sólo por redundancia o contaminación, o sea por efecto del mismo designar: el *tode ti* aparece puntual y no descomponible porque *una*, “numéricamente una”, es la *prote ousia* que, expresándolo, lo constituye.

Puesto que “algo” es un mero reflejo del nombre propio, por lo que, entonces es una construcción lingüística, se entiende cómo nunca se perpetúa una confusión o *quid pro quo* entre uno y otro. Frecuentemente, por *prote ousia* se ha entendido un inmediato objeto extralingüístico; y viceversa, con *tode ti* se ha creído aducir un adecuado ejemplo de nombre propio. Este cambio se justifica por la relación *circular* vigente entre los dos extremos de la denominación. Ya que el objeto no-lingüístico es determinado mediante la propiedad lógica del nombre, éste último, al denotar “algo como algo”, es realidad se señala a sí mismo, es decir, cumple una autorreferencia. E, inversamente, la sustancia primera, refiriéndose a sí misma, enuclea aquel “algo como algo” (simple, singular, etc.), que se vuelve el objetivo privilegiado del denominar en general. La convergencia con el “mentiroso” es límpida. En cuanto se *nomina* a sí mismo, “éste enunciado es falso” es *tode ti*. La circularidad que torna indistinguible, si no intercambiable, a *prote ousia* y *tode ti* no es menos insalvable que la ínsita en “(p) p es falso”. Al contrario: es precisamente la *misma*.

La antinomia de Epiménides ha sido a veces desarrollada (y así “resuelta”) denunciando la ausencia, en ella, de una efectiva referencia extralingüística. Tal denuncia es justa, naturalmente. Sólo que la falta de lo extralingüístico es la

¹²⁷ Id. *Organon*, a cargo de G. Colli, 3 vol., Laterza, Bari 1970, III (donde se encuentran los comentarios de Colli al texto aristotélico), p. 739.

condición común a todo nombre propio, el resultado coherente de cada denotación rigurosamente concebida. Dicha falta está ya prescripta, en efecto, en la pretensión de que la *prote ousia* revele a un *tode ti* privado de predicados. La enucleación del inmediato “algo”, como contrapartida genuina de la designación, es simultánea a la desaparición de lo extralingüístico. Y viceversa: es esta desaparición la que torna posible la referencia a “algo”.

Por otra parte, como señalamos hace poco, hay un modo de exponer la paradoja, que consiste en enfocar precisamente el tema de la presencia/ausencia del objeto al cual se refiere el nombre (antes que afirmarse sobre la alternativa verdadero/falso). Recordémoslo: “(p) p no denomina”, donde (p) es el nombre de “p no denomina”. Se tiene así la *antinomia del nominador*: (p), si bien carece de una referencia (p no denomina), se refiere todavía a algo, dado que es por siempre el nombre de “p no denomina”. Es esta la situación típica sobre la que versa la concepción denotativa de la palabra: (p) denomina sólo si no denomina, y, a la inversa, no denomina sólo si denomina. ¿Cómo debe entenderse, en efecto, la “antinomia del nominador”? Así: la *prote ousia* designa al *tode ti*, al objeto inmediato, en tanto se refiere solamente a sí misma, por lo tanto, en cuanto *no* designa algo extralingüístico. El cumplimiento está confiado a la omisión. Por otra parte sabemos que el *tode ti* p “algo”, a la luz de una autorreferencia, constituye luego el sustrato metafísico del ser sensible, el fundamento de toda sutileza denotativa que aferra al mundo como esto que está enfrente, la forma en la cual se piensa lo no-lingüístico.

La conexión entre nombre propio y “algo como algo”, cuya naturaleza circular y antinómica es aclarada por la paradoja de Epiménides, provoca, por un lado, el desarrollo de una jerarquía de metalenguajes, y por otro, encuentra en ella una expresión de veras perspicua.

Consideremos el primer lado. Si se me pide precisar que cosa es el *tode ti*, puedo responder sólo hablando de la propiedad lógico-lingüística de la *prote ousia* (o nombre propio). Comienzo, entonces, un *discurso sobre el discurso*. Pero de repente me doy cuenta de que he perdido el objetivo, el “qué cosa es” del *tode ti*. Recorro entonces a un metalenguaje de mayor nivel, que de cuenta del mismo “discurso sobre el discurso” con el cual, anteriormente, me ilusioné con definir al objeto inmediato. Nuevo fracaso, nuevo intento: y sigo así, sin éxito. Todas las veces que se quiera agarrar al *tode ti*, se emprende el mismo retorno al infinito que siempre espera a quien se ingenia en sacar provecho de una afirmación contenidamente determinada en el enunciado del mentiroso (¿Qué cosa dice “éste enunciado es falso”?). En ambos casos, la intención de circunstanciar se resuelve mediante la producción de innumerables metalenguajes (y de otros tantos lenguajes-objeto). Pero la fermentación metalingüística no representa otra cosa más que el intento siempre reiterado de aferrar al ser no-lingüístico bajo la frazada denotativa del “algo como algo”.

Veamos luego el otro aspecto de la cuestión. *Prote ousia* y *tode ti* (como por otra parte “éste enunciado es falso” en cuanto *designans* y “éste enunciado es falso” en cuanto *designatum*) son, de por sí, indiscernibles. Precisamente a causa de su perfecta coincidencia, ellos fundan la relación metafísica entre nombre y cosa; pero siempre por causa de esta coincidencia, *prote ousia* y *tode ti* no se dejan todavía articular como nombre y cosa. La distancia que, separando, posibilita la articulación, se afirma sólo

cuando el *designans* y el *designatum* se representan como metalenguaje y lenguaje-objeto. Tal metamorfosis posee el valor de una aseveración.

Fuga en los metalenguajes y pertenencia al mundo

La unión metafísica entre lenguaje y mundo no es nunca plenamente refigurable permaneciendo cerca su fundamento paradójal. En el nombre propio, como muestra ejemplarmente el "mentiroso", hay una simbiosis completa de autorreferencia y denotación: en uno relampaguea el anuncio del otro, en éste permanece el recuerdo de aquel. La circularidad que liga juntos a *designans* y *designatum* instituye su indefectible "correspondencia", pero no consiente ninguna distinción estable entre ellos. Y tal *distinción* es necesaria a fin de que la "correspondencia" no se reduzca a identidad inmediata (encogiéndose de este modo a un caso especial), sino que tenga un curso ilimitado como *unión* regular entre la palabra y el objeto.

Tanto la distinción como la unión proceden de aquel mismo fundamento paradójal junto al cual no son ahora fáciles de hallar. Precisamente porque la relación entre nombre y "algo" se manifiesta como relación del lenguaje consigo mismo, *la única distinción posible entre nombre y "algo" es una distinción entre dos niveles lingüísticos diferentes*. Un nivel para la palabra que designa, otro para el ente designado: dos planos no coincidentes, pero, "correspondientes".

La sutura denotativa entre el lenguaje y esto que está-enfrente, entre el nombre y su referencia, logra la representación más adecuada en un ámbito del cual el mundo no-lingüístico parece excluido a priori y sin apelación posible: en la relación entre metalenguaje y lenguaje-objeto. Solamente cuando se presenta bajo la apariencia de lenguaje-objeto, el "algo" es, efectivamente, un *objeto*, de modo que no es confundido con el (meta) *lenguaje* que lo denota. Dicho de otro modo: el "algo", en tanto es explícitamente y exclusivamente lenguaje (-objeto), puede ser analizado como esto que *no es* (meta) lenguaje; al contrario, allí donde es pensado como inmediato *tode ti*, resulta indiscernible del nombre propio que lo revela. El lenguaje-objeto tiene sobre sí el estigma del ente mundano, es decir, los caracteres de la exterioridad y de la subsistencia autónoma.

Normalmente, la división del discurso en metalenguaje y lenguaje-objeto es adoptada como solución plausible del "mentiroso", quien la interpreta como un desarrollo necesario de tal paradoja, o, mejor, de la peculiar denominación que es su eje. Por cierto, si se establece que un enunciado en lenguaje-objeto no debe contener la palabra "falso", ya que esta compete al metalenguaje, entonces la antinomia parece eliminada. Pero que el metalenguaje sea más "rico", o sea que comprenda más términos, que el respectivo lenguaje-objeto, esto depende de una decisión convencional y se refiere a los fines y el empleo, no a la génesis, de la escansión del discurso en más planos. La condición de posibilidad de una jerarquía de lenguajes reside ante todo en el hecho de que el "nivel" superior, reproduciendo en su interior todas las expresiones del "nivel" inferior, esté en condiciones de *denotar* unívocamente a este último. Antes que en el pactado exceso del metalenguaje, el punto crucial está en esto que los dos planos poseen en común: las mismas expresiones, pero que se "corresponden" según la articulación de nombre y cosa.

La relación entre diferentes niveles lingüísticos recalca y hace cumplir el nexo entre *designans* y *designatum* típico del “mentiroso”. En la paradoja, como sabemos, el enunciado es el nombre propio de sí mismo: igualmente, el nombre metalingüístico de una expresión en lenguaje-objeto consiste en la *repetición* de una expresión idéntica (usando comillas u otro expediente). La jerarquía de lenguaje no dirime la trampa entre de autorreferencia y denotación presente en el “mentiroso”, pero teniéndola como presupuesta, la declina como distinción *intra lingüística* (y unión) de palabra y objeto.

La idea metafísica de denominación implica la fuga en los metalenguajes. Pero la implica justamente en tanto persigue una indefectible “correspondencia” con el ente sensible: es decir, porque ambiciona al mundo en lugar de renunciar a él. Reconsideremos en síntesis dicha encrucijada. De aquella “correspondencia”, en sí enigmática, (¿qué cosa conmensurable hay en un signo verbal y en uno sensible?), el nombre propio es fundamento y piedra de toque. Pero, más que “corresponder”, él coincide con lo no-lingüístico: sabemos que éste último es sacado de la calidad lógico-lingüística del nombre (singularidad, simplicidad, etc.). Indistinguible de su designación, lo sensible es expresado y perdido al mismo tiempo. El cumplimiento es también un jaque, y el jaque es el verdadero cumplimiento (p denomina, *porque* p no denomina). Ahora, es precisamente esa pérdida, inseparable de la ganancia denotativa, la que provoca siempre de nuevo la jerarquía del lenguaje como una especie de aparente *resarcimiento* (pero que, como veremos, es sólo una manifestación distinta y más radical de la *misma* pérdida).

¿Cómo sucede este “resarcimiento”? Hablando del lenguaje-objeto, el metalenguaje denota “algo” de modo que no falte la misma cosa. Una vez liberado de toda mezcla con lo sensible, el “algo” es *reflejado* sin déficit. El misticismo del nombre propio se convierte necesariamente en el tecnicismo de la jerarquía de los lenguajes: en ésta última, el retorno del nombre a su propia realidad lingüística no sólo se hace explícito, sino que también puede desplegarse como designación de un ente en sí subsistente (el lenguaje-objeto, precisamente). En la relación entre los diversos niveles lingüísticos halla medida y criterio la “correspondencia”, de otro modo misteriosa, entre palabra y sensible, entre lenguaje y mundo. Un estado de cosas es reflejado por un enunciado *como* un lenguaje-objeto lo es por su metalenguaje. La conexión con lo no-lingüístico, presupuesta tranquilamente por la teoría empírica de la referencia, es cedida por la *homonimia* vigente entre *designans* y *designatum* dentro de la jerarquía de los lenguajes.

En su célebre ensayo sobre la noción de verdad, Alfredo Tarski plantea el problema crucial de la “correspondencia” denotativa como un asunto rigurosamente *interno* al lenguaje¹²⁸. La verdad es definida mediante una equivalencia, y la equivalencia es una relación entre signos, no entre signos y cosas. Más específicamente, aquella establecida por Tarski es una equivalencia entre la expresión metalingüística de un enunciado y el enunciado mismo en lenguaje-objeto. He aquí el ejemplo canónico: «“la nieve es blanca” es un enunciado verdadero si y sólo si la nieve es blanca». La primera vez, «la nieve es blanca» es considerado sólo como un signo sensible (traduce letras puestas en un cierto orden); la segunda, al contrario, lo es en base a su

¹²⁸ A. Tarski, *Il concetto semantico di verità*, en Aa. Vv., *Semántica e filosofia del linguaggio*, a cargo de L. Linski; ed. It. a cargo de A. Meotti, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 25-74.

contenido semántico. Esta es, para Tarski, la única y efectiva distinción entre metalenguaje y lenguaje-objeto. Y él da cuenta de ella recurriendo a una figura de la lógica escolástica: la *suppositio materialis*, es decir, precisamente la comprensión de una locución según su realidad gráfica o fonética (“hombre” tiene dos vocales, “corrosión” afila la lengua). A aquella *materialis* se le opone la *suppositio formalis*, que concierne ante todo al significado incorpóreo de la locución.

Metalenguaje y lenguaje-objeto, *suppositio materialis* y *suppositio formalis*. Como se puede ver, en el esquema tarskiano no se recurre a nada extralingüístico: ni hechos, ni realidad, ni mundo. Sin embargo Tarski propugna, en contra los despliegues relativistas o escépticos, un concepto de verdad objetiva centrado en la correspondencia, de esto que se afirma, con los hechos, con la realidad, con el mundo. Sólo que, para Tarski, el acuerdo entre palabra y cosa permanece inescrutable o ambiguo a fin de no exponerlo de modo tal de no hacer más referencia a las cosas: vale decir, sobre un plano *intralingüístico*. La única “correspondencia” inteligible es aquella entre metalenguaje y lenguaje-objeto: precisamente en ella, todavía, deben manifestarse adecuadamente las conexiones del lenguaje con el mundo no lingüístico. La definición de verdad elaborada por Tarski no presupone ninguna defeción del paradigma del “reflejamiento”, sino que constituye una formulación particularmente apropiada y perentoria de él. El mundo a “reflejar” es ya, como tal, un nivel lingüístico; los estados de cosas de la experiencia son lenguaje-objeto; el ente singular es la *suppositio formalis* del nombre propio.

Es en este momento cuando se perfila la cuestión de mayor relieve. Se ha dicho que la denominación metafísica implica la fuga en los metalenguajes exactamente porque tiene como mira a lo sensible no-lingüístico. Mejor aún: porque, teniéndolo en la mira, lo expresa sólo a condición de faltarle. Ahora conviene preguntarse: ¿si la jerarquía de los lenguajes representa la trascripción verdadera de la relación denotativa entre lenguaje y mundo, bajo qué semblanza continúa haciéndose valer, en ella, la *instancia de lo sensible*? La fuga en los metalenguajes no elimina esta instancia, pero procediendo, la conserva y repropone oblicuamente. Persecución y pérdida de lo no-lingüístico, siempre emparejadas, tienden a manifestarse también allí donde parecen expulsados para siempre: en la relación entre distintos niveles lingüísticos, justamente. Pero, aquí, se manifiestan en una forma trastocada, no reconocible de inmediato.

Hemos observado que el lenguaje-objeto es denotado sin pérdida o jaque de clase del metalenguaje que habla. Por dicho motivo, el lenguaje-objeto es el *objeto* por excelencia, simulacro metafísico del ente mundano a “reflejar”. Queda claro que en él no quedan trazas, ni analógicas, de lo sensible. De éste último, tanto la instancia como la pérdida se encuentran, más bien, *sobre el plano del metalenguaje*. Contradiciendo a la representación intuitiva, lo sensible no-lingüístico se asoma de tanto en tanto cerca del nivel superior de la jerarquía lingüística, en el punto en el que aflora el lenguaje, por así decirlo, a su propia espalda.

La superposición, sistemática en el ámbito de la metafísica, entre la instancia de lo sensible y los modos con los cuales el lenguaje habla de sí ha sido delineada en muchos lugares (se recuerdan, entre otros, la convergencia de aprehensión sensorial directa y aprendizaje del lenguaje, cap. II, par. 4; o el manifestarse del lenguaje, de su puro ejercicio, como una especie de “sensible divino”, cap. III, par. 6). Esta

superposición será profundizada dentro de poco, tratando de los dilemas que envuelven al Sujeto kantiano (par. 3 de este mismo capítulo). Pero ahora, a medio camino entre las ilusiones pasadas y una profundización por venir, corresponde formular explícitamente el tema.

Examinemos de nuevo la conexión que, según Tarski, vincula a la idea de metalenguaje con la *suppositio materialis*. ¿Qué se puede recabar respecto del punto que nos interesa? En la jerarquía de los diferentes niveles lingüísticos, el lenguaje parece solamente cercano a sí mismo. Es obvio que lo sensible del que se pueden hacer preguntas no es otro más que la *realidad sensible del lenguaje*: pero esta realidad está, precisamente, cuajada por entero en el metalenguaje (en tanto *suppositio materialis*). En efecto, el metalenguaje es formado aislando el aspecto sensible de la significación, el espesor gráfico-fonético del discurso, el cuerpo físico de la palabra. Y viceversa, el lenguaje-objeto consiste en el contenido semántico de las locuciones: representa el lado incorpóreo o espiritual de la experiencia lingüística. En la relación entre *suppositio materialis* y *suppositio formalis*, que para Tarski define a la “correspondencia” del lenguaje con el mundo sensible, lo sensible se espesa en el plegamiento autorreflexivo del discurso, en la mención metalingüística de signos y enunciados. Es cierto que la percepción sensorial provocada por la blancura de la nieve es totalmente diferente de aquella probada al oír el sonido (o al ver la escritura) de «la nieve es blanca»: todavía el hecho de que, en general, se está expuesto a sensaciones (es decir, el *essere-senzienti* como tal), en juego en el primer caso como experiencia *extralingüística*, en el segundo caso busca una atestación y una verificación sobre el plano *metalingüístico* (y sólo sobre él). Extrapolar la simple voz o la simple grafía, de modo de hacer un metalenguaje, significa reproducir al interior del discurso (entonces, en forma de discurso *sobre el discurso*) aquella no-lingüisticidad del mundo que, en cambio, se pierde en la relación de “reflejamiento” entre nombre y cosa (o afirmaciones y hechos).

¿Pero cuáles, en principio, la causa y la modalidad de la convergencia entre la instancia de lo sensible y el discurso-sobre-el-discurso? Se ha dicho que la “correspondencia” denotativa se torna posible en la naturaleza uniformemente *lingüística* de esto que, con ella, entra en relación encajándose. El “algo” a designar es lenguaje devenido objeto en sí mismo: lenguaje-objeto, precisamente. De modo que, la no lingüisticidad del mundo no es nunca, verdaderamente la causa: y menos aún cuando es indicada como un estandarte. El aspecto material-sensible de la experiencia permanece como material heterogéneo tanto respecto del nombre como del “algo”, y, por sobre todo, ante su aclamada “correspondencia”. Ahora, ¿cómo se manifiesta esta subsistente heterogeneidad en el modo metafísico de entender al funcionamiento del lenguaje? En un ámbito completamente homogéneo, o sea lingüístico, como es el denotativo, la *heterogeneidad* de lo sensible a la palabra puede manifestarse solamente como *anterioridad* de la palabra en la confrontación consigo misma. Lo inconmensurable toma el aspecto de premisa inefable. Lo sensible es refigurado como discurso que *precede* al discurso (y da cuenta de él), habla preexistente al habla, decir-sobre-el-decir que reenvía a un “decir” todavía más originario y comprensivo. Esto que *no es* lingüístico asume la apariencia de un lenguaje *supuesto* sobre el lenguaje.

El carácter preliminar e inabarcable de nuestra pertenencia al mundo sensible – ocultado sistemáticamente por la representación del mundo como esto que está-en-

frente - se filtra indirectamente en la fuga hacia atrás de los metalenguajes. Se filtra en extrapolaciones siempre nuevas de la realidad puramente sensible-material del léxico; en la búsqueda inacabada de una *suppositio materialis* que consienta en explicar, de una vez por todas, el hecho-de-que-se-habla. Dos son las consecuencias evidentes de estas manifestaciones de lo heterogéneo (sensible) en la forma de anterioridad a sí mismo de lo homogéneo (lenguaje). Por un lado, la pertenencia a un muy superior contexto sensible (por lo tanto, intrascendible) vuelve bajo la forma de un lenguaje que se excede a sí mismo (trasciende). El huidizo "todo-alrededor" del contexto material es sublimado en el inalcanzable "siempre primero" de la autorreferencia pura. Por otro lado, precisamente porque lleva en sí las trazas de lo sensible, la autorreferencia está condenada a la aporía y al jaque: el lenguaje resulta "heterogéneo" al lenguaje, *se elude*; "no lingüístico" pareciera ser, finalmente, sólo... el hecho-de-que-se-habla (on en suma, la existencia misma del lenguaje en tanto condición de cada *performance* discursiva singular). La conexión denotativa de palabra y mundo determina los *non sequitur*, los callejones ciegos, los "gloriosos misterios" que arraigan en la relación de la palabra consigo misma.

Que la heterogeneidad de lo sensible ante el lenguaje se vea como anterioridad o presuposición del lenguaje en las confrontaciones con el lenguaje, esto comporta nuevamente que lo sensible *desaparezca* apenas sea representado. Otra vez la instancia es conjunta a la pérdida, justamente como sucedía en el ámbito de la denotación, al cual la fuga en los metalenguajes parece deber procurarle un resarcimiento. Para aquel referido al *designatum*, tiene lugar, efectivamente, una especie de resarcimiento: el lenguaje-objeto, a diferencia del *tode ti* puntual, ofrece un campo de referencias seguras y de "correspondencias" integrales a los términos que lo denotan. Más aún, la inestabilidad y la fugacidad, típicas de lo inmediato sensible, se representan ahora del lado del *designans*, del metalenguaje, de la palabra que habla de sí.

Es muy conocido que todo metalenguaje presupone siempre un nivel lingüístico superior, en cuya presencia es rebajado al rango de lenguaje-objeto. La palabra anterior a sí misma, exactamente como lo sensible, se eclipsa cuando es pronunciada, se escapa en el momento de ser fijada. No se trata de una simple analogía: la *misma* inclinación a desaparecer, que Hegel asigna al árbol o la casa indicados verbalmente, pertenece en modo superlativo al lenguaje que *se dice*. El retorno al infinito del "discurso sobre el discurso" (es decir, el constante desaparecimiento de cualquier decir-sobre-el-decir provisorio) atestigua perspicuamente la desconocida no-lingüisticidad del mundo. En tanto presupuesto *inalcanzable* de sí mismo, el lenguaje es la imagen metafísicamente más límpida y ajustada del ser sensible.

Esto significa: en la figura más rarefacta de la autorreferencia pura, es ahora el mundo taciturno el que se instala en la mira; aquello que se busca, hasta en la "clase de todas las clases", son los semblantes del *contexto sensible* en los que está *inscripta* nuestra propia experiencia de seres hablantes.

"Yo pienso", un Sujeto paradójico.

La tormentosa aporía de la autorreferencia lingüística (como filtraciones de, por ejemplo, la paradoja del mentiroso) ofrece el acceso más seguro a los dilemas de la

subjetividad. En efecto, el movimiento del lenguaje a la vuelta de sí mismo constituye la matriz efectiva del Sujeto metafísico, siempre intentando fijarse en su propia nuca, pensarse a sí como pensante, a representarse desde "afuera".

Las vicisitudes teóricas del Sujeto calcan fielmente los rompecabezas provocados por la inagotable *anterioridad* del lenguaje respecto de sí mismo. Pero constatar el evidente parentesco no lleva muy lejos. El punto decisivo es hacer valer, *también para el Sujeto*, una interpretación materialista de estos rompecabezas. Como hemos dicho, lo infinito precedente del lenguaje (la "anterioridad", por cuya búsqueda como principio se desencadena vanamente la furia del metalenguaje) no es más que la imagen trasladada con la que la metafísica refigura la materialidad precategórica de la vida sensible. Del mismo modo, la inconcluyente fatiga de Sísifo del Sujeto, llamado a dar cuenta de sí mediante la autorreflexión, es la expresión sublimada y dada vuelta de una preventiva correlación perceptivo-sensorial con el contexto: correlación siempre *excedente* en las confrontaciones de la conciencia, inalcanzable por ella. Que el lenguaje figure como un presupuesto inalcanzable por el lenguaje; esto es el signo impropio de la persistente heterogeneidad de lo sensible a la palabra. Al mismo tiempo, que el Sujeto aparezca como un presupuesto irrepresentable por el Sujeto, esto es el espía indirecto del carácter material y corpóreo, en fin, no "subjetivo", de la pertenencia al mundo.

La autorreferencia se presenta como el lado *sobrehumano* y *ultrasensible* del lenguaje; a su vez, el Sujeto, concebido como autoconciencia pura, parece trascender la propia finitud desprendiéndose de límites y lazos inherentes al asentamiento en este o aquel contexto determinado. Pero es precisamente como fulgor "divino" que se puede vislumbrar la traza inconfundible de la vida sensible. De esta última la metafísica se ocupa verdaderamente sólo cuando no se ocupa más: es decir, a condición de disuadir la mirada sobre ella y concentrarse exclusivamente en el "diálogo del alma consigo misma". En la afasia y en los *quid pro quo* que perturban dicho "diálogo" se muestra en efecto, aunque invertida e inclinada a toda clase de metamorfosis, la compleja relación entre lenguaje y no-lingüístico, entre pensamiento y no-pensamiento. Las paradojas de la subjetividad, como ya aquellas que cubren toda tentativa del lenguaje de decirse, derivan justamente del hecho de que la instancia de lo sensible, en principio depurada o descuidada, reaparece luego donde menos se la espera, transformada "en otro género", tomando prestadas semblanzas que no son la suya.

La primacía de la autorreferencia es la marca indeleble que la tradición metafísica coloca junto al Sujeto: he aquí una tranquila constatación, muy cercana al lugar común. Toda percepción es considerada inseparable de un simultáneo *apercibimiento*, o bien de la referencia al Sí que percibe: y es únicamente este advertirse, exento de cualquier contenido determinado, el que anuncia al Sujeto. El verdadero saber es, solamente, el *saber de saber* (es decir, el saberse). Directamente destinado, el *cogito* suena siempre *cogito me cogitare*. No de otro modo es identificado el Yo sino por la facultad de decir "yo" respecto de sí mismo. Pero a fin de evitar malos entendidos es conveniente agregar que la autorreferencia pura no es el éxito de un experimento mental, ni es jamás equiparable a un mero principio lógico, sino que posee la dignidad de un *modo de ser* (el modo de ser de la subjetividad, precisamente). La metafísica expresa este aspecto crucial afirmando que el Sujeto, concebido como autorreflexión, es también una sustancia, un sustrato, en suma "algo". Por supuesto,

no una sustancia entre las demás, sino precisamente la sustancia *de la* autorreferencia, el sustrato o “algo” que corresponde a la simple auto-cariño del Yo.

Las paradojas, de las que está revestido el Sujeto metafísico, tienen origen en la coincidencia entre autorreflexión y “algo”. Anticipando el diagnóstico kantiano al que dedicaremos la próxima página, la intriga se presenta así: ya que la misma noción de sustancia es extraída del “Yo pienso”, ella es inaplicable al modo de ser del “Yo pienso”. El sustrato que subyace a la autorreflexión no puede ser conocido con el auxilio de aquella categoría, que posee su fundamento justamente en la autorreflexión. Apenas intenta aferrar al ser que le compete (el *status* de cosas que sólo *se* piensan), el Yo se pierde en un torbellino de apariencias falaces, o emprende un movimiento esquivo interminable y estéril. Definido agotadoramente como “Yo pienso”, el Sujeto queda también indefinido: por lo tanto, se está ante una franca paradoja.

El “mentiroso” constituye el áspero paradigma del apercebimiento puro. O sea: es el más instructivo preámbulo a la lectura del capítulo de la primera *Crítica* kantiana titulado “Los paralogismos de la razón pura”. “Yo miento” ¿es verdadero o falso? Sabemos que: es verdadero si es falso; es falso si es verdadero. Del mismo modo, “Yo pienso” ¿determina o no al sujeto? Lo determina si no lo determina; no lo determina si lo determina. En caso de que me esfuerce en recabar un contenido específico del enunciado de Epiménides, fracaso y retomo inútilmente en dirección a otra jerarquía de los metalenguajes. Al mismo tiempo, si me propongo precisar qué cosa es el ser que está bajo el “Yo pienso”, no obtengo otro resultado más que *determinar* nuevamente al Yo como un *indeterminado* inescrutable. De la antinomia del cretense se pasa fácilmente a la situación, también antinómica, en la que se debate el análisis metafísico de la subjetividad.

Más aún: lejos de extenuarme, la inclinación paradójica potencia desmesuradamente al Sujeto, dándole pleno relieve a sus prerrogativas. Es en efecto la misma compenetración de autorreflexión y sustrato, a la cual se debe la génesis de la paradoja, la que asigna al Sujeto un destino de *trascendencia* respecto de la vida sensible. (Trascendencia, pero, no en la acepción originaria del término, restablecida por Heidegger: fuera de sí en el mundo; sino en aquella prevaleciente en la filosofía moderna y consolidada en el lenguaje común: retraerse del mundo profundizando en sí). Precisamente porque remite su sustrato siempre de nuevo a lo indeterminable, la autorreflexión subjetiva se emancipa de la trama de la experiencia. El apercebimiento no se refiere al Yo que padece y actúa en un ámbito delimitado, sino que tiene en la mira, circularmente, al modo de ser del Yo que intenta apercebirse. El Yo-sustrato, al cual tiende sin pausa el Yo-que-se-piensa, es el punto de fuga en las confrontaciones de la finitud: su inalcanzable anterioridad implica que el Sujeto, al referirse a sí mismo, se separa de toda identidad y contexto particulares.

Contrariamente a la primera impresión, el Sujeto metafísico trasciende la finitud no ya a causa de una desbordante espiritualidad, sino porque es “algo”. No por la progresiva rarefacción del murmullo con el que el alma se presenta ante sí misma, sino porque éste murmullo señala a un *sustrato*. El hecho de que el Yo puro se retire del mundo y evite la representación no lo coloca en modo alguno en contra de su “cosalidad”, ni tampoco es su principal consecuencia.

El sustrato del “Yo pienso” es el lado perennemente en sombras de la autorreferencia, el que suscita la interminable espiral de esta última. Es aquí donde

hunde sus raíces la paradoja que signa al Sujeto metafísico. Dicho sustrato constituye, además, el punto de Arquímedes sobre el cual se apoya la trascendencia de la vida sensible; es el inconocible “en otro lugar” que autoriza una mirada privada de implicancias sobre la esfera de la experiencia finita. Queda claro que la ambición de la investigación materialista consiste precisamente en descifrar críticamente la naturaleza del crucial “algo” subyacente a la pura autorreflexión. Como hemos dicho al principio, conviene preguntarse si en la figura de un Yo (sustrato), que inexorablemente *precede* al Yo (pienso), no se debe reconocer al eco distorsionado de una correlación, *preventiva* y muy material, con el mundo no-lingüístico. Si el *quid* trascendente, al cual anhela vanamente la autorreferencia subjetiva, no será la proyección invertida de la muy superior contingencia que caracteriza a la singularidad sensible.

Los paralogismo de la razón pura (o sea los inevitables malentendidos con los que ésta última se ve emulada hacia su misma índole) son todos derivados, según Kant, del hecho de entender “la unidad de la conciencia, en relación a la cual, solamente, son posibles todas las representaciones de los objetos”, a su vez como un objeto de representación.

La unidad de la conciencia, que es el fundamento de las categorías, es aquí prendida por intuición por el sujeto como objeto, y se le aplica la categoría de sustancia. Pero ella no es sino la unidad del pensamiento, por cuyo solo medio no es dado ningún objeto, y a quien no se le puede aplicar la categoría de sustancia, como aquella que supone siempre una intuición determinada; y por eso este sujeto no puede ser conocido en absoluto.

El sujeto de la categoría no puede, por el hecho de que él lo piensa, obtener un concepto de sí mismo como objeto de la categoría; porque, por pensar, debe fundamentar su autoconciencia pura, la que deberá ser desplegada¹²⁹.

El “Yo pienso” es la unidad sin contenido, que precede y vuelve posible la unificación de las multiplicidades empíricas actuantes en las categorías. Por lo tanto, la autorreferencia pura constituye la condición formal de la que depende cualquier conocimiento. Ahora, observa Kant, es totalmente ilusorio (o sea “paralogístico”) querer determinar mediante conceptos esto que figura como el presupuesto del propio pensar por conceptos: “nos envolvemos en un círculo perpetuo, debiéndonos servir siempre de la representación del Yo pienso para juzgar algo de él”¹³⁰. Salta a la vista la consonancia entre esta crítica kantiana a la exorbitante pretensión de la razón y la tesis sostenida por Wittgenstein en el *Tractatus* acerca de la imposibilidad, por parte del lenguaje, de hablar sensatamente de sí mismo. Como el Yo acompaña todas las representaciones, pero permaneciendo irrepresentable, del mismo modo el ejercicio del lenguaje se manifiesta en toda enunciación (y entreabre la posibilidad), pero nunca es enunciable.

El paralogismo, que Kant se ingenia para desbaratar, es, aún, un material fino. Por supuesto, nada que repartir con los argumentos instalados en el campo por los neopositivistas a fin de eludir el límite trazado por Wittgenstein y garantizar, no

¹²⁹ Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 333.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 322.

obstante, el carácter axiomático del lenguaje. En su introducción al *Tractatus*, Russell propone como remedio a las paradojas de la autorreferencia, la construcción de una jerarquía de metalenguajes, gracias a la cual se dispondría siempre de “otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje”¹³¹. Sino, el lenguaje-objeto, sobre el que el metalenguaje hace disquisiciones, no se distingue en nada de cualquier estado de cosas del mundo, se asemeja en todo a un “hecho” no lingüístico. De él no se deduce nada acerca del ejercicio del lenguaje; el objetivo el objetivo prefijado no es ni rozado. La psicología racional, que a los ojos de Kant se presenta como el terreno de cultivo de los paralogismos, desecha desde el principio los expedientes del género. Evita cuidadosamente intercambiar el conocimiento del Yo puro con el de un empírico yo-objeto, determinable espacial y temporalmente, manchado de placeres y de dolores, un fenómeno entre los fenómenos. Decidida a procurar cotejos acerca de la constitución del Sujeto, la psicología racional se atiene coherentemente a la simple proposición “Yo pienso”: es, dice Kant, su “único texto”¹³².

A diferencia de la jerarquía de los metalenguajes, el paralogismo no redondea ni remite al infinito a la autorreferencia. Al contrario, la anida y aprovecha. Él consiste, en efecto, en recabar de las características lógico-lingüísticas del autorreferencial “Yo pienso”- literalmente, un texto- otras tantas determinaciones metafísicas. Ya que “Yo” es un término al cual le espera siempre el papel de sujeto gramatical, el Yo es considerado una *sustancia* (inmaterial); de la “indivisible unidad de una representación, que solamente dirige al verbo hacia una persona”¹³³, se deduce además que el Sujeto es *simple* (incorruptible); el hecho, luego de que “Yo” recorra como un homónimo, basta para afirmar la *identidad* (personalidad) del alma; en fin, siendo “Yo pienso” una tautología (puesto que “Yo” no significa otra cosa más que “Yo pensante”), no permite concluir que el Sujeto es una entidad espiritual, cuya existencia (inmortal) es *independiente* del cuerpo.

Ya se ha dicho de qué modo Kant refuta tales inferencias: es imposible aplicar al Yo aquellas categorías (sustancia, simplicidad, etc.), que presuponen al propio Yo. Más aún, para comprender exactamente la naturaleza del paralogismo, conviene preguntarse cual “verdad” él aja y distorsiona al mismo tiempo. Solo así, por otra parte, se puede dar cuenta de la perversidad con la que arraiga, y de la efectividad de su insidia.

Prestemos atención: el error de la psicología racional *no* está, para Kant, en extraer un objeto de la autorreflexión pura, *sino* en calificarlo mediante la categoría. El vacío auto-encariñamiento del Yo es efectivamente productivo: pero sólo de un “que” indeterminado, no de un “cual”; del concepto de un objeto en general, no de un rosario de predicados. El paralogismo arraiga junto a este peine sutil, confundiendo una vertiente con la otra. Para derrotarlo no basta con denunciar los movimientos ilegítimos, sino que es necesario también reestablecer esto que él entiende mal. Es cierto que la forma lógica del “único texto” a nuestra disposición (“Yo pienso”) no permite ningún conocimiento del “sujeto en sí, que como sustrato es fundamento de esto como de todos los pensamientos”¹³⁴: según Kant es precisamente esta forma lógica, en tanto tal, la que pone al Sujeto como *sustrato*. Es cierto que la propiedad

¹³¹ B. Russell, *Introduzione a Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus* cit., p. XLV.

¹³² Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 320.

¹³³ *Ibid.*, p. 676.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 673.

lingüística de la autorreferencia no puede ser perdida por predicados idóneos para especificar *cómo* es el Yo: según Kant, esta misma propiedad lingüística, en tanto tal, ya da a pensar al Yo como *algo*.

La conexión precategórica entre *cogito* y *res*, entre apercebimiento puro y sustrato, suscita por un lado la pretensión ilusoria de la psicología racional. Y por otro, la desmiente secamente. Expresada en una jerga no kantiana, la posición de Kant podría sintetizarse así: ya que el ejercicio del lenguaje siempre se manifiesta, al mismo tiempo, como autorreflexión y como “algo”, es tan natural como vano intentar conocer el “algo” mediante los rasgos sobresalientes de la autorreflexión. El paralogismo es, entonces, desenmascarado. Sólo que, en lugar de su *quid pro quo* entre el “que” y el “cual”, se perfila ahora un “perpetuo círculo” de otro modo bien radical: por lo señalado, aquel entre la vacía autorreferencia y el simple “algo”. El pasaje ininterrumpido de uno a otro constituye, él sí, la auténtica paradoja o la “inevitable apariencia” que atenaza al Sujeto. La conexión inmediata entre apercebimiento y sustrato, a la cual Kant recurre para embotar el expansionismo metafísico de la psicología racional, es, sin embargo, el más auténtico sello de la metafísica en general.

La noción de “objeto trascendente” (es decir, de un *algo* indefinible, carente por completo de predicados), antes de ser empleada a propósito del Yo, era presentada por Kant para garantizar el poder denotativo de nuestras afirmaciones acerca del mundo, su capacidad para *corresponder* establemente a la realidad. Las representaciones fenoménicas se escapan del albedrío y ganan un valor objetivo, precisamente y sólo porque las *referimos* “al pensamiento absolutamente indeterminado de algo en general”.

Hemos dicho hace poco que los mismos fenómenos no son más que representaciones sensibles, las que en sí mismas no deben ser consideradas como objetos (por fuera de su capacidad representativa). ¿Qué se entiende cuando se habla de un objeto correspondiente a la cognición, y también de un objeto distinto de ella? Es fácil darse cuenta de que este objeto no debe ser pensado sino como algo en general = x, porque fuera de nuestra conciencia no tenemos nada, más que pueda verificarse como correspondiente a esta cognición.

Pero nosotros hallamos que nuestro pensamiento acerca de la relación de toda cognición con su objeto tiene en sí algo de necesario, por lo cual, ya que este objeto es considerado como *aquel que está enfrente*, nuestro conocimiento no es determinado arbitrariamente sino a priori, en cierto modo, ya que, *debiendo referirse a un objeto*, esto debe también y necesariamente, acordarse entre ellos, o sea, poseer aquella unidad que constituye el concepto de un objeto.

Pero puesto que nosotros debemos enfrentarnos con numerosas de nuestras representaciones, y puesto que la x que corresponde a ése (el objeto), debiendo ser algo distinto de nuestras representaciones, no es nada para nosotros, queda claro que la unidad requerida al objeto no puede ser otra más que la *unidad formal de la conciencia* en la síntesis de la multiplicidad de representaciones¹³⁵.

En este pasaje, extraído de la primera edición de la *Crítica*, está todo lo esencial. El objeto trascendente es pensado por Kant como “aquel que está enfrente” de las representaciones, como su *contraparte*. Puesto que disponíamos solamente de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 655 (cursivas del autor).

representaciones, nada sabíamos de este objeto que, estando *enfrente*, se distingue radicalmente. Por otra parte, precisamente porque es distinto de las representaciones, el ignoto “algo” que está-*enfrente* constituye esto a lo que las representaciones deben *corresponder*. No a pesar sino en virtud de su permanecer como un mero “enfrente”, el objeto trascendental funda la instancia denotativa, esto es, exige que las afirmaciones siempre estén-por, siempre se refieran-a. Y “debiéndose referirse a un objeto”, la cognición empírica depona toda casualidad caprichosa, halla unidad y coherencia, se propone, sin más, como validez intersubjetiva.

¿Pero qué es, finalmente, el incalificable *quid* que simplemente está “enfrente”? La *x*, sobre la cual versa la autorreferencia lingüística, no es más, según Kant, que el “correlato de la unidad del apercibimiento”, es decir, la proyección objetual de la autorreferencia pura¹³⁶. La forma lógica del “Yo pienso”, volviéndose *algo*, instituye el objetivo inefable o punto de fuga de la denotación. En síntesis, es precisamente el ejercicio del lenguaje el que se manifiesta como esto que está-*enfrente* de nuestras representaciones: vinculante y, al mismo tiempo, inalcanzable.

Es superfluo precisar que la relación denotativa es efectivamente garantizada sólo si la autorreferencia (cuyo correlato «algo = x» figura como el término *ad quem* de la referencia-a) no está contaminada por la experiencia. En efecto, en caso de que el Yo se pensase como un ente fenoménico (es decir, si el apercibimiento fuese empírico), el *quid* al cual deberían corresponder las afirmaciones sobre el mundo devendría arbitrario e inestable: «Uno enlaza la representación de una cierta palabra con una cierta cosa, una con otra»¹³⁷. ¿Dé qué modo, entonces, la unidad *pura* de la autoconciencia produce al *algo puro*? Como se ha afirmado antes, es aquí donde se hace valer plenamente la propiedad lingüística del “Yo pienso”: en tanto tal, sin ser cambiado paralogísticamente por determinaciones cognoscitivas.

Polemizando con la psicología racional, Kant no deja de repetir que simple, idéntico, etc. *no es* el objeto representado de “Yo pienso”, *sino* sólo el mismo representar, o mejor, su forma lógica. Más aún: este representar simple, idéntico, etc. deviene a su vez en un objeto de representación cuando, en el puro apercibimiento, el Yo se toma así mismo como mero “Yo pienso”. La *representación de una representación*: tal el punto en el cual relampaguea el objeto trascendental. Como el paradójico “Yo miento”, también “Yo pienso” se designa a sí mismo, haciendo las veces de nombre y de *algo*. Queda claro que este “algo” es integralmente lingüístico, ya que en él nada más converge que las prerrogativas del término “Yo” (ausencia de contenidos semánticos, singularidad, homonimia). Sin embargo, él es también el *quid* al cual deben referirse las cogniciones empíricas sobre el mundo. La forma lógica de una representación (“Yo pienso”) surge como modelo de un objeto *en general*. Por esto, el ejercicio del lenguaje constituye el misterioso “enfrente” de las afirmaciones denotativas.

El inextricable nexo entre “Yo pienso” y objeto trascendental prolonga aquel otro, aristotélico, entre *prote ousia* y *tode ti*. Así como la sustancia primera *revela*, no predica, al objeto inmediato, es el apercibimiento puro de “algo = x”. Tanto el *tode ti*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 252 (nota): «Todas nuestras representaciones en la realidad del intelecto están referidas a algún objeto, y puesto que los fenómenos no son más que representaciones, el intelecto los refiere a algo, como objeto de la intuición sensible; pero este algo, en cuanto tal, no es sino el objeto trascendental. Lo que significa un algo = x del que no sabemos nada [...] pero que puede servir sólo como *un correlato de la unidad del apercibimiento*, ante aquella unidad de la multiplicidad de las intuiciones sensibles, donde el intelecto unifica las multiplicidades en el concepto de un objeto» (cursivas del autor).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 138.

como el objeto trascendental escapan a las categorías, presentándose como su irrevocable contraparte. Uno y otro son solamente el correlato objetual del signo lingüístico que los expresa: de éste sacan los requisitos de simplicidad y de singularidad. Como ya la *prote ousia*, también el “Yo pienso” es matriz especulativa del nombre propio: y lo es, justamente, en tanto “designa al sustrato en un modo puramente trascendental”, es decir, sin poder describirlo. Cuando la *prote ousia* es declinada como apercebimiento, queda completamente claro que el nombre propio consiste en una autorreferencia y, además, que él, instituyendo al “algo” como interfaz inmediata de su propia forma lógica, es la condición de posibilidad de la denotación en general.

El «algo = x», además de inconocible punto de enlace de las representaciones fenoménicas, es también el sustrato trascendente del Yo puro. Hemos visto que para refutar los paralogismos, Kant afirma que, partiendo desde el apercebimiento originario, no es posible nunca conocer *cómo* es el Sujeto, sino sólo decir que él es “algo”. Esto que parece (y realmente funciona a la medida de) un criterio de limitación, comporta, sin embargo, una adquisición positiva: sólo “algo”, de acuerdo, pero mientras tanto, “algo”. El objeto trascendental, adherido a la forma lógica del “Yo pienso”, sirve para concebir (si bien en modo indeterminado) también al Sujeto subyacente al “Yo pienso”. Aquel que está siempre “enfrente” de las representaciones es también éste que permanece siempre *a espaldas* de la facultad representativa.

El más grave defecto de la psicología racional no es el de instalarse en una paradoja, sino, al contrario, el velar con un ilusorio *quid pro quo* a situación auténticamente paradójal. Que es esta: por un lado el «algo = x», al que corresponden nuestras afirmaciones empíricas, es recabado desde la relación de la conciencia con sí misma; por otro, el Yo puro se refiere a sí mismo como a «algo = x». El carácter *autorreflexivo* de la denotación se torna necesariamente el carácter *denotativo* de la autorreflexión. Precisamente porque, proyectado *enfrente* (como objeto en general), el ejercicio del lenguaje es, al mismo tiempo, retroceso *hacia atrás* (ahora como x objetal): inalcanzable entre ambos la figura, puesto que cada uno de ellos la reenvía al otro, presuponiéndola. Una vez disminuida la neblina paralogística, se llega a la irresoluble *circularidad* vigente entre el “algo” producto del Yo y el “algo” inherente al Yo que produce el “algo”. O también: entre el *tode ti* revelado por la autorreferencia y el *tode ti* subyacente a la autorreferencia.

El círculo paradójal desciende de la rigurosa identificación de la subjetividad con la pura autorreflexión. ¿Cuál es el *modo de ser* del Yo que solamente *se piensa*? Parece inútil apelar al múltiple-sensible, puesto que se habla del modo de ser correspondiente a aquel apercebimiento que, al unificarlo, es la condición para representar a todo múltiple-sensible. El base a la primacía de la autorreferencia, el modo de ser del Sujeto únicamente puede ser pensado como un objeto-en-general, esto es, como el simple correlato del “Yo pienso”. Este vacío “algo”, ya que constituye el sustrato, es siempre presupuesto a la forma lógica de la cual deriva. Como es sabido, Kant interrumpe la circularidad desviando “a otro género”: él determina positivamente al Sujeto sobre el plano de la libertad, allí donde ya no valgan más los vínculos y límites de la experiencia finita. Pero no es conveniente intercambiar el efecto por la causa. La espiral a la trascendencia ya está entornada

cuando el Yo puro, en cuanto a modo de ser, es pensado “solamente” como *algo*: precisamente es en dichas condiciones que él deviene inalcanzable por sí mismo y, entonces, es sobrepasado.

Pero hay otro modo, muy diferente, de sustraerse a la circularidad: renunciar a la identificación de subjetividad con autorreflexión pura. Esto significa introducir una *discontinuidad entre apercebimiento y “sustrato”*, no menos radical que aquella instituida luego por Kant entre lo teórico y lo práctico. No menos radical pero anticipada y disímil por contenido.

Apenas se deja de presuponer una conexión preventiva entre apercebimiento y “sustrato”, la autorreferencia vacía deja de ofrecer el indiscutible punto de partida para pensar, si bien en una forma sólo formal y negativa, al ser del sujeto. Por lo tanto, que la autorreflexión pura esté obviamente exenta de toda traza del múltiple-sensible, esto no implica más la irrelevancia de éste último en la determinación del Yo. A primera vista, si se afirma que el “sustrato” del sujeto está constituido por el múltiple-sensible, podría parecer que se trata otra vez del yo empírico, representable a la par de cualquier otro fenómeno en base a la unidad del apercebimiento. Pero, el que está siempre en cuestión es el Yo “determinante”, que “subyace” a la actividad sintética del apercebimiento: es únicamente a él, como estigma de su modo de ser, que ahora se atribuye el múltiple-sensible. ¿A qué condiciones se le puede atribuir algo similar?

Una vez caída la equiparación preliminar entre autorreferencia pura y subjetividad, el problema es el modo de ser de un sujeto que, “subyaciendo” al apercebimiento, *no sólo* no puede ser representado mediante las categorías fundadas sobre el apercebimiento, *ni* puede ser pensado en referencia a la forma lógica del apercebimiento. La ruptura con el Yo fenoménico es, aquí, hasta acentuada: el “subyacer” del sujeto, más allá de eludir toda determinación empírica, escapa también al mero isomorfismo con la autoconciencia. Sin embargo, es precisamente esta intensificada “pureza” la que reconecta la subjetividad con lo sensible. A propósito del Yo “subyacente”, si por una parte conviene mantener la *irrepresentabilidad*, por otra conviene recurrir a esto que es radicalmente heterogéneo a la autorreflexión, a esto que está en las antípodas de la unidad lógica del pensamiento: al múltiple-sensible. La irrepresentabilidad es precisamente respecto de este *quid* heterogéneo y antipódico. Es de pensar, por lo tanto, que el múltiple-sensible constituye el ser del sujeto, pero que, precisamente en cuanto lo constituye, él no es atribuible a la síntesis puesta en marcha por el apercebimiento, y queda entonces *no* representable.

Así se instala la cuestión de un *múltiple-sensible no empírico*, de modo de exceder y con esto *limitar*, el predominio que la metafísica asigna a la autoconciencia. La cuestión de un múltiple-sensible no denotable del Yo, sino inherente a su misma existencia. O también, como veremos más adelante, de un múltiple-sensible simplemente *correlacionado* al ejercicio del lenguaje.

Lo sensible no-empírico.

Análogamente a los desarrollos de la trama kantiana, también con la introducción del concepto de *sensible no-empírico* se da el pasaje “a otro género”. No hacia el territorio

trascendente y suprasensible de la razón práctica, sino, al contrario, hacia el fondo no lingüístico de la subjetividad y de la experiencia en general. Antes que surgir en la relación entre Yo teórico y Yo moral, la discontinuidad interviene, ahora, entre el Yo que unifica a lo múltiple y lo múltiple no unificable por ser atinente al modo de ser del Yo. La interdicción a representar vale en ambos casos: una vez en las confrontaciones de un ser puramente inteligible; la otra, en cambio, a propósito de lo sensible en tanto sensible.

Pero constatar esta simetría no es aún suficiente. Conviene preguntarse ante todo si ya en la división delineada por Kant, gracias a la cual él instala al Sujeto más allá de la experiencia finita, no es perceptible la *silhouette*, y hasta el presagio directo, de un pasaje opuesto “a otro género”, el que compete al materialismo. Si, por lo tanto, ya en el Yo (algo = x) que siempre precede al Yo (pienso), no se filtra la posibilidad de un múltiple-sensible no sintetizable ni representable (en suma, no-empírico). Ya hemos observado, por otra parte, que precisamente cuando la espiral de la autorreflexión se envuelve sobre sí misma, ya perfectamente desencarnada, es posible aprehender una imagen fidedigna, aunque invertida en su opuesto, de la vida sensible. Esto que nunca se halla en las prestaciones antropológicas de la metafísica (vale decir: cotejos adecuados sobre el carácter contingente y material de la existencia) es encontrado críticamente en las figuras más extremas y evanescentes de la autorreferencia. En el pensamiento que *se* piensa, en el lenguaje que intenta dar cuenta de su propio ejercicio, exactamente *allí*, con la tranquilidad del materialismo ingenuo y fracasado, es hallada la impronta del no-pensamiento, de lo no-lingüístico. La *quête* [demanda] de lo sensible no es menos paradójica ni menos diseminada de desechos de lo que es la instancia de la trascendencia.

¿Cuáles son, entonces, los indicios de lo sensible no-empírico que afloran en el mismo «algo = x» kantiano? Al finalizar las “Deducciones de los conceptos puros del intelecto”, Kant aclara cuales límites tenemos para el conocimiento de nosotros mismos. El punto crucial es que el intelecto modifica preventivamente el sentido interno (el tiempo) con el cual intuimos, confiriéndole una actitud sintética. La modificación ocurre mediante la *imaginación productiva*, que es, precisamente, la “facultad de determinar a priori la sensibilidad”¹³⁸, es decir, de unificar el múltiple-sensible antes que sea dado a la intuición. El yo que conocemos es siempre y sólo aquel que nosotros mismos hemos modificado mediante la síntesis de la imaginación. Por lo tanto, es conveniente decir: esto que vuelve a “nuestro propio sujeto” un mero fenómeno *no es* el múltiple-sensible, *sino* el hecho de que éste último no puede ser nunca aprendido por fuera de la unificación preliminar a la que está sometido. Nunca, entonces, como un múltiple-sensible *efectivo*.

¿Qué sucede, en cambio, en el apercebimiento puro? Tratándose del “Yo pienso”, esto es de la unidad originaria que precede a toda unificación sucesiva, a su cuidado es inhibida una representación intuitiva. Pero es inhibida precisamente porque la intuición, siendo ella también sintética, presupone aquella unidad del Yo que sería representada. A propósito del sujeto de la autorreflexión, no es discriminado el múltiple-sensible en cuanto tal, sino sólo aquel ya unificado, o sea modificado, por el mismo “Yo pienso” mediante la imaginación productiva. Permanece en juego, entonces, el múltiple-sensible atinente al ser del sujeto, en otros términos, el múltiple-

¹³⁸ Cfr. Kant, *Critica della ragion pura* cit., pp. 146-48 (par. 26 de la “Deduzione dei concetti puri”).

sensible que, “subyaciendo” a la actividad sintética del pensamiento, *precede* a cualquier unificación posible.

Prosiguiendo las “Deducciones”, Kant afirma que, a diferencia del conocimiento empírico de mí mismo, con el apercebimiento puro “yo tengo conciencia de mí mismo [...] no como aparezco ante mí, ni como soy en mí mismo, *sino sólo que soy*”¹³⁹. Ni fenómeno ni *noumenon*, el sujeto de la autorreflexión se manifiesta como un simple *existente*. Está claro que, aquí, ya no importa *cómo* es determinada la existencia en el tiempo, sino el hecho mismo *de que* yo exista. Ahora bien, según la interpretación a la que nos asomamos antes, es este “hecho” debería ser inherente el múltiple-sensible. O mejor: un múltiple-sensible desvinculado de la imaginación productiva, no unificable ni representable, que evidenciándose “delante del acto del determinar”, permanezca siempre indeterminado. Esta interpretación, adoptada con el único objetivo de ejemplificar una tesis teórica autónoma (la centralidad de la noción de sensible no-empírico), es valorizada en un pasaje del capítulo dedicado a los paralogismos de la razón pura. En una nota a pie de página, cuya importancia no se puede subestimar, Kant escribe:

El “Yo pienso” es, como se ha dicho, una proposición empírica, y contiene en sí la proposición “Yo existo” [...]. Entonces, mi existencia no se puede considerar consecuente con la proposición: Yo pienso, como sostiene Descartes [...], pero es idéntica a ella. Ella expresa una intuición empírica indeterminada, es decir una percepción (de modo que demuestra que la sensación, que naturalmente pertenece a la sensibilidad, ya es fundamento de esta proposición existencial), *pero precede a la experiencia* que debe determinar al objeto de la percepción mediante la categoría respecto del tiempo; y la existencia no es aquí la categoría, como aquella que se refiere no a un objeto indeterminado sino a un objeto tal del que se tiene un concepto, y del cual se puede saber también si se halla fuera de este concepto, o no. Una *percepción indeterminada* aquí significa solamente algo real, que es dado, y dado sólo por el pensamiento en general; o sea, *no como fenómeno y tampoco como cosa en sí (noumenon), sino como algo que existe realmente*, y que en la proposición “Yo pienso” es designado como tal. Es conveniente señalar que, si he llamado empírica a la proposición “Yo pienso”, con ello no quiero decir que el Yo en esta representación sea un representación empírica; que al contrario, ella es una pura representación intelectual, porque pertenece al pensamiento en general. Pero sin una representación empírica cualquiera, que provea la materia al pensamiento, el acto “Yo pienso” no podría tener lugar; y lo empírico no es sino la condición de la aplicación o del uso de la facultad intelectual pura¹⁴⁰.

La simple existencia, de la cual es índice el apercebimiento, mientras excluye a la representación de lo sensible exige un sensible antepuesto a la misma facultad de representar. Como fundamento de la proposición existencial “Yo pienso” está ya la sensación. Pero, y éste es el punto, tiene que ver solamente con una “percepción indeterminada”, que “precede a la experiencia” y, por lo tanto, se halla junto a la unificación del múltiple por parte de las categorías.

Normalmente estamos junto a la descripción de un objeto definido (un unicornio marino, un gato, un bribón), y tal objeto existe realmente por fuera del pensamiento. Para averiguarlo, es preciso que una intuición sensible se agregue al concepto. Y viceversa, en la autorreflexión se sabe con certeza que algo existe (gracias a una

¹³⁹ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 333-4 (nota; cursiva del autor).

“percepción indeterminada” preliminar), pero no se dispone de ninguna descripción de éste existente. Refractario a todo predicado, el Yo es pensamiento que se piensa a sí mismo. Y recíprocamente, la sensación que no atestigua la existencia no cae bajo el concepto de un ente determinado, sino que es simultánea y *coextensiva* a al autorreflexión pura.

En el final del escrito de 1763, *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, Kant, oponiéndose a la pretensión de deducir la existencia a partir de la mera posibilidad lógica, había observado que es necesario por lo menos un existente ya dado para poder concebir la propia noción de posibilidad lógica¹⁴¹. Este existente irrenunciable, que precede a todas las descripciones y todas las afirmaciones (comprendidas las afirmaciones existenciales referidas al unicornio, al gato o al bribón), es, obviamente, el lenguaje. Precisamente, del lenguaje se tiene experiencia “no como fenómeno ni tampoco como cosa en sí (noumenon), sino como algo que existe en realidad, y que en la proposición “Yo pienso” es designado como tal”. De otro modo, y es esto lo que importa, la experiencia del *puro* ejercicio del lenguaje no sería a su vez “pura”, es decir solamente lingüística, ya que siempre se basa en una “intuición empírica indeterminada”. El “Yo pienso” (o cualquier otra locución autorreferencial que designe al hecho de que el lenguaje *es*) es inseparable de una coextensiva *sensación sin concepto*, no sometida a síntesis, pero ineludible en una representación.

Se cumple de este modo un cambio de perspectiva. El ejercicio del lenguaje posee como *correlato* al múltiple-sensible que, siendo inherente a la simple existencia, excede y limita la autorreflexión; *no* al objeto trascendental que, salido de la forma lógica de la autorreflexión, es, al contrario, sólo un reverbero de ésta. Un correlato heterogéneo, entonces, destinado a romper la circularidad entre apercebimiento y «algo = x», *prote ousia* y *tode ti*, autorreferencia y denotación, inalcanzable estar-enfrente e interminable remontar-a-la-espalda. Antes que presuponerse infinitamente a sí mismo, el lenguaje reenvía al *sensible no-empírico* (irrepresentable), del cual es co-originario. En este reenvío, que por cierto configura un pasaje “a otro género”, se ve la materialidad no lingüística de la pertenencia al mundo.

Finalmente ¿cómo conviene entender al sensible que, lejos de “corresponder” a una u otra enunciación particular, está, por el contrario, correlacionado a la misma facultad de hablar? ¿Cómo pensar, en suma, al sensible que hace al “mundo”? Efectivo y dirimente en el plano de la existencia, permanece sólo *virtual* en cuanto concierne a su determinación empírica en el ámbito de la experiencia. Realmente subsiste, pero bajo el modo de una posibilidad inagotable. Con un forzamiento sólo aparente se podría decir: un *sensible trascendental*. O bien, recurriendo a otra palabra clave de Kant, «facultad»: un sensible que, si no tiene nada de “facultativo”, es, sin embargo, *facultoso*. He aquí, entonces, la relación específica de pensar más adelante (cap. V): el ejercicio del lenguaje (el “hecho” de que él es) reenvía a un sensible *solo* posible, o mejor, al sensible *en tanto* posible.

Pequeñas percepciones.

¹⁴¹ Kant, *Scritti precritici* cit., pp. 118-25.

Entre los grandes autores de la metafísica moderna, Leibniz es el único que ha desvalorizado y circunscrito el papel asumido por la autorreflexión. La línea que une a Descartes con Hegel conoce una brusca solución de continuidad en su obra. Mencionando esto no desahogamos un mero interés historiográfico. Más bien, vamos al principio del *clinamen* leibniziano (principio poco más que lexical e iconográfico) para articular positivamente la crítica materialista a la concepción denotativa del lenguaje.

Según Leibniz, las percepciones sensoriales superan sistemáticamente a la conciencia de estar percibiendo, o sea al apercebimiento. Esto que sabemos de saber es una pobre cosa respecto de la fina trama de sensaciones con las que nos instalamos en el ambiente circunstante. La autoconciencia es un sólido algo casual, siempre rodeado y superado por el fluir de innumerables percepciones, que eluden el filtro del Yo. En lugar de una armoniosa concomitancia entre aprehensión del mundo y referencia de sí por parte del Sujeto, se encuentra aquí vigentes las mayores desproporciones.

[...] hay miles de indicios que nos llevan a concluir que hay en nosotros en cada momento una infinidad de percepciones, pero sin apercebimiento, y sin reflexión, es decir, modificaciones en la propia alma que no apercebimos, porque estas impresiones o son muy pequeñas, o son un gran número o están muy unidas¹⁴².

Sería un error interpretar a las «*petites perceptions*», sobre cuya importancia se detiene Leibniz en la continuación de los *Nouveaux essais*, en clave psicológica: como explicaciones de la memoria involuntaria, de la intermitencia de la atención, en general de la zona opaca del espíritu. Las percepciones no apercebidas tienen, por el contrario, un franco valor ontológico: es decir, determinan el modo de ser del sujeto. Pero lo determinan precisamente porque, excediendo a la autoconciencia, conectan preventivamente al preceptor (sino al parlante) con toda la vida del universo.

Estas pequeñas percepciones son, entonces, de mucha mayor eficacia de cuanto se piensa. Son ellas las que forman este no se que, estos gustos, estas imágenes de la calidad de los sentidos, clara en su conjunto pero confusa en las partes; estas impresiones que los cuerpos circundantes producen sobre nosotros y que *encierran al infinito; esta ligazón que cada ser tiene con todo el resto del universo*. Se puede decir que, a consecuencia de estas pequeñas percepciones, el presente está lleno de futuro y cargado de pasado, que *todo es conspirante*, y que en la más pequeña sustancia que penetra por los ojos, como aquellas de Dios, podemos leer todo el desarrollo de las cosas del universo¹⁴³.

La irreducible sobreabundancia de las “pequeñas percepciones” asigna al sujeto a un contexto sensible no pasible de representación; atestigua que pertenecemos al mundo de un modo material y corpóreo, del cual no puede dar cuenta la red de conceptos pertenecientes al Yo autorreflexivo. Y es precisamente esta pertenencia preliminar la que siempre adelanta el “diálogo del alma con sí misma”. Las *petites perceptions* leibnizianas contribuyen a aclarar la noción de “sensible no-empírico” con la cual se ha buscado determinar al ser, el *sustrato*, del “Yo pienso” kantiano.

¹⁴² G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cargo de M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 48.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 49-50 (cursiva del autor).

Para recordar. La discrepancia fundamental entre percepción y apercibimiento constituye hoy un hecho de la experiencia ordinaria. Incluso ostentada por nuestra situación histórica, ella puede ser hallada en el plano fenoménico. En la época en la que el saber abstracto prefigura apodóticamente, con sus convenciones y sus procedimientos, todos los ámbitos de la acción, la exhuberancia de las minúsculas sensaciones respecto de la esfera de la autorreflexión es casi una evidencia empírica. Las concreciones del saber científico, devenidas ambiente inmediato, escapan a la conciencia del individuo: éste percibe mucho más que lo que no percibe. Que se trate de un lugar de trabajo dominado por la tecnología informática o la recepción de los medios, está igualmente atestado de señales e impresiones que no apuntan a la síntesis de un sujeto autoconsciente.

Paradójicamente, cuanto más artificiales son los contextos en los que se actúa, tanto más aumenta la importancia de un asentamiento material-sensible en ellos. El excedente perceptivo acepta tomar su lugar en un ambiente esencialmente abstracto que, subyaciendo a continuas innovaciones, nunca es totalmente conocido. Gracias a las “pequeñas percepciones” se adapta a la progresiva atenuación de toda recursividad natural o tradicional; es decir, aprende a *habitar el desarraigo* fomentado por las ininterrumpidas mutaciones de los modos de producción y los estilos de vida. Es muy significativo que la pertenencia al mundo (señalada precisamente por la desproporción entre sensaciones y autorreferencia) salga a la luz *justo ahora* cuando, en el plano histórico, se asiste a la consunción de toda “pertenencia” a papeles e identidades particulares.

Retomemos el hilo principal del discurso. Reconocer a las *petites perceptions* un valor ontológico significa atribuirles precisamente el lugar lógico que la metafísica reserva al inaprensible Yo-abstracto o, en general, al lenguaje siempre presupuesto a sí mismo. El infinito precederse del Yo (y del lenguaje) delinea y, al mismo tiempo, esconde cuidadosamente una conexión no “subjetiva” (no lingüística) con el mundo sensible: como hemos visto, la *heterogeneidad* de lo sensible es transformada en inagotable *anterioridad* del Sujeto (o sea, del lenguaje) en las confrontaciones con sí mismo. Al contrario, la preeminencia de las “pequeñas percepciones” alude explícitamente a aquella conexión decisiva, mostrando la unión preliminar que “cada ser tiene con todo el resto del universo”. El excedente perceptivo y el inacabado regreso ínsito en la autorreferencia pura comparten la ubicación lógica, pero teniendo un significado opuesto. Allí donde la fuga en el metalenguaje (o en el meta Yo) predispone y provoca el trascender de la finitud, la inflación de las sensaciones irrepresentables prohíbe perentoriamente este mismo sobrepasamiento.

Según el modelo de subjetividad prevaleciente en la metafísica moderna, la percepción radica en un ámbito concreto y limitado, mientras que el simultáneo, infaltable auto-encariñamiento del Yo (en suma, el apercibimiento) permite fijar con ojos *externos* e imperturbados la propia situación contingente. Palanca de Arquímedes de la trascendencia y plenitud del momento autorreferencial, el carácter a un tiempo basal y concluyente atribuido al *saberse*, es expresado ahora. Percibiendo más que percibido, en un cierto sentido me observo *desde afuera*, dimito todo condicionamiento, sobrepaso el contexto particular al que estoy vinculado y hasta el estar-en-contextos.

La desproporción entre percepción sensorial y autorreflexión voltea este esquema. Puesto que ahora la autoconciencia es siempre falta respecto del orden de las “pequeñas percepciones”, ella busca en estas últimas su propio *límite* insuperable: no puede representar “desde afuera” esto que la excede. Cuando percibo que me percibo, tomo sólo una parte mínima, tal vez ni siquiera la más importante, del “me percibo”. Ni alfa ni omega, la conciencia de sí queda incluida dentro del horizonte delineado por aquel excedente sensorial gracias al cual nos colocamos en un ambiente nunca verdaderamente “nuestro” (vale decir: no en un *ambiente*, sino en el *mundo*). El carácter condicionado del apercebimiento, o sea su redimensionamiento, excluye el acceso a una “tierra de nadie” desde la cual se puedan lanzar miradas despegadas sobre la condición finita a la que se pertenece.

Minar las raíces de la primacía de la autorreferencia, éste paso produce efectos en cadena sobre toda la concepción denotativa del lenguaje. De este modo lesiona los nexos más internos y delicados, escindiendo esto que parecía inseparable y favoreciendo oximorones imprevistos. ¿Qué significa, por fuera de aquella primacía, “estar-por” o “referirse-a”? ¿Cómo debe entenderse ahora la noción de “objeto individual”, que antes hacía las veces de arquitrabe de toda correspondencia rigurosa entre palabras y cosas? Los mismos conceptos utilizados para describir la potencia referencial de nuestros discursos sufren alteraciones y deslizamientos tales que configuran una constelación completamente nueva, ya no articulada sobre el “reflejamiento”. A esta diferente constelación señalamos ahora, sirviéndonos, aunque solo sea por comodidad expositiva, del *slang* leibniziano.

El hiato entre sensaciones infinitesimales y autorreflexión hace que a las representaciones concientes les competa solamente aproximada, si no rapsódica, seleccionada dentro del sutil tejido de las “pequeñas percepciones”. Esto, que para estas últimas es continuo, bajo la luz del apercebimiento parece una unidad discreta; esto que allí evidencia una aguda diferencia, converge aquí en una identidad nebulosa, obtenida a partir de semejanzas y repeticiones. A la inadecuación para las confrontaciones con la vida sensible, los conceptos apercebidos le agregan un segundo déficit, simétrico, respecto a las “ideas innatas”. Las formas lógicas inherentes a nuestra facultad de pensar y de hablar -las ideas, precisamente- dan lugar a un tejido conectivo no menos continuo y compacto que aquel hilado de las *petites perceptions*, aunque siempre desbordante de la autoconciencia. Las ideas son expresadas sólo en parte, y nunca de modo conveniente, por las representaciones del sujeto autorreflexivo: cuando estas cesan, aquellas persisten inalteradas¹⁴⁴. A la discrepancia entre percepción y apercebimiento se le suma un descarte igualmente neto entre ideas y “pensamientos actuales”. Una cierta concordancia, o al menos un retorno recíproco, se da sobre todo entre los dos excedentes heterogéneos: las ideas, al ser totalmente independientes de la experiencia, se reflejan en el *continuum* de las sensaciones no apercebidas, buscando en ellas una ajustada analogía y, especialmente, un perspicuo alfabeto exterior.

Doblemente informales, las representaciones autoconscientes se refieren sólo a generalidades artificiales: especie, género, clase, tipo. Los nombres y los enunciados “corresponden” únicamente a entes ficticios, fijados en base al juego de la semejanza y las repeticiones. La denotación concierne nada más que a *entia rationis*, meras

¹⁴⁴ Cfr., *Ibid.*..., pp. 105-13.

abstracciones conceptuales: nunca al ser singular. Este último coincide enteramente con las “pequeñas percepciones” que escapan y sobrepasan a la autoconciencia. También la individualidad, en efecto, “encierra al infinito”, manifestando en sí misma “la influencia de todas las cosas del universo, unas sobre otras”. Su fibra es sensible, pero de aquel *sensible no-empírico* que, excediendo a la representación, constituye el epicentro de innumerables relaciones que delinean un “mundo”. No hay afirmaciones que “estén-por” la singularidad: cuando la persigan, los “pensamientos actuales” deberán limitarse a transcurrir desde el género a la especie. Para simbolizar lo individual, que es sensible, provee, a lo sumo, la continuidad de las ideas. Las formas lógicas, de las que depende cualquier enunciación, pero que nunca son enunciables adecuadamente, siempre presentes pero no apercibidas, ofrecen una imagen de aquel “todo conspirante” que es el ser singular.

Es aquí donde se vislumbran por un instante los rasgos sobresalientes de una nueva constelación. Según el paradigma denotativo, solamente la referencia unívoca a un “objeto individual” puede fundar el propósito de “reflejar” el mundo: toda correspondencia lingüística, hemos visto, busca un modelo y una garantía en la relación inmediata del nombre propio con su contraparte. El indefinible “objeto individual” no es otro más que el correlato de la autorreferencia pura. La vacía puntualidad del apercibimiento produce, cual propio y fiel reverbero, el simple “algo”, el *tode ti*. La estrecha relación entre denotación e individual se apoya a su vez, entonces, sobre la unión entre individual y autorreferencia. Pero es exactamente esta unión la que se va a desgastar y saltar apenas el apercibimiento pierda su primacía, es decir, pierda la posición “originaria” y la actitud fundadora. La singularidad, ahora, deja de figurar como proyección de la autorreferencia, ubicándose junto al *continuum* de las sensaciones no apercibidas. En consecuencia, también decae la intimidad anterior entre la “referencia-a” y la singularidad: para coincidir con el nombre sin pérdidas puede prestarse el “algo” extraído de la autorreflexión, no la individualidad sensible que “encierra al infinito”. La denotación permanece aquí privada de su propia piedra basal.

Nos hallamos así frente a una bifurcación imprevista: *si es denotación no es individual* (sino generalidad ficticia); *si es individual no es denotación* (sino “pequeñas percepciones”). En caso de que se repete al lenguaje “reflejar” (o estar-por, o referirse-a), resulta inevitable renunciar a la singularidad: la palabra denotante carece sistemáticamente de aquello que, sin embargo, sería su objetivo prioritario. Y viceversa, si se quiere tener detenida la instancia de la individualidad, se debe abandonar la imagen proterva de una “correspondencia” entre palabra y cosa. La crítica nominalista a las *entia rationis* toma ahora un significado muy distinto, opuesto, respecto de aquel (discutido en el capítulo II) que le pertenece dentro de la tradición metafísica: no más tentativas de fundar la denotación sobre la singularidad, sino reivindicación de la singularidad en contra de la denotación. El nombre propio, antes que *experimentum crucis* y metro de medición de la referencia de género, atestigua positivamente la no reflejabilidad del singular.

Queda claro que la misma noción de “individual”, una vez sustraída del paradigma denotativo, cambia radicalmente de sentido. Cuando deja de constituir el reflejo hiperlingüístico de la autorreferencia, el ser individual no puede ser ya concebido como esto que está-enfrente: ambas cosas, hemos dicho, están o caen juntas. Inherente al múltiple-sensible que elude y sobrepasa a la autoconciencia, la

singularidad exhibe “la ligazón que cada ser tiene con todo el resto del universo”. Es decir, muestra la pertenencia no-lingüística al mundo sensible. Tal pertenencia es irrepresentable y, por eso, verdaderamente *intrascendible*. La singularidad no “correspondiente” a la palabra es la sigla perspicua de la finitud.

Aunque situado en las antípodas de la denotación, lo singular siempre se deja ver en el lenguaje. ¿De qué modo? Valga aquí una última sugerencia de Leibniz: él afirma que los pensamientos apercebidos son “pensamientos *actuales*”. Con esto se establece un nexo crucial entre autoconciencia y ser-en-acto. Y recíprocamente: aquel que *no es* apercebido se presenta siempre como un ser-en-potencia, es decir, como una *virtualidad*. Lo individual, que por lo señalado está determinado por las “pequeñas percepciones”, o sea por lo que excede a la autorreflexión, es solamente *posible*. A diferencia de cuanto sugiere la tradición metafísica, la singularidad no es actual y unívoca, sino que persiste como contingencia dilatada y no rescatable. La sensible no-lingüística de lo individual se manifiesta entonces *en el* lenguaje, como *modalidad de lo posible*.

Es bajo este perfil específico que conviene reconsiderar, avanzando, al significado de las formas verbales propuestas a la articulación de la virtualidad. Bajo este perfil específico: es decir, sabiendo que lo “posible” *delinea* la heterogeneidad entre el lenguaje y lo sensible; *remite* a la conexión preliminar con el mundo material; *expresa* a la singularidad.

V. En el modo de lo posible

La discusión sobre la modalidad de lo posible, que vendrá a continuación, renuncia sin titubeos a una aproximación especializada, o sea intersticial, como aquella prescrita por la división taylorista del trabajo adoptada por la filosofía del lenguaje. No se trata, seamos claros, de una exquisita, aunque risible, desconfianza hacia las confrontaciones de los tecnicismos formales: queda en pie por lo tanto que el alma es exactitud y que los algoritmos contienen algunas sutilezas espirituales ni siquiera presentidas por los aforismos sabios. La oportunidad para contravenir a cualquier enfoque que, considerándolo un caso *especial*, reserve a lo “posible” un lugar bien decorado, es sugerida ante todo por la misma intención teórica con la que aquí se interpela a esta modalidad. No se trata de una “rama” de la lógica formal, que junto a otras “ramas” se complementa, a veces entonada o a veces estridentemente. Por el contrario, el examen del papel asumido por lo “posible” en nuestros enunciados busca plantear una alternativa de valor *general* a la concepción metafísico-denotativa del lenguaje. Precisamente a la concepción que, entre otras, confina la virtualidad en una situación “especial”, asignándole una función sólo complementaria e integradora.

Como hemos afirmado en el capítulo precedente, el tema de lo “posible” adquiere su mayor relieve en el momento de articular positivamente una constelación conceptual materialista. A él está confiado, ante todo, la dilucidación ulterior de la noción de *sensible no-empírico* (que revoca, rectificándola de raíz, la imagen metafísica de un lenguaje infinitamente presupuesto a sí mismo). Además, mediante la modalidad de lo posible, se pretende acceder a una idea de *autorreferencia* algo sumisa, de todos modos lejana de los fastos acostumbrados (una idea de autorreferencia según la cual, hemos dicho, la experiencia del ejercicio *puro* del lenguaje nunca es “pura”, sino sólo lingüística, siendo entonces correlacionada a una “percepción sensible indeterminada”). Conviene evaluar, en fin, si los enunciados marcadores de la modalidad en cuestión no subtienden a una forma de *negación* distinta y preliminar, tanto respecto del “no” que salvaguarda al principio de no contradicción, como respecto a aquello que hace fermentar a las proposiciones dialécticas. Y si no será precisamente esta forma de negación la que determine la *pertenencia* al mundo material como realmente intrascendible.

En su conjunto, las reflexiones sobre lo “posible” deben dar razón de la crucial relación entre el hecho-de-que-se-habla y esto-que-se-dice (o sea entre “inserción del discurso *en el mundo*” y discurso *sobre el mundo*). Deben enfocar, entonces, el *doble carácter de la enunciación*, sosteniendo tanto su inextricabilidad (contra la apertura entre metalenguaje y lenguaje-objeto), como su efectiva duplicidad (contra la primacía de la autorreferencia pura, que siempre reduce esto-que-se-dice al hecho-de-que-se-habla).

Metrópolis contrafactual.

En la metrópolis contemporánea- exactamente como en la lengua, según Ferdinand de Saussure- todo es *necesario* o *posible*, nada es, simplemente, “real”.

La experiencia más común, en la calle o el trabajo, se devana bifurcándose entre condiciones “necesarias” – preestablecidas por la ciencia, la tecnología, las convenciones abstractas- y sistemas de posibilidad, que no dejan de valer (y ser experimentados) como tales aún cuando prevalezcan una u otra alternativa determinada. Un evento, un encuentro, un conflicto, están suspendidos entre axiomas inapelables y muy lábiles contingencias. Para comprender cualquier fenómeno metropolitano, para aferrar la *unicidad*, no sirve preguntarse cuales son sus características actuales: ellas son, por lo general, características *genéricas*. Conviene, al contrario, proyectar la mirada sobre cómo este fenómeno puede ser diferente al conjunto de los “mundos posibles” a los que es inherente. Solamente si está inscripto en el campo magnético de lo posible, el fenómeno adquiere su propia singularidad inconfundible. Sobre este punto volveremos más adelante, a propósito del problema-lógico, pero también ético- de qué debe entenderse, desde una perspectiva materialista, por “esencialmente singular”. Mientras tanto, queda dicho que en los contextos urbanos (es decir, en un ambiente eminentemente lingüístico, constituido ante todo por enunciados, metáforas, funciones proposicionales, tiempos y modos verbales, discursos objetivados, gramática materializada) nada es más real que la virtualidad.

Este modo de ser de la vida metropolitana – el necesario y el posible- se remiten a una dimensión lógica. Y viceversa, las categorías lógicas relativas a lo posible y a lo necesario son comprendidas como modos de ser, como determinaciones de la experiencia inmediata. Teniendo a la vista dicha convertibilidad, recordemos que, según Aristóteles (y, a continuación, todos los lógicos), nuestras afirmaciones se subdividen en tres grupos, cada uno de los cuales es calificado por el *modo* con que el predicado “pertenece” al sujeto gramatical. “Toda premisa [de un silogismo] expresa o el simple pertenecer, o el pertenecer necesario, o el pertenecer posible”¹⁴⁵.

Una afirmación describe un estado de cosas real cuando el predicado concierne *de hecho* (o “simplemente”) al sujeto. Al contrario, si el nexos es *necesario*, ella manifiesta a una ley, o al menos a una regla, o sea una cierta imposibilidad-de-que-no-sea-así. Y finalmente, si la relación entre el sujeto y el predicado es solamente posible, la afirmación es el prospecto de una alternativa a la realidad (o a su cumplimiento). Desde Aristóteles en adelante, la parte del león le corresponde al primer grupo, es decir a las afirmaciones caracterizadas por la “simple pertenencia”: como si, a lo sumo, nos limitásemos a describir al mundo. No casualmente, la lógica que se ocupa de esta preponderante actividad es denominada, *tout court*, lógica *asertoria*.

La necesidad y la posibilidad poseen, al contrario, un destino algo marginal. De estas dos modalidades del discurso (estudiadas desde la lógica mencionada, es decir, *modal*), el estatuto siempre parece problemático, cuando no enigmático. Su defecto más grave consistiría en someterse a “valores de verdad”, esto es a la alternativa verdadero-o-falso. Cuando afirmo que algo es posible o necesario, expreso un sentido (una “intención”, según la dicción medieval retomada por los lógicos modernos) irreducible a la mera correspondencia con un determinado estado de cosas. Y es precisamente dicha correspondencia (o sea la “extensión” del aserto) la que funda el cálculo de los valores de verdad. Para decirlo en términos de Quine, los enunciados modales son siempre “referencialmente opacos”. Y es esta *opacidad*, a la que nos referiremos en seguida, la que crea problemas.

¹⁴⁵ Aristotele, *Primi analitici*, 25^a 1-5.

La lógica modal, si bien está elaborada íntegramente en el marco de la concepción denotativa del lenguaje, manifiesta, sin embargo, una tendencia congénita a contradecirla o, cuando menos, a complicarla. De modo que es relegada a un ambiente apartado de la sala de estar, como un pariente deforme a fin de evitar situaciones embarazosas. A fines de la antigüedad se sucedieron intentos de reconducir la necesidad y la posibilidad a la “simple pertenencia”, o sea a la lógica asertoria. La escuela megárico-estoica, por ejemplo, no vaciló en reputar *posible* “solamente a aquello que es o será”¹⁴⁶ (seguida en este camino, con efectos calamitosos, por gran parte de la tradición materialista). También los lógicos modernos, desde Russell a Quine, están empeñados sin descanso en incluir la modalidad en un contexto rigurosamente “extensional”, o bien, cuando esto es impracticable, a tacharla del todo.

La comprensión de las formas de vida hoy prevalecientes pasa por el análisis de aserciones posibles o necesarias, es decir, en las cuales el predicado no pertenece nunca “simplemente” al sujeto. Es, en suma un drástico vuelco de proporciones entre lógica modal y lógica asertoria. Y asistimos al incontrovertible predominio de la primera. La misma descripción de “hechos” empíricos, si quiere ser puntillosa y realista, debe asumir una inflexión modal. Ahora bien, podría creerse que este vuelco respecto de la tradición sea un resultado imprevisto del desarrollo histórico, asociado a doble filo con los rasgos peculiares de la actual “sociedad de la comunicación generalizada” (o sociedad hiperlingüística). Pero hay otro modo, más interesante, de considerar el asunto.

En el “sólo ahora” de la condición metropolitana, a fin de preservarse como tal es lícito vislumbrar un “hasta entonces” e incluso un “de siempre”. La preeminencia del *modal* sobre el *asertorio* es, pues, un estigma indeleble del lenguaje, una contraseña esencial, oculta o trasfigurada de la tradición metafísica del lenguaje (o sea de la interpretación denotativa de los discursos). Este estigma intemporal (el “de siempre”) sale a la luz a partir y en virtud de una configuración histórica sin precedentes (el “sólo ahora”). Desde un punto de vista similar, cuenta tanto la posibilidad de entender de otro modo al lenguaje en general como el carácter inédito y contingente de la situación que hace relampaguear esta posibilidad. La última palabra del decurso histórico suena como una novedad absoluta precisamente porque lanza un cono de luz específico sobre antiguos problemas. Fatuo es tanto quien se limita a constatar la vetustez eventual de las cuestiones que afloran en la metrópoli actual, como quien aísla la peculiaridad innovadora del punto de observación, tornándose un desatinado cantor del “nunca visto”.

Queda una pregunta inevitable. Ahora que lo posible y lo necesario preponderan –en el plano lingüístico, social, existencial- respecto a lo que solamente es “real”, ¿es posible apelar a la lógica modal, confiando en que sus características intrínsecas favorezcan una aproximación crítica a los fenómenos? La respuesta es un seco *no*. Efectivamente, la lógica modal es desarrollada en forma radicalmente subalterna, como variante disoluta de la asertoria. Pese a las preocupaciones que le dediquemos, ella pertenece con pleno derecho a la concepción metafísica del lenguaje. Sus antídotos se revelan como paliativos: lo “posible” es refigurado como una insignificante lluvia de átomos, algo destinado a estar-enfrente del Sujeto

¹⁴⁶ Cfr., J. M. Bochenski, *La logica formale*, ed. It. a cargo de A. Conte, 2 vol., Einaudi, Torino 1972, I, pp. 145-

autoconsciente. En dos palabras, la lógica modal es totalmente inadecuada para tener éxito. Cuando lo posible y lo necesario, de casos excéntricos devienen el marco constante de modos de ser y, al mismo tiempo, de las formas de vida, entonces estos conceptos deben ser reelaborados a fondo, en primer lugar *contra* la disciplina a la que eran referidos y que, al mismo tiempo, procedía a despotenciarlos y a circunscribirlos. Un materialismo crítico no sólo debe procurar una fundación (o, al menos, una *tonalidad*) modal, antes que asertoria, sino que además está obligado también a discriminar las diversas acepciones de lo “posible”, introduciéndolas de nuevo, o, si es el caso, reparando los olvidos.

Antes de proceder por este rumbo, parece oportuno un *excursus* sobre dos formas verbales que, pese a convergir desde el punto de vista lógico-lingüístico y, sobre todo, desde el de la experiencia vital, no me consta que sean nunca colocadas una junta a la otra. La causa del fallido *rendez-vous* (*encuentro*) se halla en el hecho de que estas formas verbales son instaladas en el rango de cuestión filosófica por dos tradiciones de pensamiento diferentes, incomunicadas entre sí: el neopositivismo por un lado y el enfoque teológico de los fenómenos lingüísticos por el otro. Aferrando su presa en la filosofía del lenguaje, el materialismo se las ingenia para volver recíprocamente traducibles aquellos ámbitos conceptuales de los cuales se presume una absoluta incomparabilidad.

Las dos formas verbales (un modo, el *condicional contrafactual*, y un tiempo, el *futuro anterior*) de las que hablamos aquí, además de coincidir con actitudes prácticas y de definir una situación emotiva, también ofrecen el principio para señalar la conexión específica entre lo “necesario” y lo “posible” en la metrópoli. Entre la necesidad ínsita en la producción científicizada, o la atinente a la irreversibilidad de la historia transcurrida y a una virtualidad *duradera*, que nunca se extingue en una actualización agotadora. Como se verá, esta conexión se resuelve en la dependencia del “necesario” de lo “posible”.

La lógica de la investigación científica ha dado el máximo relieve, en los últimos decenios, al *condicional contrafactual*¹⁴⁷. Con esta expresión sintética es designado el razonamiento que se apoya sobre una premisa declaradamente *falsa* (del tipo: “si el agua hirviera a 80 grados”; “si Oswald no hubiese matado a Kennedy”, etc.), recavando de ella una refiguración conjetural de las posibles alternativas a un estado de cosas real. Se está ante dos aseveraciones, enlazadas entre ellas como un antecedente a una conclusión (“si...entonces...”): sólo que el primer aserto deriva de un conjuntivo hipotético, que va, por lo señalado, *en contra de los hechos*, mientras que el segundo, fuerte del condicional, delinea la consecuencia que se puede extraer de aquella alteración conciente de la realidad. Queda claro que de ninguna manera se plantea el problema de atribuir un valor de veracidad a este género de razonamiento. El pasaje deductivo de uno a otra aserción puede resultar perspicuo o incoherente, rico en significados o trivial, pero en ningún caso verdadero-o-falso.

La importancia del condicional contrafactual para la ciencia reside ante todo en la oportunidad que brinda de precisar *por contraste* contornos y propiedades del mundo tal como es. Y hay otro aspecto no menos relevante. La premisa dotada de conjuntivo, a la que le toca el papel de un convencional “como si”, lleva

¹⁴⁷ Cfr. Aa. Vv., *Leggi di natura modalità hipótesis. La logica del ragionamento controfattuales*, a cargo de C. Pizza, Feltrinelli, Milano 1978.

efectivamente a suscitar dudas acerca del estatuto de una cierta teoría, a cuestionar los axiomas tenidos hasta ahora como *necesarios*, a definir desde un principio las reglas que presiden a las explicaciones de los fenómenos. La hipótesis contrafactual, aflojando la acostumbrada sutura entre causa y efecto, o entre leyes y datos empíricos, revela una vocación a intervenir sobre las *normas* vigentes. Es precisamente su carácter normativo, o mejor *contra-normativo*, el que retiene la sucesión de conjuntivo y condicional no parafraseable con el indicativo, y además, como hemos dicho, es irreducible a valores de veracidad.

En la experiencia metropolitana, una gran cantidad de acciones, comportamientos, expectativas, son marcadoras del condicional contrafactual. Baste con pensar en las múltiples formas de defecciones o de *éxodos* de contextos considerados opresivos: migrar de la fábrica o de la militancia del partido ¿qué otra cosa significa si no se saca la debida consecuencia de una premisa del conjuntivo, que sólo en apariencia contradice a los *hechos* mientras que, en realidad, pretende voltear las *reglas*? La inclinación al *éxodo* es, literalmente, la *apódosis* (o sea el aspecto condicional que concluye la inferencia) implicada en una *prótasis* (premise declinada del conjuntivo) que recita: “si el trabajo asalariado fuese considerado una desgracia”, o, “si la militancia en un partido constituyese un signo inequívoco de locura”. Dicho de otro modo, en la metrópoli se asiste al despliegue material de *contrahechos* deducidos de premisas hipotéticas. Se trata de “eventos conjeturales”, pero que poseen consistencia empírica. Ellos *retroactúan* críticamente sobre los contextos y normas dominantes, evocando continuamente la *prótasis* alternativa que, si bien ahora es virtual, es la única adecuada. Un cierto “...entonces sería...”, devenido gesto concreto, remite a su antecedente, al “si fuese...”: lo reivindica.

Los comportamientos sociales contrafactuales no son la movida de un juego predefinido, sino que buscan estipular nuevas *reglas*. En esto se distinguen radicalmente de otros comportamientos, también inspirados en lo posible, pero en lo que el condicional es introducido por el indicativo. En dicho caso, en efecto, las *chances* que se perfilan pueden ser innumerables y diversificadas, pero todas dependen de una premisa descriptiva asumida como *necesaria*, sobre la cual nunca llegan a retroactuar. Las reglas subyacentes a las descripciones permanecen sin ser afectadas y obligatorias. Sólo la experiencia contrafactual (en la que el condicional procede de un conjuntivo), al permanecer constantemente en la cercanía de lo *posible*, permite arribar también al problema de qué debe mantenerse como *necesario*. Resulta evidente el halo ético y político de tal experiencia: la conjetura brinda un orden imprevisto a una biografía o a una secuencia de eventos públicos, mostrando que lo que está en acto no es el único decurso posible.

El condicional contrafactual se entrecruza con la segunda forma verbal que nos interesa: el *futuro anterior*. Es éste un “tiempo” lingüístico, pero también un modo de realizar, inquietante y enigmático. Pronunciando el futuro anterior, se da la espalda a un porvenir previsible: “habré sido engañado”, “habré ganado muchos sueldos”. Al considerar a una experiencia próxima a llegar como ya transcurrida, se la somete a aquella valoración imparcial y severa que corresponde a los *hechos cumplidos*. La espera, por un instante, pasa por recuerdo. Pero disfrazar de contenido de la memoria a esto que está por suceder (lo probable, la prosecución lineal de la realidad dada), significa preguntarse: ¿cómo me parecerá, *después*, este desarrollo inminente? ¿Habrá sido el único concebible, o serán - *son*- diferentes posibilidades? ¿Y cuáles?

Diciendo “habrá habido éxito”, puedo presentir que aquel haber éxito es una pobre cosa y que, tal vez, era- es- lo mejor que puede hacerse.

Cuando se recurre al futuro anterior se está dispuesto por lo menos a entrar en cuestión, a examinar *críticamente* el curso del mundo y el propio modo de vivir. Seamos cautos en las confrontaciones con aquello que, ahora, parece un destino inevitable o una inclinación “natural”. Todas las hipótesis alternativas contenidas en el momento actual son activadas por una mirada, por así decirlo, *posterior*. Los condicionales contrafactuales referidos al presente le dan a éste algo similar a un “pasado”, al pasado del futuro anterior, a aquel pasado en el cual *todavía todo era posible*. El condicional contrafactual es el *modo* del futuro anterior; éste es el *tiempo* de aquel.

La red de *modo* y *tiempo* puede también dirigirse hacia atrás, refiriéndose a eventos ya transcurridos. Esto es lo que sucede, al menos implícitamente, en la *Tesis sobre la filosofía de la Historia* de Walter Benjamin, allí donde se trata de “redimir” al pasado, ya no de adquirirlo como un presupuesto *necesario* e inalcanzable. Y redimir el pasado quiere decir no dejar que la historia sea escrita ahora y siempre por los vencedores, representada como un *continuum* vacío en el cual no quedan trazas de las alternativas que todo el tiempo de tienen¹⁴⁸

A fin de que las posibilidades contrastantes con los “hechos”, a los cuales apelaron los vencidos, sean reconocidas y apreciadas, conviene entender al presente como el *futuro anterior* de todo esto que ha ocurrido anteriormente, o sea como una prueba de apelación para los desarrollos alternativos que fueron condenados en primera instancia. Al ser examinado desde el ángulo planteado por el futuro anterior, todo el pasado sale de su aparente parálisis, es agitado nuevamente por múltiples y contradictorios decursos que encerraba en sí en cada pasaje. El condicional contrafactual surca la historia yendo contra la corriente. Ya se trate de una única vida, de una tecnología, de una disposición institucional, ellas hacen relampaguear, a despecho de la aclamada inevitabilidad de todo lo que ha sucedido, las ocasiones de una declinación diferente, no menos “realista”, pero descartada o inhibida. La hipótesis contrafactual, vuelta al pasado, no busca en los eventos transcurridos la raíz del hoy, sino que encuentra en la posibilidad, primero asomada y luego suprimida, los signos anticipatorios de una alternativa a la situación presente.

Es cierto que en las metrópolis occidentales domina el sentimiento del *no futuro*, o sea la desconfianza en el “mañana que canta”. Y es también cierto que parece escasear la atención hacia el pasado. Pero ambas inclinaciones negativas se explican por la preeminencia del condicional contrafactual y del futuro anterior en las actuales formas de vida. La complicidad entre este *modo* y este *tiempo* impide creer que el presente deba ser comprendido y visto como la prosecución del pasado en el cual se ha estado: el interés se dirige, ante todo, hacia las posibilidades alternativas que estuvieron cada tanto a la orden del día. Es de estas últimas, a lo más, de donde se sacan cadenas causales excéntricas, si no instrucciones preciosas. Del mismo modo, el futuro resulta privado de atractivo, e indigno de esperanza, porque se proyecta

¹⁴⁸ W. Benjamin, *Tesi sulla filosofia della storia*, en *Angelus novus* cit. Tesis 2: “El pasado lleva un índice temporal que lo remite a la redención. Hay un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. Nosotros hemos estado esperando sobre la tierra. A nosotros, como a toda generación que nos ha precedido, nos ha sido dada en dote una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado tiene un derecho” (*Ibid.*..., p. 76). En la Tesis 17, Benjamin habla de “una *chance* revolucionaria para el pasado oprimido” (*Ibid.*..., p. 85).

desde la sombra del presente tal cual es. Por el contrario, el futuro deviene dirimente si, en tanto, “anterior”, procura la perspectiva apta para dar el máximo relieve, aquí y ahora, a los condicionales contrafactuales en contra de la realidad dominante.

Las dos formas verbales recién recordadas, entre ellas solidarias, muestran cómo, en la experiencia metropolitana, la modalidad de lo necesario es subalterna, en último análisis, a la de lo posible. Reglas, axiomas, modelos epistémicos, y hasta esto que participa de la historia definitivamente pasada son, sí, condiciones *necesarias* de la experiencia, pero condiciones sujetas a transformaciones radicales. Para decirlo en los términos de los sistemas lógicos que estudian las relaciones de las dos modalidades consigo mismas y entre ellas, esto que en la metrópoli es necesario, no es necesario, sin embargo, que sea necesario. La “necesidad” en cuestión no es lógica ni física, sino afín a aquella que Saussure asigna a la *langue* (el sistema fonético, lexical, gramatical) respecto de la aleatoria e irrepetible *parole* (el concreto pronunciamiento de una enunciación). Las reglas de la *langue* [lengua] se imponen como necesarias para cualquier acto de *parole* [palabra]: pero es, precisamente, una necesidad sólo contingente, puesto que esto que ella prescribe es siempre modificable, a largo plazo, por el efectivo uso lingüístico, por las respectivas desviaciones de la *parole*.

Otra vez el “sólo ahora” remite a un “desde siempre”. Si el análisis modal de las formas de vida contemporáneas no tarde en asignar a lo “posible” una posición preeminente respecto al “necesario” (puesto que aquel retroactúa sobre éste), como se verá a continuación, aún se puede dudar, también desde un perfil estrictamente lógico, de la conexión tradicional entre las dos modalidades.

Como en un axioma, la lógica modal establece una simetría armónica, casi una especularidad, entre necesario y posible, definiéndolos mediante procedimientos circulares: es “posible” esto que no es *necesario* que no sea; es “necesario” esto que no es *posible* que no sea. Cada uno de las dos funciones modales, con tal de que estén precedidas y seguidas de una negación puede sustituir a la otra (“posible” equivale a “no necesario que no”, y viceversa). Pero según la interpretación que aquí se pretende desarrollar, esta circularidad definitoria deriva de la sumisión preventiva de la modalidad al canon de la lógica asertoria. El plano que parece acomunar lo necesario y lo posible, garantizando la conmensurabilidad, es el plano de los valores de verdad (en los cuales está vigente el criterio de la “correspondencia” entre afirmación y estado de cosas). Y, al contrario, apenas se considera la modalidad en su propio estatuto autónomo, sin intentar subordinarla a una jerarquía preconcebida, las cosas cambian: la circularidad se quiebra, y lo “posible” revela una inimpugnabile *asimetría* (o exhuberancia, o primogenitura) en las confrontaciones tanto con lo “necesario” como con los valores de veracidad. Para aprehender este punto es indispensable devanar el hilo principal del discurso.

Opaco es el contexto.

La modalidad provoca una crisis de la referencia. En los enunciados sobre lo “posible”, la instancia denotativa es suspendida indefinidamente, paralizada por una especie de tormenta magnética. Entre la palabra y la cosa se entromete un sarcástico efecto *trompe-l'oeil* [ilusión]. A fin de evitar una apresurada asimilación de la

modalidad a otras formas de discurso francamente no-referenciales, como el rezo o la prescripción, conviene tamizar con cuidado los rasgos en absoluto específicos de esta crisis. Si los enunciados modales no dicen nada sobre el mundo, más que ante una "crisis", estamos frente a un simple equívoco. Pero el punto crucial es que estos enunciados hablan del mundo al no estar por él, que hablan, efectivamente, *porque* no se refieren. Y aquí surge un problema áspero y radical, que no se deja develar por un reparto funcional de ámbitos.

¿Cómo se manifiesta el inconveniente que lo "posible" le procura a la denotación? Según Willard V. O. Quine, al sujeto gramatical de un enunciado modal no le es aplicable la noción de *identidad* que, por sí sola, permite establecer una "relación biunívoca entre nombre y realidad" salvando una separación de otro modo inevitable. Veamos en detalle.

Para Quine, un nombre resulta genuinamente referencial a condición de se lo pueda *sustituir* sin inconvenientes con un término *idéntico*. Una vez instituida la relación de identidad entre dos signos lingüísticos, digamos "Cicerón" = "Tulio", para saber si "Cicerón" es utilizado con intención denotativa (o sea, si *está por* el orador romano), basta reemplazarlo con el equivalente "Tulio": en caso de que la traducción no altere el sentido del enunciado, "Cicerón" posee sin duda valor referencial. "Uno de los principios fundamentales que gobiernan la identidad- escribe Quine en *Referencia y Modalidad*- es el principio de *sustitutividad* o, como podría razonablemente denominarse, *de la indiscernibilidad de los idénticos*. Él establece que, dada una afirmación de identidad verdadera, uno de sus términos puede ser sustituido por el otro en cualquier afirmación verdadera, y el resultado será verdadero"¹⁴⁹.

No muy diferente de la definición de "verdad" formulada por Tarski, aunque aquí el nexo denotativo entre palabra y cosa se resuelve en una relación *intralingüística*: la de identidad. La "correspondencia" entre nombre y objeto puede ser expresada solamente como equivalencia entre dos nombres. Para fijar tal equivalencia es necesario hablar del código que se utiliza, es decir que cumple un movimiento metalingüístico. Cuando afirmo que "Cicerón" y "Tulio" son idénticos (o sea sustituibles uno con otro), tomo como argumento a mi mismo lenguaje. Si la substitutividad es presentada como condición del estar-por, es entonces el recurso al metalenguaje para fundar la substitutividad: sin el "discurso sobre el discurso", el nombre perdería su vocación referencial. Denotación, identidad y metalenguaje constituyen una constelación inescindible de conceptos solidarios, o mejor, una confraternidad de socorros mutuos.

Quine llama "contextos opacos" a todas las proposiciones cuyo sujeto gramatical *no* puede ser sustituido con un término de significado idéntico, bajo la pena de falsedad o absurdidad del resultado. (Un ejemplo banal: "Tegucigalpa" y "capital de Honduras" son *idénticos*. Si en el enunciado "Felipe cree que Tegucigalpa está en Nicaragua" sustituyo "Tegucigalpa" por su sinónimo, obtengo un sinsentido asombroso: "Felipe cree que la capital de Honduras está en Nicaragua". Otro ejemplo: "en número de los planetas del Sol" y "9", son términos idénticos, pero quien arriesgase los cambios en el aserto modal "Es posible que el número de planetas del Sol sea mayor de 9", arribaría a una tontería como "Es posible que 9 sea

¹⁴⁹ W. Van Orman Quine, *Riferimento e modalità*, en Id., *Il problema del significato*, trad. It de E. Mistretta, Ubaldini, Roma 1966, p. 129.

mayor que 9¹⁵⁰). La indisponibilidad para la sustitución atestigua que el sujeto no asume ningún papel referencial, sino que depende totalmente del *contexto*. Es la preeminencia de este último la que interpone una barrera a la identidad, la que suspende la plena vigencia de la relación intralingüística a la que se confía la sutura entre el nombre y un ente del mundo.

La opacidad arraiga en el discurso indirecto, en las citas y en las menciones, en los enunciados introducidos por los verbos que expresan las denominados “actitudes proposicionales” (saber, creer, percibir, esperar, etc.), pero sobre todo concierne a las locuciones *modales*. Si para Quine *también* los enunciados modales son contextos opacos, otro lógico, Jaakko Hintikka, ha hecho una buena jugada para demostrar que *todos* los contextos opacos presentan una inflexión modal. Más precisamente: para Hintikka todos los contextos opacos se deben a la modalidad de lo *posible*¹⁵¹.

Se trata del discurso oblicuo, o de las “actitudes proposicionales”, o hasta de lo necesario (el cual significa “verdadero en todos los mundos *posibles*), en cada uno de estos casos tenemos que ver preliminarmente con una co-presencia de alternativas virtuales, o sea nos hallamos “considerando más de una posibilidad respecto del mundo”¹⁵². Lo posible es, al mismo tiempo, especie y género: particular ocasión de opacidad pero también marco lógico de toda otra ocasión similar; estorbo peculiar para el principio de substitutividad, pero también causa última de toda su parálisis. Más allá de instituir su propio y específico *contexto* discursivo, lo posible se atiene en general *al hecho de que es un contexto*, en síntesis, urde la misma experiencia de tener-un-contexto.

Por cierto sugestiva, la expresión “contexto opaco” es, sin embargo, pleonástica: en efecto, donde falte la opacidad de ninguna manera habrá un contexto. Cuando esto hace valer la propia inevitabilidad, la “correspondencia” entre palabra y cosa es *siempre* opaca. Hipotetizar un “contexto transparente”, en el cual la referencialidad del nombre tenga libre curso, es sólo un modo pudoroso de aludir a la *ausencia* o la destrucción de cualquier contexto. Dicha ausencia o destrucción es, por otra parte, la verdad callada de la constelación en la que cohabitan, implicándose recíprocamente, denotación, identidad y metalenguaje. Solamente si la neblina contextual ya se ha disipado, el “discurso sobre el discurso” puede estipular una equivalencia entre términos singulares, fundando de este modo la famosa “relación biunívoca” entre ellos y la realidad.

Todos los contextos opacos señalan a la modalidad de lo posible. Pero todo contexto es opaco. De modo que, aboliendo el pleonismo, es legítimo afirmar que la modalidad de lo posible exhibe simplemente el carácter *contextual* de nuestro lenguaje. No está en cuestión uno u otro contexto determinado, sino *tout court* el ser-en-contexto. Y es precisamente esta contextualidad radical, cuyos vínculos mortifican a la autonomía del nombre-sujeto, la que atranca a la denotación y amortigua la pretensión del metalenguaje. Si bien queda mucho por aclarar, un punto va quedando definido ahora: contrariamente a una opinión superficial, el ser-en-

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 132-4.

¹⁵¹ J. Hintikka, *Semántica per atteggiamenti proposizionali*, en Aa. Vv., *Riferimento e modalità*, a cargo de L. Linski, pp. 185-213.

¹⁵² *Ibid.*, p. 190.

contexto no elimina ni atenúa lo posible, sino que coincide con él. Lejos de limitarse a recíprocas remisiones, los dos conceptos son co-extensivos.

Frente al jaque en que incurre el principio de substitutividad, Quine concluye que todo proyecto de lógica modal carece de fundamento. La modalidad, a su juicio, no se ocupa de los estados de cosas del mundo, sino de ciertas características caprichosas de nuestro "aparato referencial". El lógico debe, sobriamente, renunciar a incluirla en su horizonte. Pero la interrogación realmente perspicua sobre la modalidad comienza exactamente en el punto en que Quine firma su carta de renuncia. Ya que en lo posible no anida una "opacidad" particular que perturba a un contexto de otro modo nítido (como sostienen tanto Quine como sus inermes adversarios, partidarios de la lógica modal), pero se deja ver el ser-en-contexto en cuanto tal, es lícito suponer: a) que lo posible polariza un aspecto omnipresente e inalienable del lenguaje en general (compartido implícitamente por los mismos asertos que se jactan de una pureza referencial); b) que precisamente en la modalidad en cuestión se manifiesta *la más íntima y esencial relación entre lenguaje y mundo*. Para seguir esta conjetura, conviene radicalizar desmedidamente la interpretación de los enunciados atinentes a lo posible.

Afasia y modalidad.

Las dificultades y paradojas que surgen en presencia de un "contexto opaco" corresponden, punto por punto y con inquietante precisión, a los signos de reconocimiento lógico-lingüístico de uno de los principales tipos de *afasia*. Según la tesis que aquí se propone, la modalidad de lo posible (que es sello y trama de los contextos opacos) constituye el *pendant* [pendiente] en alto relieve, regular y bien articulado, de una limitación específica de la competencia comunicativa. Es más: los discursos sobre lo posible tienen una matriz "afásica", por lo que sólo se entiende plenamente su naturaleza partiendo de una cierta experiencia de *pobreza* del lenguaje. Pero antes de ilustrar tal conexión es conveniente indicar el modo en que sobreviene el cotejo entre fenómenos de desmejoramiento de la palabra y locuciones privadas de obstáculos, en las que todo está en su lugar.

El niño es un afásico en vías de curación. El afásico es un niño crónico. Ambos fronterizos, uno migra al lenguaje, el otro es expulsado como un inquilino moroso. Se encuentran en los confines, allá donde coinciden entrada y salida. Esta simetría ha sido estudiada sistemáticamente por Roman Jakobson en un libro ejemplar desde el título: *El hacer y el deshacer del lenguaje*¹⁵³. La lección metodológica de Jakobson reside en considerar la afasia reversible del niño y la infancia duplicada del afásico como fenómenos integralmente *lingüísticos*. La carencia verbal no depende de un déficit fisiológico que impide pronunciar o recibir ciertos sonidos, sino de la incapacidad de entender el valor distintivo que les compete a tales sonidos *al interior* del discurso. Todo defecto del habla es el calco negativo, o sea la inseparable sombra, de una específica función o estructura del lenguaje normal. Por lo tanto, sólo si se identifican con cuidado estas funciones y estructuras, es posible también censar las diferentes formas de silencio coactivo. Tal el pleno, tal el vacío.

¹⁵³ R. Jakobson, *Il farsi e il disfarsi del linguaggio. Linguaggio infantile e afasia*, trad. It. de L. Lonzi, Einaudi, Torino 1971. Pero también cfr. *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia*, en Id., *Saggi di linguistica generale*, a cargo de L. Heilmann, Feltrinelli, Milano 1972, pp. 22-45.

Aquí es oportuno distanciarse de los enfoques de Jakobson, a fin de recorrer en sentido inverso el camino que él ha señalado. Más que indagar la afasia a la luz del lenguaje común, conviene preguntarse cuales aspectos de éste último pueden ganar una comprensión más adecuada al ser examinados a partir de aquella. Es decir, conviene preguntarse cuales funciones y estructuras *eficientes* de la lengua son reflejas en la pobreza del afásico, manifestando *discursivamente* sus peculiares caracteres. La experiencia del niño y del enfermo, para quienes el lenguaje no es una posesión garantizada sino una *virtualidad* o una latencia, no permanece ubicada en la periferia del comportamiento verbal, mera determinación negativa, paréntesis cronológico o patológico. Y viceversa, esta experiencia del lenguaje como *facultad* (es decir como algo que *puede ser*, a lo que se accede o de lo que se es privado) invade el discurso íntegro y bien formado, se inocular, es siempre vuelta a atestiguar por sus prestaciones.

Es cierto, como ha demostrado Jakobson, que los tropiezos y bloqueos de la comunicación exigen un análisis puramente lingüístico, y no sólo se trata de evocar eso que cada tanto es perdido o suspendido, sino, ante todo, de individualizar los modos de decir *regulares*, que se conforman precisamente por dichos bloqueos y suspensiones. Los variados tipos de afasia delimitan la *silhouette* de estructuras lógicas específicas; el eclipse del discurso es transpuesto y representado mediante una actitud expresiva peculiar. La incompletud y *virtualidad* del lenguaje son exhibidas por locuciones a las que nada les falta; el acceso a la palabra y su decadencia hallan articulación en un decir saturado y dúctil.

Aún a la ligera, aquí ya se perfila un tema relevante, destinado a ser retomado más adelante, en modo más circunstanciado, como la *petit phrase* musical que retorna con afectación de mayor amplitud. En las razones del discurso normal que conserva en sí la experiencia afásica, ofreciendo de él el lado convexo, conviene reconocer el lugar de una *autorreflexión* radical de la palabra humana. Precisamente allí, en efecto, el lenguaje da cuenta de sí como de un *evento*, ya que muestra que él es mientras que podría *no ser*. Es esta una forma de autorreflexión en rumbo con la idea metafísica de un lenguaje siempre presupuesto a sí mismo; totalmente extraña, por lo tanto, a la interminable marcha atrás de los metalenguajes (como también al infinito remontar a la propia espalda por parte del Yo que se piensa a sí mismo). Se trata, más que nada, de los modos de decir ordinarios que, teniendo raíz "afásica", atestiguan *en palabra* límites y friabilidad de la palabra, es decir, evocan *elocuentemente* la posibilidad de que el habla no sea. Como se verá a continuación, el aspecto característico de tales modos de decir está en el hecho de que ellos reflejan en sí la existencia del lenguaje no ya hablando, sino al contrario, ocupándose solamente del *mundo*, si bien de un modo muy peculiar.

Vamos al punto principal. Anteriormente se ha afirmado que la modalidad de lo posible, en tanto no comparte la estructura lógica, representa la versión eficiente y el alto relieve de un déficit afásico específico. Ahora es conveniente examinar de cerca esta *liaison* [unión] obligatoria.

Jakobson distingue dos tipos fundamentales de afasia. En el primero (sobre el cual dirigimos en especial la atención), está disminuida la capacidad de *seleccionar* al interior del código lingüístico los términos a emplear, mientras que permanece intacta la disposición para *combinar* elementos determinados de aquel mismo código. Sabemos proseguir frases iniciadas, pero no comenzar de nuevo. En el segundo tipo

(que señalamos sólo como contrapunto clarificante), está, al contrario, preservada la función selectiva, mientras que se degrada la combinatoria. Nos limitamos al *incipit [inicio]* de las frases, pero no se logran desarrollar. Los “contextos opacos”, o sea los enunciados marcadores de la presencia de lo posible, son el respectivo no patológico del primer tipo de afasia.

Cuando se lesiona la facultad de *seleccionar*, sobrevive el tejido conectivo de la proposición, pero se desmoronan los términos dotados de marcada autonomía. “Los elementos más accesibles- escribe Jakobson- son aquellos útiles para construir frases, las denominadas palabras accesorias, como las conjunciones, los pronombres, etc. Adverbios y adjetivos son retenidos más que verbos y nombres; el predicado es más estable que el sujeto. El sustantivo inicial de la frase presenta, por el contrario, la máxima dificultad”¹⁵⁴. El *primado del contexto* va a la par de la *crisis del sujeto gramatical*. El afásico se mueve con seguridad y agilidad en un cierto ámbito discursivo, pero se hunde en la arena movediza al aproximarse a los confines. El sujeto descuenta con la omisión su propia independencia relativa del resto de la frase.

El vínculo contextual, que en la modalidad de lo posible constituye un impedimento lógico para determinadas operaciones, en este género de afasia señala el límite más allá del cual el lenguaje materialmente se desmejora y decae. Esto que allí resulta incongruente o insensato, aquí es impronunciable. Así, el disturbio de la selección comporta la absoluta imposibilidad de *sustituir* un término aislado con otro de valor *idéntico*, o sea la atrofia factual del metalenguaje. Un locutor normal, dice Jakobson, sabe también “hablar del lenguaje en sí”: si duda sobre ser comprendido cuando usa la palabra “champagne”, la sustituye prontamente con “espumante francés” o con “vino blanco espumoso”, discurrendo, en suma, del mismo código desde el cual se expresa. Es precisamente este movimiento el que está inhibido en el afásico.

Todas estas proposiciones remiten al código verbal. Decimos, en efecto, «“champagne” y “espumante” son sustituibles entre ellos en tanto portadores del mismo significado en el código que utilizamos». Aquí un código verbal actúa al mismo tiempo como argumento y como vehículo del discurso. Este uso del lenguaje para tratar al lenguaje, definido en lógica como “metalenguaje”, en los afásicos con un disturbio de la selección es deficiente. [...] ellos no saben responder a la palabra-estímulo con una palabra o expresión equivalente: estos enfermos han perdido todo don para la traducción, tanto intralingual como interlingual¹⁵⁵.

Los inconvenientes y lo bizarro que Quine le imputa a la modalidad son también, en forma más radical, los síntomas de la patología estudiada por Jakobson. Como en el contexto opaco “Felipe cree que Tegucigalpa está en Nicaragua” no está permitido *lógicamente* sustituir “Tegucigalpa” con el equivalente “capital de Honduras”, así, para el afásico, es *materialmente* imposible traducir “champagne” por “espumante francés”. El principio de substitutividad, propugnado por Quine como criterio para comprobar el uso denotativo de un nombre, es terreno minado para el enfermo. Del sustantivo singular aquel pierde rápidamente tanto el significado como la referencia: en efecto, cuando es obstruida la conmutación intralingüística entre “champagne” y

¹⁵⁴ Jakobson, *Il farsi e il disfarsi* cit. p. 176.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 114-5.

“espumante francés”, se evapora el contenido semántico de cada uno de los términos y decae su capacidad de *estar para* un cierto objeto.

La afasia en cuestión paraliza al mismo tiempo a la función *denotativa* y la *metalingüística*, demostrando así, por vía negativa, su estrecha asociación: “la carencia afásica de la capacidad de denominar es debida precisamente a una pérdida del metalenguaje”¹⁵⁶. La referencialidad se convierte en contextualidad. O mejor aún, como escribe Jakobson, “es una evasión de la identidad hacia la contigüidad”¹⁵⁷. Imagen ésta que define eficazmente también a la modalidad de lo posible.

A fin de obtener un efecto de contraste, conviene delinear brevemente el *identikit* del otro tipo de afasia, opuesto y simétrico al primero. El disturbio de la facultad de *combinar* los elementos del código lingüístico produce víctimas entre las palabras contextuales o conectivas (artículos, preposiciones, etc.), respetando, al contrario, los sustantivos y los otros términos autosuficientes. Al desmejorar flexiones y declinaciones, del verbo sólo resiste lo infinito, con frecuencia el enunciado se contrae a fin de consistir en un único sonido: “El discurso, en definitiva, se reduce a palabras independientes, primarias”¹⁵⁸. El afásico adopta un *estilo telegráfico*. El nombre sobreviviente goza, sin embargo, de un sólido significado y de una referencia inequívoca, ya que no está impedida la operación metalingüística que permite fijar la *identidad* (es decir, estipular la traducibilidad) entre este nombre y otro término aislado (“champagne” significa “espumante francés”). Cuanto menos se sabe articular el código, tanto más se hace objeto de discurso.

Semejante afasia es el paraíso de Quine. El principio de substitutividad no conoce más entorpecimiento, figurando entonces como la única y despótica regla a la cual se conforman todas las enunciaciones ahora posibles. A barrer con toda “opacidad” ayuda la propia disminución patológica: el lenguaje se resquebraja precisamente allí donde puede generar turbios velos en el reflejamiento de las cosas por parte de la palabra individual. Un léxico sólo de nombres parece ser el único en condiciones de garantizar una relación con los entes extralingüísticos: la miseria del “estilo telegráfico” es compensada con la impresión de poder referirse con seguridad al objeto que está-enfrente.

Queda claro que el bloqueo de las actitudes combinatorias posee el propio correlativo eficiente en las formas lingüísticas que parecen emanciparse de toda relación con un contexto (o, aunque es lo mismo, que solamente delinea “contextos transparentes”). Son formas canónicas de la concepción metafísica del lenguaje: soberanía del nombre propio, hipertrofia de la autorreflexión y el metalenguaje, aserciones sujeto-predicado depuradas de elementos accesorios, identidad y tautología, el uso del verbo al infinito (“ser”, ante todo). A la abrogación sistemática del contexto hace de contrapunto una secuencia de *comienzos* sin proseguimiento ni articulación, es decir, la reducción de discurso a “palabras independientes, primarias”.

Las señas lógicas de los dos tipos principales de afasia- la primacía alternada del “contexto” o del “sujeto”, y el correlato encogido o debilitado de la función referencial y de la metalingüística- remiten a estructuras específicas del discurso

¹⁵⁶ Id., *Saggi cit.*, p. 33.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵⁸ Id., *Il farsi e il disfarsi* p. 152.

(modalidad de lo posible y nombre propio), que juegan un papel bastante autorizado en calificar *diversas* formas de vida y modos *alternativos* de concebir al lenguaje en general. Por otra parte, estas estructuras polarizadas tienen un valor ejemplar, precisamente porque corresponden a los tipos fundamentales de afasia. *Ambas* antípodas se presentan ahora como articulaciones lingüísticas de la pobreza del lenguaje. Articulaciones opuestas, es cierto, dado que la modalidad de lo posible exhibe como tal a esta pobreza, reivindicándola, mientras el nombre propio la atestigüa sólo por la fuerza de una transfiguración ocultante, casi protegiéndose de ella. Se trata nada menos que de la *misma* experiencia que recibe diferentes declinaciones. La interpretación materialista de la modalidad debe considerar (y así criticar) la instancia metafísica de la denotación como una “respuesta” irrefleja y apotropaica a la misma debilidad de la palabra sobre la que, sin embargo, ella se entretiene explícitamente.

La inserción del lenguaje en el mundo.

Una vez constatado el isomorfismo entre lo posible y la afasia como disturbio de la selección, es posible preguntarse qué intenciones más radicales del primero se obtienen partiendo de la segunda. ¿En qué consiste, en fin, el paso adelante permitido por la diversión de Jakobson, es decir la elección de indagar una función del lenguaje normal a la luz de un déficit locutorio?

La indigencia específica que en el afásico se manifiesta por defecto, como ausencia de la palabra, en la correspondiente prestación lingüística ordinaria es reproducida *activamente*, como límite inherente a la presencia plena de la palabra (reconocible, por ende, sólo en virtud de esta presencia). La misma carencia que en un caso es señalada por la interrupción del discurso, en el otro resulta de un discurso perfectamente cumplido. La modalidad de lo posible vuelve a proponer la sumisión incondicional al contexto y la crisis del sujeto gramatical, que caracterizan a la afasia inhibidora de la selección: más aún, siendo en cuestión una construcción lingüística completa en todas sus partes, la limitación (el poder-no-ser del lenguaje) no se explica más como mortandad de los nombres, sino que invade la forma lógica de la enunciación. Antes que resolverse en la inalcanzabilidad de ciertos elementos del código lingüístico, el déficit afásico concierne ahora a la posición de todo el código respecto al círculo de la experiencia vital. Es éste círculo, ya no el tejido conectivo de la frase, el que delinea el ámbito ineludible al cual el parlante se remite sin poseer el *incipit*, con actitud solamente “combinatoria”.

Tanto en la carencia patológica de la capacidad selectiva como en los enunciados sobre lo posible sobresale el contexto: excepto que, mientras para el afásico está constituido por la unión sintáctica, es decir por las razones interdependientes del código lingüístico (artículos, pronombres, etc.), para quien dice “es posible que...” se trata, ante todo, de un ámbito extralingüístico, del fondo pragmático-vital sobre el que se recorta la enunciación. El “contexto” *inabarcable que prevalece sobre el “sujeto” es aquí la pertenencia al mundo sensible*: en vez de denotar a este último como algo que-está-enfrente, los enunciados sobre lo posible se inscriben a modo de “palabra accesoria” que articulan y conectan pero no comienzan. Una vez transpuesta en la modalidad de lo posible, o sea en el discurso normal, la experiencia afásica que Jakobson describe como “evasión de la identidad hacia la contigüidad” (o sea de la

referencialidad hacia la contextualidad) no se ocupa más del juego de claroscuros entre las diversas partes del código, sino de la propia relación entre lenguaje y mundo.

Para aclarar un poco este punto crucial es útil un signo distintivo ulterior de la afasia, que hace de matriz de la modalidad. Según Jakobson, la parálisis de la función selectiva mina el *descifrado* de los mensajes: infeliz es el intérprete, siempre lagunosa su comprensión. Quien escucha y decodifica “en primer lugar se coloca frente al contexto, luego debe individualizar los elementos constitutivos; la combinación es el antecedente, la selección el consecuente [...] En los disturbios afásicos está dañado el consecuente, mientras que el antecedente está intacto”¹⁵⁹. El estorbo patológico clava la interpretación en su primer movimiento (recepción de los otros contextos discursivos), condenándolo a la incompletud (nunca se sale de aquel contexto al significado autosuficiente de los sustantivos singulares que lo enervan). Puesto que recalca precisamente este *go-and-stop* [*avanzar-y-detenerse*] afásico, conviene reconocer que también la modalidad de lo posible posee la forma lógica de una *interpretación*, o mejor, de una interpretación *incompleta*. Pero salta a la vista que un enunciado modal no es, en efecto, la decodificación claudicante, o sea la paráfrasis omitida, de un mensaje lingüístico precedente, sino que consiste en la codificación exitosa de un nuevo mensaje. ¿Entonces qué significa que su forma lógica exprese un *límite hermenéutico*?

La modalidad de lo posible es un descifrado autónomo, que adopta el canon típico de un descifrado defectuoso; un discurso cumplido en sí, organizado como una escucha lagunosa; una actividad asertoria, que hace alardes de una cierta pasiva receptividad. Ya que no se aplica a otra enunciación, sino que califica la forma lógica del mismo discurso-sobre-algo que se está teniendo, la inclinación decodificadora o interpretativa define el modo en que dispone el lenguaje respecto del *mundo no lingüístico*. Escucha y descifrado son presentados a la esfera de la experiencia sensible como a un *contexto* vinculante; su penuria o incompletud está en la imposibilidad de extrapolar de dicho contexto vital “elementos constitutivos” dotados de un significado independiente (si se prefiere: en la imposibilidad de determinar una correspondencia biunívoca entre palabra y cosa). El fundador modal “es posible que”, cuyo sentido siempre involucra también a “es posible que no”, torna evidente el déficit de descifrado que caracteriza, en general, a la relación del lenguaje con el mundo; muestra cómo la enunciación, no viniendo nunca al comienzo, está inscrita en un ámbito extralingüístico que la supera y deja opaca. Este límite hermenéutico respecto del mundo sensible como “todo conspirante” es luego reproducido, y refigurado, *al interior* de todo enunciado modal, allí donde el contenido semántico es sin falta subordinado a relaciones contextuales de contigüidad y de combinación.

Cuando hemos dicho hace poco que la modalidad de lo posible expone la relación entre lenguaje y mundo como relación de descifrado informal, hemos recurrido a una formulación muy abreviada, casi colateral. El riesgo es avalar la imagen de mal gusto de un mundo presupuesto al lenguaje, que luego resulta parcialmente refractario a ser representado con nombre y aserciones. Y *viceversa*, es precisamente la debilidad hermenéutica del lenguaje la que hacer ser “mundo” al mundo. Sólo cuando la palabra muestra su déficit de decodificación en las confrontaciones del ámbito no-lingüístico, es que este último se presenta como un contexto intrascendible (o sea como el puente

¹⁵⁹ Jakobson, *Il farsi e il disfarsi* cit.p. 154.

de un barco desplegado ante la ribera de un lenguaje consagrado a la autorreferencia), configurando así, justamente un *mundo*. Con algo de paradoja se podría decir: el mundo está constituido lingüísticamente por esto que en el lenguaje manifiesta la incompletud o limitaciones del lenguaje respecto del mundo.

Por lo tanto, si no hay un mundo presupuesto a la palabra, es un malentendido sostener, como sugiere una empalagosa hermenéutica, que “el mundo es mundo solamente en tanto se expresa en el lenguaje” (Hans Georg Gadamer). Se delinea ante todo una especie de *relación don el inconexo* (a la cual ya nos hemos referido antes, cap. III, par.3): es la palabra, por cierto, la que instituye el contexto que llamamos “mundo”, pero sólo porque muestra estar en perenne *defecto* en sus confrontaciones con él, siempre inadecuada para representarlo. Hacerse sobrar del mundo, o sea, *poner* a éste (“relación...”) como eso que excede del lenguaje (“...con lo inconexo”), es precisamente la manera con la cual el lenguaje da acceso al mundo. Aquel “poner” posee la forma lógica de un *deponer* y de un *empezar de nuevo*. Es desde un ángulo visual similar que se puede dar razón de la distinción entre el concepto de “mundo” y el de “ambiente” trazada por la antropología filosófica. Habiéndola ya visto, conocemos de ella lo esencial. Integrado irrevocablemente a su propio “ambiente” específico, el animal se orienta con seguridad de una vez para siempre, pero no puede nunca distanciarse ni transformarlo. Al contrario, respecto del “mundo”, la compenetración es siempre imperfecta, no resuelto el roce, parcial y precaria la orientación. En un “ambiente” se está *incluido* como en un líquido amniótico, al “mundo” se *pertenece* como a un contexto insuperable. Pues bien, que los hombres tengamos un “mundo” en vez de un “ambiente”, esto es debido a los *límites del lenguaje*, no ya a su potencia representativa. Es la indigencia de la palabra respecto de la vida sensible la que provoca la fractura entre el ser humano y cualquier “ambiente” determinado, además de una constante desorientación.

Ahora es evidente el error radical de toda la filosofía que asigna a la modalidad un papel marginal y subalterno porque ella, junto al rezo y la prescripción, no se ocupa de la esfera no-lingüística, limitándose más bien a indicar el tipo de *relación* que los enunciados establecen con la “realidad”. Esto que se señala como un defecto, se revela como el máximo valor. Es precisamente el carácter oblicuo, indirecto, reflexivo de la modalidad de lo posible el que marca el auténtico camino de acceso a lo sensible no-lingüístico. En efecto, la exhibición de la *relación deficitaria* entre lenguaje y “realidad”, si bien es cierto que no comporta ninguna referencia a entes o estados de cosas, determina el mundo como contexto muy superior e inalcanzable, es decir como el ámbito que *excede* a la palabra. Sólo la vituperada intralingüística de lo posible atestigüa (y salvaguarda) la materialidad, o no-lingüística, del mundo al que se pertenece.

Siguiendo su peculiar índole “afásica”, la modalidad de lo posible expresa la *pobreza* del lenguaje como carencia de denotaciones, bloqueo del “discurso sobre el discurso”, exhuberancia permanente del contexto no-lingüístico. Ya hemos visto que también las formas lexicales privilegiadas de la tradición metafísica (nombre propio, metalenguaje, identidad y tautología, etc.) están emparentadas con un límite “afásico”, precisamente con la disminución de la función combinatoria. Por lo tanto ellas, no obstante un cierto alarde de potencia, pueden no hacer más que articular la experiencia de la debilidad del lenguaje. Pero se trata de una articulación

transfigurante y apotropaica, puesta a *proteger* de esto que revela. En la primacía del nombre propio, y en la correspondiente hipertrofia del metalenguaje permanece una desproporción, pero es alterado e invertido el orden efectivo de los plenos y los vacíos, de las pérdidas y las ganancias. Allí, en efecto, la pobreza de nuestros discursos se manifiesta como *carencia de mundo* y, simultáneamente, como *inalcanzabilidad del lenguaje por el lenguaje*. Se filtra el déficit, pero desplazado sobre un terreno más doméstico, dotado de semblanzas reaseguradoras. Ya que se supera a sí mismo, el lenguaje está a ambos lados del límite, aquel en defecto como aquel en exceso: es informal, pero respecto de su propia omnipotencia; es incumplidor, pero respecto de su propia "naturaleza divina".

Las construcciones lógico-lingüísticas a las que la metafísica atribuye un valor ejemplar abrogan al mundo desconociendo el rasgo constitutivo: la *contextualidad*. (Por un lado, la teoría del nombre propio reduce el "mundo" a "ambiente", ya que la indefectible sutura entre palabra y cosa posee una función de orientación ambiental análoga a aquella que el olfato asume en los animales; por otro, colocando al ente aislado como algo que-está-enfrente, el nombre propio parece ubicar al parlante *afuera* del mundo-ambiente, autorizando su superación. Uno nexa profundo enlaza a los dos aspectos: trata al "mundo" como a un "ambiente" es exactamente el paso que permite trascender al propio "mundo"). Una vez tachado de su propio lugar, el ser-en-contexto se hace valer indirectamente en la relación de la palabra consigo misma. La *contextualidad* material-sensible se representa transfigurada en *presuposición* del lenguaje por parte del lenguaje. La irrepresentabilidad del mundo como ámbito de pertenencia es delineada por la inconclusividad de la autorreferencia, atestiguada esotéricamente por el eterno regreso de los metalenguajes.

Si las figuras metafísicas del lenguaje alojan un contenido subrepticio, doble resulta la tarea del pensamiento crítico. Por un lado, se trata de descifrar este contenido, rescatándolo de la metamorfosis a la que ha estado sometido; por otro, se debe concebir de un modo radicalmente distinto a la misma autorreflexión. Cuando la preeminencia inabarcable del contexto sensible ya no sea trasladada a las imágenes paradójales de un lenguaje siempre anterior a sí mismo, precisamente ahora resultará necesaria una nueva comprensión de la relación que el lenguaje mantiene sin embargo con el lenguaje. ¿Cómo pensar a la palabra que da cuenta de sí, una vez que se ha reconocido su indigencia y su opacidad?

Iremos en seguida a una respuesta más amplia, pero ahora baste con resaltar estenográficamente un aspecto saliente de la *liaison* entre afasia y modalidad. La afasia señala la *virtualidad del lenguaje*, su poder-no-ser. Ya que articula discursivamente la experiencia afásica en enunciados completos y bien formados, la modalidad de lo posible exhibe también ella aquella virtualidad más general o poder-no-ser (del lenguaje como tal). Pero la exhibe con una prestación lingüística *exitosa*: por lo tanto, la modalidad muestra que el lenguaje, si bien puede no ser, todavía *es*. Entonces, es apropiado el ejercicio del lenguaje precisa y solamente porque evoca siempre, al mismo tiempo, la contingencia, la eventual falta, el eclipse latente.

En este sentido, la modalidad de lo posible posee un trasfondo autorreferencial, es decir, atestigua el hecho-de-que-se-puede-hablar. Pero, y este es el punto, la modalidad rinde dicho testimonio ya no disertando acerca del lenguaje, sino hablando únicamente del mundo: ella no hace más que expresar *virtualidad mundana*,

inherente al contexto pragmático-vital de la experiencia. Hay que pensar, entonces, en una correlación decisiva entre la virtualidad del lenguaje (su ejercicio como “evento” o “facultad”) y la contingencia de los estados de las cosas sensibles; entre la posibilidad de que la palabra no sea el discurso hipotético sobre el mundo. Toda virtualidad determinada surge de haber experimentado al lenguaje como virtual; y, recíprocamente, en la virtualidad mundana se ve siempre un reflejo del “evento” del lenguaje, de su virtualidad o poder-no-ser. En este doble movimiento se perfila una especie de autorreflexión *impura*, o, si se prefiere, materialista. Que el lenguaje *es*, esto está expresado perspicuamente cuando se habla de lo sensible *en cuanto* posible.

Lo posible como sensible no-empírico.

La modalidad de lo posible expresa la *relación* del lenguaje con el mundo. Y ocupándose *solamente* de esta relación, la modalidad de lo posible da cuenta también de lo sensible en tanto sensible. O mejor: señala a lo sensible como el *contexto* de toda enunciación, nunca enunciable en sí mismo.

Tal tesis pretende dejar atrás la disputa entre quien considera a lo posible un mero ingrediente de la representación lingüística y quien, al contrario, lo considera un atributo del objeto representado. Contradiendo ambos a la alternativa canónica, sostienen ante todo que el *modo de decir* atinente a la naturaleza de la representación en general exhibe oblicuamente un *modo de ser* de otra manera no representable. Formulada de este modo, en términos tan alusivos y avaros, la tesis no está exenta de oscuridad. Sólo son evidentes la idiosincrasia de la que se nutre y las denegaciones que implica. Ahora se trata de desarrollar el contenido positivo. A tal efecto se examinará brevemente la posición kantiana sobre la modalidad. Queda claro que no está en juego una interpretación minuciosa y acabada: la ejemplaridad de esta posición está destinada, a lo sumo, a ofrecer un fondo y a provocar un roce, abreviando de este modo, o posibilitando, el desarrollo de la argumentación.

Según Kant, la categoría de la modalidad (posibilidad, realidad efectiva o existencia, necesidad) no califica al objeto sobre el cual versa el discurso, sino que cuida exclusivamente la relación entre él y el Sujeto del conocimiento. No ampliamos el contenido de la representación, pero especificamos el nexo de ella con la facultad del Yo. No son, los de la modalidad, predicados reales, sino trascendentales.

La categoría de la modalidad tiene esto de particular, que no aumenta en lo más mínimo, como determinación del objeto, el concepto al cual está unida como predicado, sino que expresa solamente la relación con la facultad cognoscitiva. Cuando el concepto de una cosa ya está completo, todavía puedo siempre preguntarme si este objeto es solamente posible o real, y, en este caso, si es también necesario¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 224. Anteriormente, a propósito del papel que la modalidad desarrolla en los juicios, Kant escribe: “la modalidad de los juicios es una de las funciones particulares que posee este carácter distintivo: que no contribuye en nada al contenido del juicio (puesto que, más allá de la cantidad, la calidad, la relación, no son más que formas del contenido del juicio), sino que sólo toca al valor de la cópula respecto del pensamiento en general” (*ibid.*, p. 110)

La relación entre Sujeto y objeto, a la cual solamente se refieren predicados anómalos como “posible”, “existente”, “necesario”, deja vislumbrar en filigrana a aquella entre lenguaje y realidad. En el ámbito modal se crea un problema con la correspondencia de la palabra con las cosas. Cualesquiera que sean los rasgos característicos con los que describo un ente o un hecho, surge sin embargo la pregunta sobre si mi palabra *está* o no, y cómo, *por* cualquier cosa. La respuesta queda confiada, por lo señalado, a las diversas modalidades. El “estar por” es sólo *posible*, según Kant, cuando el significado de la enunciación “esté acordado con las condiciones formales de la experiencia” (intuición espacio-temporal y categorías del intelecto), pero sin acompañar a una percepción sensible. Es *real* si la enunciación se conecta con una sensación presente. En fin, el “estar por” es *necesario* si el objeto al cual se refiere está ligado a algo existente, como un efecto a su propia causa (menos originaria que en las primeras dos, la modalidad de lo necesario tiene en Kant un ámbito de incidencia bastante circunscrito).

Como se puede ver, en la exposición kantiana la auténtica discriminación es aquella que separa a lo posible de lo sensible-material: cada uno parece destinado a permanecer siempre y de todos modos en las antípodas del otro. Aquí, por el contrario, se pretende demostrar una convergencia fundamental entre los dos términos. Objetivo sin dificultades, pero absolutamente fútil, si para resolverlo se volviera a contar a lo posible entre las determinaciones inherente a las cosas. Pero el paso decisivo consiste en aferrar la conexión entre posible y sensible, preservando el carácter sólo trascendental de la modalidad, radicalizándolo.

Las definiciones precedentes de posible, real, necesario (recabadas del capítulo de la *Crítica de la razón pura* titulado “Los postulados del pensamiento empírico en general”) dejan en sombras precisamente al aspecto a cuya dilucidación estaban abocadas: vale decir, la relación del Sujeto con el objeto, del lenguaje con la realidad. Es cierto, para dicho propósito todo está filtrado: ya por el hecho de someterse a una calificación modal, la correspondencia entre palabra y cosa se revela, en sí misma, como *problemática*. Pero la modalidad singular no ofrece razones de esta problemática esencial, limitándose a *presuponerla*. De modo que, para acercarse e ilustrar su naturaleza, no basta con averiguar cada tanto si el “estar por” es posible o real, sino que conviene preguntarse cual es, en general, la relación entre lenguaje y mundo que consiente, y hasta exige, la articulación modal de todo “estar por”. Kant afronta la cuestión en el párrafo 76 de la *Crítica del juicio*, un fragmento sobre cuya relevancia han llamado la atención tanto Schelling como Heidegger¹⁶¹.

Al intelecto humano le resulta indispensablemente necesario distinguir la posibilidad y la realidad de las cosas. La razón de esto está se halla en el sujeto y en la naturaleza de su facultad de conocer. Porque, de hecho, si al ejercicio de esta no le resultaran necesarios *dos elementos totalmente heterogéneos*, el intelecto por los conceptos y la intuición sensible para los objetos que corresponden a aquellos conceptos, no habría aquella distinción (entre lo posible y lo real). Tanto los conceptos (que conciernen

¹⁶¹ F. W. Schelling, *Dell'io come principio della filosofia*, a cargo de A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991, p. 134 (nota): «Tal vez nunca tantos pensamientos profundos se han agolpado en tan pocas páginas, como ha sucedido en el par. 76 de la “Crítica del juicio teleológico”». M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere* (el texto más importante que el autor ha dedicado a la modalidad kantiana), en Id., *Segnavia*, a cargo de F. von Hermann, ed. It. a cargo de F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 417.

simplemente a la posibilidad de un objeto) como la intuición sensible (que nos da cualquier cosa, sin por ello hacerla conocer como objeto), desaparecerían. Pues bien, toda nuestra distinción del simplemente posible respecto de lo real reposa sobre esto: que el primero significa solamente la posición de la representación de una cosa en relación a nuestro concepto, y, en general, a la facultad de pensar, mientras que el segundo significa la posición de la cosa en sí misma, por fuera de nuestro concepto¹⁶².

Aquí queda señalado el punto de inflexión. Ahora sabemos que el “estar por” resulta siempre problemático, o sea abierto tanto a lo posible como a lo real, *porque* la relación entre significados y percepciones sensibles es, en general, una relación entre «dos elementos totalmente heterogéneos». ¿Pero cómo pensar a esta *heterogeneidad*, núcleo resbaladizo de todo el asunto? Para Kant, ella es el fundamento de la distinción entre posibilidad y realidad; un fundamento *neutro*, es decir equidistante de ambas modalidades (adscripta a los extremos discrepantes: lo posible al intelecto discursivo, la realidad a la intuición sensible). La neutralidad modal del fundamento es, sin embargo, sólo aparente. En efecto, como observa el propio Kant, “si nuestro intelecto fuese intuitivo, no habría otro objeto más que los *reales*”. La hipotética homogeneidad entre conceptos y sensaciones sólo abrogaría a lo posible. Por lo tanto, su efectiva heterogeneidad cuida exclusivamente esta modalidad: es la génesis, y, conjuntamente, el contenido más radical.

La reflexión kantiana sobre el descarte que divide intelecto y sensibilidad busca fundar la distinción entre real y posible: pero no resulta en otra cosa más que una extraordinaria ampliación de la noción de lo posible. Este último es el descarte como tal, no su consecuencia. Expresa la *permanente* heterogeneidad del concepto respecto de la intuición y de la intuición respecto del concepto. Precisamente “posible” es, siempre, la *relación* entre el tener lenguaje y el ser expuesto a afecciones sensibles; es “posible”, entonces, en primer lugar el *modo de ser* del Sujeto. Puesto que es atinente a la problemática conexión entre los distintos “elementos” que concurren al conocimiento, lo posible nunca es prerrogativa de uno en particular, pero se coloca entre ambos (lo sensible no menos que el concepto), aunque estén considerados sólo como recíprocamente heterogéneos.

Siguiendo este camino, es necesario decir: el fundamento de la distinción entre posibilidad y realidad efectiva es tan poco neutro desde el perfil de la modalidad, que consiste finalmente... en la posibilidad. Sin quitarle nada al carácter circular de la afirmación, aún resulta evidente que el mismo término se presenta aquí con dos acepciones diferentes. En tanto distinto de “real” y de “necesario”, lo posible es una articulación específica del “estar por” denotativo. La correspondencia de la palabra con las cosas se cree posible si al significado no se le adosa una sensación. Al contrario, en tanto fundamento de la distinción entre las diversas modalidades, lo posible manifiesta la problematicidad ínsita en *todo* “estar por”, también en aquel “real” o “necesario”. Aquí se cree posible la misma relación entre significar y percibir, puesto que se trata de “dos elementos totalmente heterogéneos”. En el primer caso, “posible” es *un* predicado trascendental referido a la relación de la palabra con algo que está-en-frente; en el segundo caso, “posible” es *el* predicado trascendental inherente a la relación entre lenguaje y sensible en general.

¹⁶² I. Kant, *Crítica del juicio*, trad. It. de A. Gargiulo, ed. revisada a cargo de V. Verra, Laterza, Bari 1974, p. 274 (cursivas del autor).

Conviene preguntarse si la acepción radical de posibilidad, siempre presupuesta a la articulación modal del “estar por”, no implica sin embargo, ante todo, una experiencia del mundo contrastante con el “estar por”. La respuesta, que se intentará dar en las próximas páginas, requiere de unas dilucidaciones preliminares.

La modalidad de lo posible, teniendo por contenido a la heterogeneidad entre lenguaje y sensible, no está caracterizada por la ausencia de este último. Por el contrario, la heterogeneidad es visible sólo cuando los heterogéneos están presentes y correlacionados. Allí donde está en cuestión lo posible, la percepción posee siempre un relieve positivo. Para decirlo mejor: mientras el “estar por” posible excluye a lo sensible, ya que él es requisito peculiar del “estar por” real, la noción ampliada o fundadora de posibilidad se refiere precisamente al *modo* de existencia de lo sensible, o sea, al *modo* con el cual lo sensible es inherente a la existencia. La posibilidad radical no elide la *Wirklichkeit*, es decir la realidad efectiva, sino que es el rasgo constitutivo y el estigma: es, en efecto, atinente a esto que vuelve *wirklich* la *Wirklichkeit*, existente la existencia.

¿En qué consiste, entonces, lo sensible denominado por la modalidad? Por cierto no en la afección que acompaña a la representación de un objeto particular. Se trata, ante todo, de un *sensible trascendental*, es decir, de lo *sensible en general*.

Sensible trascendente: porque las únicas determinaciones que le esperan son aquellas recabadas de su relación problemática, insaturada, negativa con la palabra. Lo sensible figura aquí sólo como discontinuidad y descarte en las confrontaciones del intelecto discursivo: sensación sin concepto, afecciones no unificadas por la referencia a “algo”, intuición empírica indeterminada, tramas de diminutas percepciones que eluden la criba del apercibimiento. La modalidad de lo posible no califica, pero remite a sí a lo sensible, mostrándole la exhuberancia respecto de cualquier otra enunciación. La heterogeneidad de lo sensible al lenguaje se manifiesta por exceso, no por defecto; porque lo sensible ya está siempre presente, no porque a veces se oculte.

Es este, por otra parte, el significado de la otra expresión sugerida hace poco, «sensible en general»: no la media abstracta de todas las percepciones eventuales, sino lo sensible que *no falta nunca*. Sólo posible pero siempre presente es, para el lenguaje, lo sensible que, permaneciendo no representado, hace de *contexto* a toda representación; que no esté-en-frente, sino, por así decirlo, *todo alrededor* (con una analogía no muy peregrina: esto que se ve “con el rabillo del ojo”, esto que se agolpa en los bordes del campo visual). En los términos de la discusión precedente sobre la afasia, sensible-en-general es lo sensible como *contigüidad* sin identidad, *combinación* sin selección. Indefectible pero sin embargo eternamente potencial es el ámbito material al que pertenece el sujeto de la representación como “sustrato” corpóreo.

Nada es, en efecto, menos genérico y más concretamente advertido que lo sensible-en-general. Es cierto que se lo piensa mediante determinaciones *solamente* trascendentales (es decir, atinentes a su relación con la palabra en tanto relación entre heterogéneos). Más aún, precisamente estas determinaciones trascendentales corresponden a una experiencia inmediata e ineludible; *solamente* ella da cuenta de lo sensible como *vida sensible*, contexto mundano de pertenencia, modo de ser de la subjetividad.

Desde esta perspectiva se comprende mejor la naturaleza de los enunciados modales o, para decirlo con Quine, de los “contexto opacos”. En nuestros discursos se delinea un contexto cada vez que la relación entre lenguaje y mundo se manifiesta explícitamente al interior de enunciados sobre estados de cosas del mundo. Por lo tanto, cuando el plano trascendental intersecciona al asertivo, cuando la determinación modal se combina con los predicador reales. Entonces, efectivamente, el contenido representativo particular está *inscripto* en la región más vasta que subyace a la propia representación. Y ya que estas condiciones señalan la heterogeneidad fundamental entre intelecto discursivo y percepciones, la inscripción o contextualización nunca es sólo lingüística. La reflexión modal sobre la relación del lenguaje con el mundo, incluida *en el* enunciado, pone en evidencia también al ser-en-contexto *del* enunciado en su complejo; es decir, remite al ámbito sensible o emotivo o ético en el que cae el aserto y por el cual está condicionado. Atestiguando la debilidad representativa del lenguaje (la “heterogeneidad”, justamente), la modalidad de lo posible *sitúa* al enunciado del cual es parte en un exorbitante contexto pragmático-vital.

Dos son las condiciones que se extraen, una complementaria de la otra. Por un lado, la restitución lingüística de aquello que en la experiencia sensible es puramente contextual (puramente “contiguo” y “combinatorio”) exige una *diversión trascendental* dentro de la aserción-sobre-algo. Por otro, en tanto expresa el aspecto contextual de la experiencia (o sea de lo sensible-en-general), el predicado trascendental de la posibilidad reivindica una *significación extralingüística*, si bien totalmente diferente del “estar por” denotativo.

Volvamos ahora a la pregunta principal: ¿Cuál es la experiencia o el modo de ser al que remite la categoría de la posibilidad según su acepción radical?

Al consistir en una reflexión acerca de las representaciones, la modalidad es la única categoría, en el catálogo kantiano, que tiene explícitamente por tema a la estructura de la subjetividad. Precisamente porque “no aumentan en lo más mínimo, como determinación del objeto, el concepto al cual están unidas como predicados, sino que sólo expresan la relación con la facultad cognoscitiva”, las modalidades apresan en acto la función de síntesis del Yo, literalmente la *exponen*. Cuando luego se remonta a los fundamentos de la distinción entre (“estar por”) posible y (“estar por”) real se halla esto que marca “la naturaleza del sujeto y de su facultad cognoscitiva”: la insuperable heterogeneidad de intelecto e intuición sensible. Es de la mayor importancia observar que el *fundamento* de la modalidad coincide con el *límite* de la representación y, en general, con la *finitud* constitutiva del sujeto. La ausencia de una intuición intelectual (el defecto de la homogeneidad), si por una parte genera la modalidad de lo posible, por otra circunscribe severamente nuestro conocimiento. Decíamos “es posible que...” porque, como seres sensibles y caducos, nuestra experiencia posee siempre un lado receptivo, pasivo, condicionado: en síntesis, un lado inasimilable a la espontaneidad del intelecto. Las inflexiones modales del discurso dan asiduo testimonio del límite y de la finitud.

Cuando afronta el modo de ser de la subjetividad, Kant no se aparta del Yo que experimenta en sí mismo la heterogeneidad originaria entre pensamiento y afecciones, o sea entre lenguaje y sensible, pero tanto del Yo sólo pensante como del Yo que sólo *se* piensa. Sabemos cuales consecuencias implica este punto de partida

más estrecho, esto es, la primacía acordada a la autorreflexión *pura*. El ser del sujeto, subyacente al “Yo pienso”, es inalcanzable por las categorías que se apoyan en el “Yo pienso”. De él únicamente podríamos decir, según Kant, que es un “objeto en general” o “algo = x”: allí donde el “algo” no es otro más que el correlato del “Yo pienso”, una mera reverberación objetual de la unidad del apercebimiento. Concebido en base a la típica *homogeneidad* de la autorreflexión, el ser del sujeto manifiesta su propia diferencia respecto del sujeto del pensamiento sólo en cuanto es siempre *presupuesto*; es decir, sólo en cuanto se adorna con una cierta *anterioridad* impenetrable. El Yo-sustrato es “algo” que permanece a espaldas del “Yo pienso”, de aquel “Yo pienso” de cuya forma lógica deriva, por otra parte, la noción de un simple “algo”.

Kant afirma que el ser del sujeto no puede ser *representado* sino sólo *pensado*. Pero el problema no es la afirmada irrepresentabilidad sino el *modo* con el cual el Yo es pensado. Precisamente, suscita cierta perplejidad el hecho de que en este “simple pensamiento” no esté en ninguna parte, desde la perspectiva lógica, eso que prohíbe la representación, o sea el carácter limitado y finito de nuestra “facultad cognoscitiva”. El límite y la finitud son atestiguados por la discrepancia entre la espontaneidad del intelecto y la receptividad de los sentidos: excepto que, repetimos, para Kant el pensamiento que tiene como tema al sujeto no se conforma con dicha discrepancia, sino que busca su comienzo en la unidad del apercebimiento. Así postulado, este pensamiento peca de una insuficiente autorreflexión, puesto que su forma lógica no deja indicios del motivo saliente por el cual, a propósito del Yo, no es posible más que...un “simple pensamiento”, justamente. Sólo si trae el propio marco lógico del *límite* al cual se halla vinculado el sujeto del conocimiento, el mero pensamiento del ser del sujeto puede resultar formalmente adecuado.

En la impostación kantiana, en tanto corresponde solamente a la espontaneidad incondicional del intelecto, el Yo-sustrato desarrolla inevitablemente pretensiones trascendentes, reivindicando una plena independencia del mundo. Mediante una clásica inversión especulativa, parece que el sujeto fuera irrepresentable *porque* es trascendente. Y viceversa, él es colocado como trascendente precisamente *porque*, en el modo de pensarlo, han sido ignorados o excluidos los motivos de la irrepresentabilidad. Estando firmes estos últimos, nos percatamos prontamente de que “irrepresentable” se contrapone aquí a “trascendente”, mientras que es íntimamente solidario con términos como “finito”, “sensible”, “mundano”.

Cuando el Yo se toma a sí mismo como algo esencialmente distinto de las propias *cogitationes*, ¿de donde recaba tal distinción? Ella surge de una autorreflexión más amplia, aunque no por ello menos “pura” que aquella encerrada en el “Yo pienso”: en síntesis, de la autorreflexión sobre la *subjetividad en cuanto fundamento de la modalidad de lo posible*. Como sabemos, el fundamento de lo posible se asienta en la relación entre “dos elementos del todo heterogéneos”, el intelecto y la sensibilidad. Ahora bien, es precisamente de esta relación de donde el Yo pensante extrae lógicamente la distinción entre él y el Yo-sustrato.

El “simple pensamiento” de cosa que el Yo es, es el pensamiento del Yo como ser sensible y receptivo, situado en contextos mundanos, siempre heterogéneo en la unidad de la autoconciencia. Y decimos simple pensamiento, *no* representación. No se trata, en efecto, de una cosecha de datos sensibles sobre una persona empírica, fenómeno entre los fenómenos, sino de lo sensible que, ateniéndose a la propia

existencia del Yo pensante, es antepuesto a toda experiencia determinada, y entonces se exilia de la síntesis del intelecto. El ser sensible del Yo, justamente por *sensible*, rehuye la representación y admite sólo un “simple pensamiento” a su cuidado: esta es la auténtica paradoja, sino el escándalo, a la cual la tradición metafísica pone reparos, atribuyendo al sujeto una naturaleza puramente inteligible, en suma ultramundana, que justifique tal vez aquella irrepresentabilidad de otro modo escabrosa.

Aquí se reanudan, evidentemente, las conclusiones a las que habíamos llegado discutiendo la crítica de Kant a los “paralogismos” (cap. IV, par. 3-5). Es conveniente recordar aquel fragmento. La confutación kantiana de los círculos viciosos, en los que la razón se debate apenas arriesga una determinación positiva del modo de ser de la subjetividad, finaliza ella también en una especie de “círculo perpetuo”: aquel entre el “algo = x” producto *del* Yo (punto de enlace de sus representaciones) y el “algo = x” inherente *al* Yo (su sustrato trascendente). Para quebrar esta circularidad ulterior y más sutil, es conveniente renunciar a la identificación canónica de subjetividad con autorreflexión. Si el ser del Yo no se deja representar mediante las categorías que presuponen al “Yo pienso”, él, entonces, no es de ninguna manera pensado en referencia a la forma lógica del “Yo pienso”. Es conveniente concebirlo, ante todo, como esto que permanece en las antípodas de la unidad lógica del pensamiento: como múltiple-sensible. Ni unificable ni representable, el múltiple-sensible *de la* subjetividad es el difunto definido *no-empírico* o *trascendental*. El tema leibniziano de las “pequeñas percepciones” no apercebidas, que eluden entonces la autorreflexión del Yo, confirma e ilustra aquello de lo sensible no-empírico. Superando siempre a la autoconciencia, las “pequeñas percepciones” inscriben al sujeto en un contexto sensible refractario a las representaciones, es decir, lo conectan con “todo el resto del universo”. Y es precisamente en dicha inscripción-conexión donde se resuelve el mero pensamiento del Yo-sustrato.

Esto que evidentemente faltaba, en las consideraciones recién reclamadas, era la individualización del aspecto dirimente de la subjetividad, distinto del “Yo pienso”, en referencia al cual el ser del Yo es pensado en efecto como *ser sensible*. Ahora sabemos que este aspecto dirimente se identifica con el fundamento subjetivo de la modalidad. La reflexión trascendental acerca del descarte entre la espontaneidad del intelecto y las afecciones sensibles está en el origen de la distinción entre “Yo pienso” y Yo-sustrato. Ya que el Yo-sustrato no es *pensado* por isomorfismo sino por heterogeneidad.

Una vez colmada la laguna precedente, toda la cuestión puede ser reformulada de la siguiente manera: la *forma lógica* de la cual, para decirlo ahora con Kant, extraíamos una “determinación sólo negativa” del ser del sujeto no es la síntesis del apercebimiento sino su *límite*, es decir la heterogeneidad entre autoconciencia y pertenencia sensible al mundo. Mientras que el inmediato respectivo del apercebimiento puro es “algo = x”, esto es, el “concepto de un objeto en general”, la forma lógica del fundamento modal implica, contrariamente, como correlato propio a lo sensible no-empírico (o sensible trascendental, o sensible-en-general)

Como ya hemos observado, lejos de exhibir una neutralidad ecuánime, el fundamento de la modalidad es, a su turno, inclinado moralmente. Consiste, en efecto, en la *posibilidad de lo posible*. Precisamente porque la relación entre lenguaje y experiencia sensible es siempre insaturada, o sea sólo *posible*, la “correspondencia” de

la palabra con la cosa *puede* ser “posible” y, entonces, debe ser determinada cada tanto como “posible” o “real”. En sí misma, la posibilidad radical expresa el carácter problemático de todo “estar por”, incluso del más exitoso: atestigua la heterogeneidad entre significar y percibir tal cual se manifiestan *en presencia* de ambos los heterogéneos; posee por contenido eminente a la diferencia o discontinuidad del Yo-sustrato respecto del “Yo pienso”. En esta acepción fundante, posible no es un objeto mental al cual le falte la subsistencia, sino aquel que subsiste materialmente sin presentarse nunca como objeto. Posible, entonces, es lo sensible *contextual* o trascendental, en cuanto “determinación sólo negativa” del ser del sujeto. Posible es la realidad efectiva a la que remiten las “pequeñas percepciones” que exceden a la autoconciencia: precisamente a ella, finalmente, se le imputa la *opacidad* modal. Si el “estar por” posible es definido por la falta de una sensación que se agrega al concepto de “algo = x”, el ser posible del sujeto está señalado, en cambio, por la ausencia de un “algo = x” que unifique al *continuum* de las afecciones sensibles.

Para no hacer desmedidamente pesado el texto, en estas últimas páginas se ha evitado explicitar a cada paso la equivalencia entre las vicisitudes del sujeto que *se* piensa y los rompecabezas del lenguaje que *se* dice. Sin embargo, allí donde se lee “ser del sujeto” (o sea “Yo-sustrato”) conviene entender siempre, al mismo tiempo, “ejercicio del lenguaje” (o sea “el hecho de que el lenguaje *es*”): con las consiguientes variaciones y ajustes respecto del léxico (semi) kantiano aquí mantenido. *Todo* aquello que se ha afirmado sobre la modalidad de lo posible como forma de la autorreflexión subjetiva vale también- es más: en primera instancia- para la autorreferencia lingüística. Bastará, entonces, algún corolario apodíctico a una argumentación que sería redundante duplicar.

Mientras que la tradición metafísica se apresura a reconocer en los gloriosos misterios de la autorreferencia *pura* una vocación sobrehumana y ultrasensible del lenguaje, en suma el anuncio de su “naturaleza divina”, la modalidad de lo posible es al contrario el prospecto de una autorreferencia *impura* y terrenal, en la cual el lenguaje da cuenta del propio ejercicio sólo por un atajo, mediante un “pasaje a otro género”.

Como el ser del sujeto es impensable a partir del diamantino “Yo pienso”, el hecho de que sea la palabra permanece distinto, heterogéneo, respecto al ascético “discurso sobre el discurso”. Y viceversa, el lenguaje arriba a la proximidad de su propio ejercicio sólo dentro, *y gracias a los límites*, de su relación con el mundo no-lingüístico. Sólo en ella se deja ver, oblicua pero adecuadamente, el descarte permanente entre el hecho-que-se-habla y esto-que-se-dice (incluyendo esto que se dice *sobre* el lenguaje)

La relación del lenguaje con el mundo es determinada reflexivamente por la modalidad de lo posible como una relación *deficitaria*. Lo posible destaca la primacía del contexto extralingüístico; remite siempre a lo sensible-en-general que, acompañando y condicionando toda enunciación no es, sin embargo, enunciable. Este *excedente* material-contextual, vuelto evidente por la modalidad, es el correlato puntual y la expresión perspicua del ejercicio del lenguaje, de su propio “excedente”. Inaccesible por la marcha de cangrejo del análisis metalingüístico, el hecho de que el lenguaje *es* se manifiesta como sensible no-empírico, “pequeñas percepciones”, pertenencia del locutor a un ámbito mundano intrascendente. El lenguaje

presupuesto a sí mismo es *distinto* de sí mismo: sensible contextual, precisamente. La anterioridad es heterogeneidad: por esto fracasa la autorreferencia pura.

La modalidad de lo posible es el punto de contacto y de recíproca convertibilidad entre el “evento” de la palabra y lo sensible en general. Es, por decirlo así, su *homónimo*.

La paradoja de la contingencia.

¿Cuál es la forma de *negación* emparentada con la modalidad de lo posible? No se halla una respuesta satisfactoria a esta pregunta recurriendo a uno u otro de los dos modelos con los cuales, en la tradición filosófica, ha sido por lo general pensado el papel del “no” y del “ni” en los discursos: el principio de no contradicción (“es imposible suponer que la misma cosa sea y no sea”) y la contradicción dialéctica (“el devenir desigual del igual y el devenir igual del desigual”). Ni el significado unívoco y discriminante del Nombre, punto de apoyo del “principio”, ni la universalidad corrosiva y abarcadora del Este, baricentro de la dialéctica, explican el caso ejemplar de negatividad modal: la *contingencia*, o sea el simultáneo poder-ser y poder-no-ser de una singularidad.

Naturalmente, a la contingencia se le ha prestado una apresurada y prolongada atención: pero como si fuera un ámbito excéntrico y derivado; o sea como a una paradoja insigne pero circunscripta. Respecto de ella no ha faltado, tal vez, una cierta furia exorcizante. Es de preguntarse, por el contrario, si aquella modalidad no representa la forma más originaria e invasiva de negatividad, al confrontar con la cual tanto el principio de no contradicción como la negación dialéctica aparecen sólo como articulaciones particulares, o mejor, como intentos de contenerla y transfigurarla: de defenderse, en suma. Respecto de las modulaciones especulativas prevaletientes del “no”, la posición de la contingencia se asemeja a la que Martin Heidegger atribuye a la Nada en *¿Qué es la metafísica?*: “¿Existe la Nada sólo porque está el No, o sea la negación? ¿O es a la inversa? Existen la Negación y el No sólo porque está la Nada [...]. Nosotros afirmamos: la Nada precede al No y a la Negación”¹⁶³. Esta Nada, que el propio Heidegger precisa, no es en efecto una nada absoluta, sino que está llena de contenidos determinados, y es entendida aquí en su acepción modal, como el duradero poder-no-ser que señala a la condición sensible.

Se trata ahora de mostrar a contraluz, partiendo desde una rama de la tradición metafísica, cualquier aspecto sobresaliente de la relación fundamental que lo posible mantiene con la región subterránea del no-ser.

Con lo posible se abre una brecha a través de la cual irrumpen en el discurso la multiplicidad, la mutabilidad, la caducidad, en suma, las *dramatis personae* que calcan la escena del mundo sublunar. Esto sucede porque la modalidad da expresión lingüística al *no ser*, que es la señal y la textura del múltiple-sensible. La cuestión del no-ser, de la que lo posible ya delinea una “solución”, surge apenas nos percatamos de que nuestros enunciados pecan con frecuencia de ser infieles al propio objeto, no dicen las cosas como son, e incluso las dicen como *no son*. El no ser inquieta cuando se llega con un discurso *falso* y se debe dar cuenta de él, de su realidad. Inquietud

¹⁶³ M. Heidegger, *Che cos'è la metafísica?*, en *Id.*, *Segnavia* cit., p.64.

muy viva en Platón, pero de la cual ahora intentaremos aprehender sólo el punto de apoyo y la gravedad.

Decir algo falso ¿qué hay más común y, al mismo tiempo, más estéril? Según el modo de pensar habitual, una proposición que *no se* corresponde con un estado de cosas real es un déficit, un golpe en el vacío, pura negatividad. El problema del *error* (cómo y porque se opina lo falso) parece carecer de toda relevancia autónoma, reducido a simple aspecto secundario o superficial de una teoría que concibe a la verdad como “reflejamiento denotativo”. El carácter banal, o sea no interesante, del error se ha acentuado desmesuradamente desde Descartes en adelante, cuando para definir como “falsa” a una aserción ya no sirve el peine que divide a esto que es de esto que no es, sino aquello que separa al *cierto* del *incierto* en las representaciones subjetivas. El error confirma la regla, el caso no problemático, en cuyas confrontaciones se recaba fatigosamente la excepción, el conocimiento seguro, la *certeza* fundada sobre la evidencia (sensible o racional, poco importa). Es raro, y por ende preciso de ser aclarado teóricamente, el decir la verdad; está descontado, es por lo tanto indigno de reflexión, el decir lo falso.

Pese a esta sistemática desvalorización, la experiencia del error conserva una perturbadora radicalidad. Incluso en las ocasiones más agudas, la *no* correspondencia del lenguaje con los hechos no se resuelve en un hablar de nada, sino que entreabre un significativo acceso a la “realidad”. Diciendo esto que no es, también se dice algo del mundo. Puesto que tiene un contenido específico en altorrelieve, la falsa opinión desborda del papel de opuesto de lo “verdadero”, no se deja computar nunca como un menos algebraico o un mero jaque. ¿Pero de qué modo conviene pensar la “plenitud” o positividad de lo falso?

Tal positividad trae problemas, tan obvios como espinosos, para afrontar los cuales no ayuda una explicación psicológica. La falsa opinión, en la acepción que aquí nos interesa, no es imputable a distracciones, descuidos, equívocos: es relevante, ante todo, preguntarse qué cosa se hace cuando, con toda la concentración deseable, se dicen las cosas como *no* son. Tampoco es más exitoso el enfoque epistemológico. En efecto, más que analizar los errores de la teoría, sería conveniente una *teoría del error*: no importa el motivo por el cual una aserción es falsa, sino qué género de realidad le compete en tanto falsa. El paso decisivo es entender lo falso y el error a la luz de la modalidad de lo posible. Antes que constituir una estría en la media adherente y transparente que lo “verdadero” pretende calzarle al mundo, el error manifiesta aquel horizonte de *posibles alternativas* que siempre señala, en efecto, al mundo en cuanto lo habitemos perteneciéndonos. Las aserciones falsas atestiguan el número de posibilidades entre las cuales se inscribe el “hecho” sobre el que versan; de tal modo concurren a determinar el significado y la importancia, iluminan su relación con el contexto y las circunstancias, lo vuelven en suma un hecho-del-mundo en lugar de mantenerlo como un hecho aislado. Para decirlo con Alfred N. Whitehead: “Un evento es decisivo en proporción a la importancia que tienen por él las proposiciones falsas; su pertenencia al evento no puede ser disociada de esto que el evento es en sí”¹⁶⁴

En nuestra tradición, el intento más resuelto de asignar un estatuto positivo a lo falso ha sido llevado a cabo por Platón en el *Sofista*. En este diálogo el error, es decir el discurso sobre lo que no es, no tiene nada de banal: su misma posibilidad parece

¹⁶⁴ A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, a cargo de A. Banfi, Boringhieri, Torino 1979, pp. 175-6.

enigmática. Según los sofistas, ya que decir es siempre decir *algo*, no es concebible que se hable del no ser ni, por lo tanto, que se afirme lo falso. Si lo falso es nada, definir “falso” un discurso indica solamente que no se trata, efectivamente, de un discurso, sino de una sarta de sonidos *sin sentido*. Nuestras locuciones, con tal de no ser insensatas, son siempre verdaderas; así concluyen los sofistas. Y viceversa, Platón pretende demostrar que se puede tener un discurso sensato *pero* falso (análoga tarea, como sabemos, se dieron Russell y Meinong en los albores de la moderna filosofía del lenguaje). Pero con tal objetivo deben demostrar también que el *no ser*, al cual apuntan las aserciones falaces, de cualquier modo *es*. Sólo si no cae en el vacío absoluto, sólo si posee una peculiar consistencia, el discurso falso se torna posible. Para sustraerse a la alternativa verdadero / insensato, es indispensable cultivar “la hipótesis de que es esto que no es”¹⁶⁵.

¿Cuál es, entonces, el modo de ser de esto que no es? Platón responde: el no ser forma parte del ser en tanto *eteron*, distinto, heterogéneo, otro. ¿Pero qué es este *eteron*, este “distinto”? Cada uno de los predicados lingüísticos o “géneros” (alto, bello, vil, lento, etc.), en los que se subdivide el discurso sobre las cosas que son, excluye a todos los otros. Por ejemplo, lo “bello” excluye predicados como “alto”, “veloz”, “azul”, porque son diferentes de él. Lo que es discriminado de “bello” es lo *no bello*, el *otro (eteron)* del bello. Ahora, el hecho de *no ser* en cierto modo constituye un modo de *ser*, designable por lo dicho mediante el predicado “distinto”. Esto que no es, en tanto *distinto*, es entonces algo. En efecto, cuando digo que un cierto sujeto *no es* (o sea que *es distinto* de) bello, me estoy refiriendo implícitamente a otros de sus predicados: que sabe *ser* duro o rojo.

Por este camino Platón salda las cuentas, al mismo tiempo, con los menospreciados “sofistas de las cien cabezas” y con el venerado “padre Parménides”: “[...] no sólo hemos demostrado qué son las cosas que no son, sino que hasta hemos llegado a descubrir cual es el género propio de esto que no es”¹⁶⁶. El dilema acerca de la naturaleza del error parece ahora desenredado: falso, si bien sensato, es el discurso en el cual se entromete lo *distinto*; es decir, en el cual al sujeto gramatical se le atribuye un predicado *impertinente*. Esta impertinencia es relativa o provisoria: es cierto si declaro que un libro es conmovedor, pero en cuanto se me interroga acerca de su extensión introduzco lo *diverso* en mis palabras, o sea el no ser, o sea lo falso; pero esto no quita que aquel libro *pueda ser* también conmovedor. La presencia de lo diverso en las aserciones consiste, por lo tanto, en predicados *potenciales*. El *eteron*, o sea esto sobre lo que versa un discurso falso, es lo *posible*. Contrariamente a la pretensión de Hegel, quien reivindicó al “no ser que sien embargo es” del *Sofista* como ilustre antecedente de la dialéctica idealista, tenemos fundadas razones para considerar al texto platónico una premisa crucial de la *lógica modal*, ante todo de la aristotélica.

Es precisamente Aristóteles, por otra parte, quien entiende lo “diverso” como *posible*, cuando examina críticamente la tesis del *Sofista* en el último libro de la *Metafísica*: “El sostenedor de aquella teoría ha pretendido revelar que cosa es esto que es

¹⁶⁵ Platone, *Sofista*, 237^a 3-5.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 258d 5-7.

potencialmente una cosa dada o una sustancia, pero sin tener una existencia propia, afirmando que se trata de lo *relativo*¹⁶⁷.

La objeción aristotélica a Platón es, en síntesis, ésta: lo “diverso”, que se halla en el origen de la multiplicidad y de las diferencias entre las cosas, no puede ser un predicado universal (lo diverso-en-sí, lo posible-en-sí) porque, en tal caso, o se lo asigna a cosas *ya* múltiples o *ya* diferentes, presuponiendo así esto que se debería explicar; o si no nos quedamos paralizados, también por su causa, de frente al enigmático pasaje del Uno al múltiple, puesto que se debe motivar siempre “la existencia de muchas cosas desiguales por fuera de lo desigual-en-sí”¹⁶⁸. Según Aristóteles, el *eteron* es concebido ante todo como un modo de ser de *cada uno* de los multi, de *cada uno* de los diferentes: “Conviene postular para cada cosa esto que aquella misma cosa es en potencia”¹⁶⁹. Por lo tanto es concebido como modo de ser de la singularidad sensible. En si bien discriminada individualidad, cada cosa finita es siempre *distinta* respecto de sí misma. Y es distinta porque no abandona nunca un estado de potencialidad, de incompletud, de poder-ser-de-otro-modo. Por lo tanto, ocuparse de lo “diverso” significa tamizar las características de esto que es en-potencia.

¿Y entonces, de qué clase de ser y de no-ser brota la multiplicidad de las cosas? Un filósofo [Platón] se ocupa de identificar lo falso y todos los otros términos de tal naturaleza con el no-ser, que, junto con el ser, constituye la multiplicidad de las cosas [...]. Pero si se tiene en cuenta que el término “no ser” [...] también está dicho en el sentido de “falso” y en el sentido de “potencia”, se observará que precisamente de esta última de sus acepciones procede la generación: hombre deriva de no-hombre, pero que *es hombre-en-potencia*, y blanco deriva de no-blanco, pero que *es blanco-en-potencia*¹⁷⁰.

La compenetración entre el *eteron* y la singularidad sensible suscita (o señala), aún, estridentes tensiones en la constelación teórica aristotélica. El principio de no contradicción debe detenerse en el umbral de la individualidad, en sí misma *heterogénea*. Él esta, en efecto, encarnado en el significado del nombre: un significado que representa sólo la *esencia* del objeto correspondiente, pero deja los aspectos contingentes y cambiantes. A fijar la esencia, y este es su significado, procede la *definición* de la sustancia de la que se habla. Y, finalmente, el principio de no contradicción vale únicamente para la “sustancia como definición” (que “es distinta del la sustancia como hilemorfismo, o sea del individuo material). Y esto porque solamente “la definición no está sujeta a la corrupción (puesto que ella ni siquiera está sujeta a la generación, en tanto no se genera la esencia de la cosa, sino sólo la esencia de esta cosa determinada)”¹⁷¹. Pero aquel principio no es válido para todo esto que, siendo generado y caduco, es en sí mismo precisamente en tanto potencial o “diverso”.

¹⁶⁷ Aristotele, *Metafisica*, XIV, 1089b 16-18 (cursivas del autor)

¹⁶⁸ *Ibid.*, XIV, 1089b 10.

¹⁶⁹ *Ibid.*, XIV, 1089b 15-16.

¹⁷⁰ *Ibid.*, XIV, 1089b 18-31 (cursivas del autor). Sobre el tema de la “potencia” en Aristóteles, cfr. M. De Carolis, *Dynamis e Macht. Il problema della potenza in Nietzsche e in Aristotele*, en Aa. Vv., *Sulla potenza*, Guida editori, Napoli 1989, pp. 7-52.

¹⁷¹ *Ibid.*, VII, 1039b 20-25.

La modalidad de lo posible, instalada en el mundo sublunar de las imperfecciones y la accidentalidad, deja ver la antinomia ínsita en la expresión “sustancia individual”, su carácter de oxímoron. El ser-diverso, o ser-posible, por un lado deriva de la definición de la sustancia, por otro es esto que vuelve singular a la singularidad. Conviene concluir, por lo tanto, que la singularidad sea el *ens realissimum* es pensarla como algo *insustancial*. Acompañar la idea de *eteron* como modo de ser de “cada uno de los multi”, este paso efectuado por Aristóteles en relación al *Sofista* no carece de imprevistas repercusiones, dado que hace relampaguear la insustancialidad del “cada uno”. Es un paso hacia el punto de sobrepasar el objetivo.

Aristóteles critica a Platón por haber buscado “revelar qué cosa es esto que es potencialmente [...] una sustancia, pero sin tener existencia propia”. Pero el auténtico desafío, a propósito de lo posible o “diverso”, es ante todo: revelar qué cosa es esto que indudablemente posee existencia, pero sin presentarse como una sustancia. Se podría observar, además, que la singularidad material, precisamente por ser *insustancial* o radicalmente contingente, es la única cosa que requiere una “idea” separada de ella. Que requiere, esto es, que un aspecto de la vida interior del lenguaje (no un signo denotativo, por supuesto) le garantice tangencialmente aquella imagen o apariencia o *eidos* de la cual de otra manera está privada. Solamente lo sensible insustancial e irrepresentable-“los cabellos y el fango”, que en el *Parménides*¹⁷² están, en cambio, juzgados como indignos de una “forma” eterna- da lugar a la idea; no la justicia, ni la obra de arte, ni el gobierno de la ciudad.

Lo “diverso”, cuya interpretación está guiada aquí por un interés teórico autónomo, expresa con nitidez la típica negatividad modal (aquella Nada que precede al No, para utilizar ahora la terminología de Heidegger). Veámoslo mejor.

El *eteron* es la idea de la no-correspondencia entre palabra y cosas. Mientras que el falso discurso no es sólo un ejemplo factual, el *eteron* refleja la experiencia de la discordancia en cuanto tal. Que la no-correspondencia se presente como un “género” en sí, significa precisamente que en ella se revela un *modo de ser*. La pregunta fundamental suena entonces así: ¿a qué ámbito pertenece el modo de ser que se manifiesta en la no-correspondencia entre lenguaje y realidad? La respuesta se bifurca en dos direcciones, distintas pero correlacionadas.

En primer lugar, el modo de ser revelado por la idea de *eteron* concierne al lenguaje. La no-correspondencia de los signos con las cosas remite, en efecto, a la vida recóndita de los signos. Según Saussure, “los símbolos lingüísticos no tienen relación con esto que deben designar” porque ellos “no valen más que por su recíproca diferencia”, es decir porque consisten solamente en un “plexo de diferencias eternamente negativas”¹⁷³. Y además, “Puesto que no hay imagen vocal que responda más que otra a esto que ella está encargada de decir, es evidente, también *a priori*, que nunca un fragmento de lengua podrá fundarse sobre nada distinto de su no-coincidencia con el resto. *Arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas*”¹⁷⁴.

Es difícil no vislumbrar una consonancia objetiva con el tema platónico. Se puede afirmar sin hesitaciones que la lengua, tal como es perfilada por Saussure, es algo

¹⁷² Platone, *Parmenide*, 130c-d.

¹⁷³ F. de Saussure, *Notes inédites de F. de Saussure*

¹⁷⁴ Id., *Corso di linguistica generale*, cit., p. 143 (cursivas del autor).

“diverso” del estado puro, el origen empírico o la manifestación terrena de la idea de no-correspondencia. Cada elemento lingüístico, desde el fonema al enunciado, no es definible en base a un contenido positivo sino sólo *por diferencia*, esto es, mediante un sistema de relaciones opuestas: “esto que distingue a un signo, es todo lo que lo constituye”. La única característica saliente de un fenómeno de la lengua es *ser* aquella que los otros fenómenos *no son*¹⁷⁵. Una Entidad verbal es comprensible en su valor específico sólo a partir de lo “diverso”. Además, la misma entidad no tiene prerrogativas particulares, además de la de representar a su vez lo “diverso” en las confrontaciones con lo “diverso” que la delimita.

Además, antes de afirmar al *eteron*, o sea a lo posible, a propósito de uno u otro estado de cosas del mundo, el lenguaje es en sí mismo, en todas sus manifestaciones, solamente *eteron*, solamente contingente, (de modo que la función modal “es posible” tiene siempre, entre otras, una tonalidad autorreflexiva: significa también “es posible el lenguaje”, es decir, indica el ejercicio de la palabra sobre el fondo de su poder-no-ser). Cada enunciación singular materializa sobre nuestros labios en no-ser-que-sin-embargo-es, a cuya búsqueda se han dedicado con pasión y tenacidad los interlocutores del *Sofista*.

En segundo lugar, el modo de ser conexo a la idea de *eteron* se atiene al múltiple-sensible. Realizada anteriormente en la relación entre palabra y cosa, la heterogeneidad muestra luego cómo son en sí mismas, en su correspondencia con las palabras, las cosas sensibles. Lo “diverso”, que se manifiesta cuando se dice esto que no es, constituye también el predicado más apropiado a la naturaleza de esto que cambia y perece. La multiplicidad sujeta a alteraciones y consunciones es marcada en todos sus pliegues por el no ser, todavía entendido como ser-otro o ser-posible.

La no-correspondencia entre enunciados y mundo es el lugar lógico en el cual pensar lo sensible *en cuanto* constituye un “mundo”. Por lo tanto, en cuanto delinea el *contexto* de cada hecho o experiencia, como también de cada enunciación (quedando por esto mismo irrepresentable por nombres y aserciones). La idea de *eteron* es adecuada para lo sensible que no está-enfrente sino *todo alrededor*, indiscernible y envolvente. En sí y por sí “diversa” es la materia como *contigüidad* sin identidad, *combinación* sin selección, *multiplicidad* sin síntesis: la materia, en suma, atestiguada por las “pequeñas percepciones” no apercebidas, que trascienden y delimitan los poderes del “Yo pienso”. Pero lo sensible no-empírico (puramente contextual), que hace *mundo*, determina también, al mismo tiempo, al *ser singular* (cfr. cap. IV, par. 5). Lejos de poder jactarse de una inefable simplicidad, este último muestra en sí “la influencia de todas las cosas, unas sobre otras”, es decir, “encierra al infinito”. La singularidad es precisamente tal porque, correspondiendo al múltiple-sensible que supera a la conciencia, está siempre vinculada a “todo el resto del universo”. Ella es la forma eminente con la cual se manifiesta *la pertenencia al mundo no-lingüístico*. Limitándose a exhibir esta pertenencia, el ser singular carece de “sustrato” y es solamente relacional. Nunca reflejado, entonces, por la palabra denotativa que lo elige como su irrenunciable piedra basal.

Esto que corresponde a la palabra denotativa es *en acto*, o está en proceso de serlo. Hasta es *necesario* en el caso del nombre propio (donde sabemos hace de

¹⁷⁵ “Todo esto que precede se resuelve en el decir que *en la lengua no son sin diferencias*. Además: una diferencia supone en general los términos positivos entre los cuales ella se establece, pero en la lengua no hay diferencias *sin términos positivos*” (*ibid.*, p. 145.)

autorreferencia); de otro modo es sólo *real* o, al menos, “no necesario que no sea” (como recita la definición más restringida, inocua y tautológica que propone Aristóteles para lo posible¹⁷⁶). Y viceversa, en tanto se filtra justo en la no-correspondencia entre enunciados y mundo, la singularidad sensible es siempre *en potencia*, es decir, es solamente *contingente*.

Con una puntualización decisiva. La noción ordinaria de contingencia consiste en la concomitancia de poder-ser y poder-no-ser en un cierto modo de un ente *ya* definido en sus rasgos esenciales. Cuando prevalece una de las dos eventualidades, el equilibrio se rompe y la contingencia se disuelve. Totalmente diferente es la situación planteada por la singularidad. Respecto de ella, contingente no es la configuración ulterior de una sustancia presupuesta, sino el modo de ser de esto que es *insustancial*, sin “sustrato”, sólo comprobable contextualmente. Ya que no concierne a un predicado específico o a una afección específica, sino a la existencia misma de la singularidad, la contingencia es *inagotable*: no se deja resolver ni atenuar. Ella se articula en eventos que conservan íntegro su carácter *eventual*, incluso cuando resultan estados de cosas incontrovertibles; en hechos que mantengan plenamente una carga *contrafactual*. El “principio de individuación” no marca un pasaje del potencial al actual, de lo opaco a lo transparente, de lo ambivalente a lo unívoco: al contrario, su logro, esto es el ser individual, coincide con la exhibición de un durable no-ser-que-sin-embargo-es. El fracaso de la individuación no se deduce de un exceso no resuelto de virtualidad, sino de las penurias de esta última. Y viceversa: si resulta, la individuación no amortigua a la contingencia, sino que la aumenta desmedidamente.

La singularidad sensible obedece formalmente a la doble cláusula con la que Aristóteles, en contraste con su otra definición mencionada hace poco (no necesario que no sea), determina de modo radical a lo posible en los *Primeros análisis*¹⁷⁷: posible es esto que, más allá de no ser imposible (es decir, no es necesario que no sea), *no es necesario que sea*. Obviamente, también ante esta segunda y dirimente condición vale la precisión recién enunciada: mientras Aristóteles la refiere a los atributos accidentales de una sustancia, la no-necesidad-de-ser es usada ahora para ilustrar la insustancialidad de la existencia singular. A condición de trasladar así el significado, aquella aristotélica representa una formulación explícita de la peculiar *negatividad modal*.

Para afirmar cualquier cosa posible es indispensable entonces que ella pueda *no ser*. Más allá de transitorio, este poder-no-ser es *afirmado* y puesto en evidencia por la singularidad finita en cada una de sus acciones y pasiones empíricas. ¿Pero cual es la forma lógica, y cual la lógica consecuente, del crucial “no necesario que sea”? Es conveniente observar, ante todo, que sólo una cláusula tal da plena razón de la ubicación de lo posible (y, con él, del ser individual) junto a la no-correspondencia entre palabras y cosas. Veamos en qué modo. Si lo posible es “no necesario que sea”, entonces lo necesario ya no debe ser considerado *también* posible. Se perfila ahora una seca discontinuidad, o sea una permanente asimetría, entre la modalidad. Contrariamente a la apariencia intuitiva, esto que es necesario *no* es posible. Y lo

¹⁷⁶ Aristotele, *Metafisica*, IX, 1047^a 24-26: “Una cosa es posible si no encuentra alguna imposibilidad para conseguir aquel acto del cual se dice que ella posee la potencia”.

¹⁷⁷ Id., *Analitici primi*, 32^a 18-20: “Hablando de poder suceder y de contingente, yo entiendo una relación tal, que no siendo necesaria, de ninguna manera es imposible”.

mismo vale para esto que es “real”. Por lo tanto, lo posible no tiene más ninguna relación (ni siquiera de oposición), ni ninguna clase de conmensurabilidad, con la *necesidad* ínsita a la denotación del nombre propio y con la *realidad* del “estar por” de las descripciones y los enunciados. Antes que un pequeño peldaño de la escala culminante en la necesaria “correspondencia”, la singularidad contingente es el contenido *positivo* de la no-correspondencia entre lenguaje y mundo, el modo de ser autónomo que precisamente esta última delinea.

La cláusula “no necesario que sea” provoca, además, la denominada *paradoja de la contingencia*¹⁷⁸. Si bien Aristóteles lo circunscribe a los eventos futuros y la lógica modal contemporánea lo depura cuidadosamente del propio horizonte, es preciso conferir la mayor importancia a este círculo virtuoso. Él, en efecto, delinea la forma lógica de la singularidad insustancial, ofreciendo una perspicua traducción de la idea de *eteron* en relación al múltiple-sensible del mundo sublunar. ¿En qué consiste la paradoja? Según la acepción extensa y radical de la modalidad, es posible que *x* sea, *si y sólo si* es posible que *x* no sea; *y*, viceversa. Del mismo modo, es posible que el predicado *A* pertenezca al sujeto *B*, *si y sólo si* es posible que *A* no pertenezca a *B*; *y* viceversa. La singularidad sensible está señalada, entonces, por la copresencia, y también por la *recíproca convertibilidad*, de afirmación y negación: puedo ser *si* puedo no ser, le pertenece un cierto predicado *si* no le pertenece, es otro precisamente cuando es así. Más allá de ser conjuntas, afirmación y negación se *implican* mutuamente: la una vale si vale la otra. Y es esta implicación, por otra parte, la que determina la circularidad paradójica.

Los lógicos llaman “disposicionales” a los adjetivos que indican una potencialidad: “usable”, “legible”, “amable”, etc. (en italiano [y en español] se reconocen por la terminación «-ibile» [«-ble»]). Pues bien, el auténtico significado de la implicación recíproca entre poder-ser y poder-no-ser está en evocar un disposicional *sui generis*, de valor muy especial. No es cuestión, en efecto, de esta o aquella disposición particular (el poder ser usado o leído o amado), sino únicamente la *disposición a la singularidad*. Es cierto que no se puede pronunciar sin embarazo algo como “Pabloble”, “Juanoble”, “Elenoble”: pero la transformación de los nombres propios en otros tantos disposicionales sería, tal vez, un movimiento gramatical adecuado para simbolizar la paradoja de la contingencia. Tal vez en parte. Intentemos profundizar más. Disposición a la singularidad hemos dicho: todavía, puesto que la singularidad insustancial se presenta a su vez como una simple disposición (esto es como una potencialidad inagotable), resulta conveniente concluir que la paradoja versa propiamente sobre una *disposición a la disposición*. Es en ella donde queda instalado en el centro nada menos que el puro «-ibile» [«-ble»].

Muchas veces, en el curso de este libro, se ha resaltado el frecuente hilo que liga conjuntamente la cuestión del ser individual con el estatuto lógico-metafísico de la negación. La contradicción dialéctica arranca a lo “esencialmente singular”, tratándolo como esto que siempre *ha estado negado* y ya está quitado: casi una oferta de sacrificio a la autorreferencia universal de la conciencia. Por su parte, la defensa del principio de no contradicción implica que el “objeto individual” esté exento de toda negatividad: aprendido mediante un indudable “contrato directo”, él es lo *innegable* que está-en-frente. La forma modal de negación, esto es la paradoja de la contingencia, si bien evidentemente viola el “primer principio”, no converge sin

¹⁷⁸ Cfr. Bochenski, *La logica formale* cit., I, pp. 115-22.

embargo con la dialéctica. La circularidad del posible-que y el posible-que-no, no supera sino que, al contrario, *constituye* al ser individual y siempre lo pone adelante. Ni innegable, ni ya-sido negada, la singularidad sensible se afirma como tal precisamente en la duradera exposición a la negatividad de la contingencia: resalta siempre de nuevo como esto que *no es necesario que sea*, persistente poder-(no)-ser.

Volvamos por última vez a lo “diverso”. La idea de *eteron*, como idea de la no-correspondencia entre aserciones y mundo, exhibe entonces un modo de ser compartido *tanto* por la vida interior del lenguaje *como* por lo sensible puramente contextual (trama y *quidditas* de la singularidad finita): la contingencia. Y es muy significativo que la lengua y lo sensible se “correspondan” precisamente y sólo en el modo de ser salido a la luz de su no-correspondencia. Ausente o marginal en el plano de la denotación y del “estar por”, la contingencia habita en la fractura que distingue palabras y cosas, presentándose entonces como la determinación ontológica común a los no-correspondientes.

Ya que el modo de ser de ambos es negativo-diferencial y, por ello, contingente, ni la lengua ni la singularidad sensible tienen en sí al propio *eidos*, es decir a la propia imagen o expresión o apariencia. Esto que es *insustancial* halla una imagen adecuada sólo en alguna otra cosa: tiene siempre necesidad, en síntesis, de una *apariencia heterogénea*. De este modo, si no hay una expresión lingüística de la lengua, ni un signo físico de la singularidad sensible, todavía la insustancialidad se uno puede reflejar la insustancialidad del otro, procurándole entonces una apariencia, o sea un *aspecto*.

Cuando tomamos a la singularidad material como no-ser-que-sin-embargo-es, precisamente entonces experimentamos al lenguaje, su mismo ejercicio; cuando tomamos al lenguaje como no-ser-que-sin-embargo-es, precisamente entonces tenemos acceso a la singularidad caduca. También entre las “ideas” está vigente un círculo paradójico. El modo de ser de la lengua tiene su propio *eidos* en la contingencia de lo sensible, y recíprocamente, el modo de ser de lo sensible tiene su propio *eidos* en la contingencia de la lengua. El *eteron* procura la imagen de un ámbito, sólo refiriéndose al ámbito no-correspondiente: se atiende a lo sensible, *es idea del lenguaje*; se atiende al lenguaje, *es idea de lo sensible*.

