



JORGE PÉREZ BALLESTAR

**SENSIBILIDAD, LENGUAJE
Y OBJETIVACION**

SENSIBILIDAD, LENGUAJE Y OBJETIVACION

0. *Introducción*

El estudio del conocimiento parece casi tan antiguo como la filosofía misma. De todos modos, no es posible llegar a identificar la gnoseología con la filosofía. Entre los impedimentos que surgen para ello destaca, en primer lugar, el hecho de que sólo unos pocos presocráticos, como PARMÉNIDES y GORGIAS, tematizan el conocimiento. Mas, en última instancia, resulta que dentro ya del pleno desarrollo histórico de la filosofía se escalonan pensadores para los cuales el tema del conocimiento, si no inexistente, es mínimamente estimulante y entre los que destacan PLOTINO, BRUNO, SPINOZA, COMTE, KIERKEGAARD, NIETZSCHE y HEIDEGGER.

Se suele considerar, sin embargo, que el problema del conocimiento viene a ser algo constitutivo para la filosofía moderna. Pero incluso en este caso, cabría preguntarse si el conocimiento se hace problemático primaria o, más bien, derivativamente. A este respecto no es descabellada ni, por supuesto, inaudita la consideración de que las aporías del conocimiento son suscitadas por actitudes metafísicas previas. Así, nadie duda de que el conocimiento es difícilmente explicable dentro del dualismo metafísico cartesiano. Por otra parte, las ambiciones metafísicas wolffianas llegaron a hacer increíble un rendimiento de las facultades cognoscitivas tan alto como el que postulaban.

La cuestión que queda planteada, pues, es la de las relaciones entre la problematización del conocimiento y la especulación filosófica. Sobre ello son inmediatamente posibles unas cuantas puntualizaciones. Es, en efecto, evidente la unanimidad en

concebir la filosofía como un tipo de conocimiento, precisamente el de carácter último o más radical posible para el hombre. También está claro para la mayoría de los autores, empezando por ARISTÓTELES, que la filosofía debe intentar la fundamentación de sus propios supuestos. Entre éstos, desde luego, se halla el conocimiento. De ahí que el escepticismo se haya manifestado como una posición filosófica suicida. Pero, aun sin llegar a este caso límite, resulta bastante claro que la problematización del conocimiento acarrea la problematización de la propia filosofía.

Desde el punto de vista histórico, también parece que en los filósofos preocupados por el tema del conocimiento se hace problemática la filosofía. No obstante, a la hora de precisar se impone más bien la tesis de que en esos pensadores hace crisis un tipo de filosofía determinado o una tradición filosófica concreta, pero no la filosofía en general. Las crisis visibles a lo largo del desarrollo de la filosofía consisten en el rechazo de una filosofía real con vistas a una filosofía posible. *A fortiori*, si no hace crisis toda filosofía, tampoco habrá hecho crisis el conocimiento en general.

Muchos hombres vulgares o, quizá, la mentalidad cotidiana misma, estarían dispuestos a dar un consejo un tanto brutal a los filósofos que se inquietaran por el conocimiento en general: el de cambiar de oficio o, más precisamente, dedicarse a la acción. Ello no es un mero despropósito. De hecho, como S. AGUSTÍN y la Escolástica han sostenido, o la duda es radical y, por tanto, paralizadora o sólo es aparente. A fin de cuentas, el escepticismo se revela como intangible o, si se quiere, totalitario; no se presta a la administración de dosis homeopáticas, sino únicamente a la opción entre todo o nada.

Considerar el conocimiento como un hecho primario e indudable no es, sin más, una muestra de ingenuidad filosófica. Por el contrario, puede alcanzarse tal resultado mediante elaboraciones bastante refinadas. Hasta los más recientes análisis lógicos, metalógicos y metodológicos convienen en que no todo es definible ni todo es explicable. Ha de haber nociones primitivas que sirvan para definir a las otras y, también, asertos primitivos que expliquen a los demás. Si no, se esfuma la eficacia y hasta la posibilidad de toda definición y explicación. La con-

secuencia de esto para el campo de la filosofía es que, si el conocimiento no es un dato primitivo, entonces se hace imposible la actividad filosófica.

Seguramente, pues, la pregunta por el valor del conocimiento o por su posibilidad no pasa de ser una pregunta más bien retórica. Los escépticos enmudecen por sí mismos y, esto supuesto, no hay verdadero filósofo para quien el conocimiento haya sido o pueda ser un auténtico problema. Tal vez no sería excesivo decir que el problema del conocimiento es una criatura de los tratadistas y los manualistas, o sea un subproducto pedagógico de las tareas filosóficas propiamente dichas. En el mejor de los casos, tal problema aparecería como un subproducto polémico de la incomprensión entre filósofos.

Ahora bien, de lo dicho no cabe limitarse a concluir la superfluidad de la gnoseología. La teoría del conocimiento no es ociosa porque, además de ser un hecho académico, es un hecho histórico. Por muy devastadores que llegaran a ser los argumentos en favor de su supresión, únicamente desembocarían en una victoria pírrica, como ocurre con todas las revoluciones radicales. Parece difícil que tales argumentos no fueran ellos mismos de carácter gnoseológico. Lo que sí cabe y es preciso como revolución suficiente es replantear la gnoseología, lo cual quiere decir primordialmente compensar los excesos en ella introducidos por sus vicisitudes históricas y sociales. Tras este tratamiento catártico, al que acabarán sucumbiendo los pruritos definitorios y explicativos de la gnoseología, ésta podrá hacer justicia al carácter primitivo del dato del conocimiento.

Entre las funciones históricamente desempeñadas por la gnoseología merecen especial atención las que le han correspondido como *ancilla metaphysicae*. Unas veces ha servido a ésta positiva y, otras, negativamente, pero siempre de una manera no suficientemente desinteresada. Por desgracia, es posible decir de muchos autores, empezando quizá por PLATÓN, que la clase de teoría del conocimiento que se hace depende de la clase de metafísica que se quiere construir o, en algunos casos, destruir. Prescindamos aquí de si semejantes metafísicas son o no son mero disfraz teórico de una religión o un régimen social.

Otras veces, en cambio, la relación entre la gnoseología y

la metafísica ha sido más noble. Se trata entonces de que la teoría del conocimiento se siga como corolario de una metafísica determinada, que pretende descansar sobre bases propias. Así la gnoseología, si bien no ha sido empleada como arma, puede ser tomada como síntoma. En efecto, resulta que el grado de credibilidad de una metafísica depende del grado de credibilidad y viabilidad de la teoría del conocimiento que ha originado.

De todos modos, el esfuerzo principal que se requiere ha de ser de carácter positivo y tenderá a dar a la gnoseología unas bases independientes y unas proporciones adecuadas. Todo ello deriva, como se ha indicado, de la primariedad del dato del conocimiento. Parece, pues, que la teoría del conocimiento debe sencillamente dar testimonio de la capacidad autoiluminadora y autoaclinatoria del conocimiento, lejos de todo reduccionismo definatorio y explicativo. Si el conocimiento posee tal capacidad, es decir con tal de que sea posible una gnoseología mínimamente ambiciosa, queda ya implícitamente resuelto el famoso problema crítico. Así pues, en lo que sigue subyace la firme convicción de que, siendo el conocimiento el hecho más destacado, más natural y menos dramático que hay en el hombre, la teoría del conocimiento deberá ser lo más sencilla posible.

1. *Prenoción del hecho del conocimiento*

Es indudable que la gnoseología tendrá interés e importancia, si consigue revestirse de carácter científico, al menos para aquellos pensadores que se nieguen a relegar la filosofía a la triste condición de un género literario carente de valor recreativo. No es menos palmario, sin embargo, que el conocimiento científico, lejos de surgir por generación espontánea, tiene como fuente el conocimiento precientífico. Pues bien, no sólo ciertos grupos de pensadores actuales sino también otros más venerados afirman o presuponen que existe un depósito antonomástico del conocimiento vulgar: los significados y los usos del lenguaje ordinario.

Resulta, por tanto, posible partir de la consoladora consideración de que hay hechos cognoscitivos, porque en el lenguaje ordinario hay un vocabulario cognoscitivo. Dispone, en efecto, de dos verbos tan básicos como «conocer» y «saber»,

sin los cuales o sus equivalentes cualquier lengua vería irremediablemente mutilada su eficacia expresiva. Además, el análisis lingüístico de esos dos vocablos, de sus principales contextos y de las situaciones con éstos concomitantes puede proporcionar adecuado acceso a una primera noción del conocimiento.

A propósito del primero de esos vocablos, es típica la situación en que, al mencionarse un nombre propio en medio de la conversación entre un grupo de personas, alguna de ellas exclama «yo lo conozco», mientras otra puede observar «no tengo la suerte de conocerlo». Generalmente el nombre propio mencionado es de una persona o de un lugar geográfico y, casi siempre, la suerte aludida se refiere al éxito que el conocimiento de una u otro pueden proporcionar en la conversación. En efecto, el conocedor tiene la ventaja de poder seguir en el uso de la palabra y embelesar a sus oyentes con la descripción de las bellezas de una ciudad o divertirlos con el relato de las excentricidades de un artista. En otras ocasiones el verbo «conocer» no va acompañado de nombres propios, aunque sí de expresiones también singulares como «alguna modista barata» o «un carpintero diligente».

Tanto en un caso como en otro, el conocer viene a suplir o a remediar la ausencia de algo. Lo mismo sucede con el verbo «saber», cuando no va acompañado de otro como en la frase «saber nadar» y otras semejantes, en las cuales no puede decirse que haya expresados hechos inequívocamente cognoscitivos. Los hay, en cambio, en contextos como «saber un chiste» o «saberse el catecismo», que no sólo suplen la ausencia de algo sino que, en cierto modo, la exigen. Dentro de la misma línea está la situación de dos personas que, a pesar de haber oído hablar la una de la otra y de estar presentes en la misma reunión, todavía no han sido presentadas, es decir, «no se conocen». Para ellas la mutua presencia queda reducida a una ausencia.

El análisis lingüístico, pues, manifiesta que el contenido y el uso del vocabulario cognoscitivo básico es concomitante con situaciones de presencia y de ausencia. Ahora bien, es preciso reparar en que tales situaciones no consisten sólo en una presencia ni sólo en una ausencia. Por el contrario, consisten tanto en una presencia como en una ausencia, o sea en ambas a la vez. Son situaciones en las que el conocimiento lleva a pasar de la ausencia a la presencia o de ésta a aquélla. Desde el punto de

vista lógico, sin embargo, la presencia y la ausencia son opuestas y, por tanto, incompatibles mientras se refieran a lo mismo y de la misma manera.

Se trata de que el análisis lingüístico y el análisis lógico requieren el complemento de un análisis fenomenológico de las situaciones cognoscitivas. En efecto, las presencias y las ausencias a ellas correspondientes afectan a los que dicen conocer, de manera distinta de los que dicen no conocer, dentro del mismo estado de cosas. Las vivencias de unos difieren de las de los otros y esto constituye un asunto adecuado para las averiguaciones fenomenológicas.

Pues bien, en la conversación sobre un país lejano el que lo conoce es capaz de vivir y de hacer vivir como si ese país no estuviera ausente. Por su parte, quien no conoce a otra persona vive y hace vivir a los demás como si esa persona no estuviera presente, aunque de hecho la tenga a cuatro pasos de distancia. Así, lo primero que se descubre fenomenológicamente es la distinción entre presencia y ausencia física, por un lado, y presencia y ausencia vivencial, por otro. Con ello, se abre la posibilidad de evitar la incompatibilidad lógica entre la presencia y la ausencia de algo.

El segundo y primordial dato fenomenológico se refiere, en efecto, a que el conocimiento consiste en una presencia vivencial compatible con la ausencia física, mientras la falta de conocimiento consiste en una ausencia vivencial y compatible con la presencia física. Por supuesto, la presencia y la ausencia son, en cada caso, de lo mismo. También está claro que sigue habiendo conocimiento, aunque la presencia vivencial que lo constituye vaya asociada a la presencia física de lo conocido.

Esta última observación lleva a pasar de la fenomenología del conocer desde el punto de vista del cognoscente, al análisis del conocimiento desde el punto de vista de lo conocido. El hecho del conocimiento tiene, para lo conocido, la consecuencia de que lejos de agotarse en su presencia física, adquiere una presencia vivencial distinta de ella. Ser conocido, pues, equivale a poseer una doble presencia, es decir a estar presente de dos maneras distintas, casi siempre en dos lugares y en dos tiempos distintos.

Es de sumo interés considerar las relaciones existentes entre ambas presencias de lo conocido. Desde luego, algo puede

existir físicamente sin ser un dato vivencial, aunque sólo sea por haber pasado desapercibido. La presencia física es independiente de toda otra, pero no ocurre lo mismo con la presencia vivencial. Cuando no hay alucinación ni ficción alguna sino conocimiento, toda presencia vivencial está en conexión con otra física que es su origen o, al menos, su término de referencia. A esto último aludían los escolásticos, al llamar «*intentionales*» a las presencias vivenciales del conocimiento; no se agotan en sí mismas sino que remiten a las físicas. Las relaciones entre unas y otras no son simétricas ni, por tanto, reversibles.

He aquí, pues, que la presencia vivencial suple en el cognoscente la ausencia física de lo conocido, pero sin suplantarla sino más bien refiriéndose a ella. La presencia vivencial viene a contar, para ciertos efectos, como la física, mientras para otros se revela a sí misma incapaz de sustituirla. En ninguno de los dos casos deja de remitir a ella, con lo cual viene a desempeñar una función que, tanto los medievales como los contemporáneos, considerarían propia de un signo.

El que la presencia vivencial de lo conocido en el cognoscente funcione como un signo de la presencia física de lo conocido, sin embargo, es digno de ulterior indagación fenomenológica. Nadie puede pretender, en efecto, que usar el nombre de algo equivalga ya a conocerlo. No todos los que sepan mencionar una persona o una ciudad serán capaces de describirlas y hacerlas, así, vivencialmente presentes. En suma, resulta que el signo cognitivo tiene una serie de partes y aspectos que están en correspondencia biunívoca con partes y aspectos de la presencia física de lo conocido. Por el contrario, tal correspondencia no se da siempre entre el signo meramente lingüístico y lo designado por él.

Con estas consideraciones puede considerarse suficientemente elaborada una noción preliminar del conocimiento susceptible de aceptación universal. Ello no implica, sin embargo, que deba ser tomada sin retoque alguno como noción definitiva del conocimiento. Más adelante, en efecto, llegará a precisarse la índole de la presencia vivencial característica de lo conocido en el cognoscente, así como el tipo de conexión que media entre conocimiento y lenguaje.

2. *El puesto del conocimiento en el cosmos*

Como se acaba de ver, los análisis lingüísticos y fenomenológicos son capaces de dar un testimonio positivo acerca del hecho del conocimiento. La positividad ha sido doble, ya que ha permitido no sólo hallar sino también describir el conocimiento. Sin embargo, éste únicamente ha podido revelarse como un dato de tipo adecuado a la competencia y al alcance de los métodos empleados. Se trata cabalmente de un dato perteneciente al orden del lenguaje y de las vivencias humanas.

El conocimiento ha sido obtenido como un dato antropológico, pero esta situación plantea algunas cuestiones. Por un lado, cabe preguntarse si el conocimiento sólo se da en nuestro mundo o bien aparece también en regiones del universo que nos sean más bien ajenas, es decir en situaciones y actividades no humanas. Por otro lado, aun limitándonos al conocimiento humano, puede asaltarnos la preocupación de si se trata de un dato antropológico de carácter tan sutil, como los que algunos pensadores con inclinaciones ultraterrenas han creído hallar en el hombre, y que otros puedan calificar de mero espifenómeno, o no.

En este último caso, el conocimiento sería un auténtico *factum* incluso de carácter cosmológico. Como tal, podría aún quedar restringido al hombre o ser en éste un simple caso particular. Desde el punto de vista de la estrategia general de la investigación y de la polémica filosóficas, no cabe la menor duda de que la solución ideal para los problemas suscitados sería la de que el conocimiento fuera, en primer lugar, un *factum* cosmológico y, en segundo lugar, exclusivamente humano.

Tal es la hipótesis que estas páginas intentarán verificar, en la medida de lo posible. Para ello, se hace preciso empezar por una tarea negativa, es decir por la de falsificar las tesis de que el conocimiento es un hecho no humano. A continuación, podrá procederse a la mostración de cómo el conocimiento es un hecho cósmico en el hombre. Pero, tanto esta indagación positiva como la anterior, que no lo es, deben asentarse en ciertas precisiones.

Efectivamente, el carácter y la localización cosmológica del conocimiento sólo podrán establecerse, si se aclara cómo se en-

tiende el cosmos y la organización del mismo. Pues bien, a este respecto parece suficiente remitir a los resultados obtenidos por Nicolai HARTMANN en su estudio del «mundo real». Es cierto que su planteamiento y resolución del tema ha merecido objeciones, mas también lo es que éstas le son aplicables como teoría metafísica, pero no como descripción cosmológica, que es lo que aquí importa.

N. HARTMANN está, en efecto, plenamente de acuerdo hasta con la tradición aristotélica, al delimitar cuatro grandes regiones cósmicas: la de lo inorgánico, la de lo vegetativo, la de lo animal y la de lo cultural. Permítasenos denominarlas con estos términos, que parecen tener la ventaja de ser tan neutrales como claros, frente a la equivocidad de los hartmanianos y a la carga metafísica de los escolásticos.

Más independiente resulta N. HARTMANN al concebir la organización cósmica, que para él viene a ser una «estratificación». Las regiones cósmicas son enumeradas de inferior a superior y se establece que las superiores sólo se dan en cuanto «descansan» sobre las inferiores. Independientemente de lo que ocurre en el orden metafísico, no hay duda de que, en el cósmico, incluso lo que algunos llaman «racional» o «espiritual» aparece así apoyado.

Puede decirse que el concepto hartmaniano de estratificación, lejos de basarse en puras metáforas geológicas o mecánicas, se caracteriza mediante dos leyes principales. La llamada «ley de fuerza» expresa el hecho de que el orden vigente en cada estrato lo es también en los superiores. Mediante la «ley de libertad», en cambio, se señala que en cada estrato aparece un orden propio, mediante el cual resulta determinado y regulado lo que quedaba sin determinación ni regulación en los inferiores.

Seguramente la organización del cosmos resultante de esas dos leyes sería más comparable a una textura que a una estratificación. En el cosmos, como en un bordado, hay zonas de estructura más compleja y minuciosa que otras. Este símil bidimensional parece hacer más justicia a la concepción propuesta de la organización cósmica, pues excluye el que lo cultural deje de ser animal y así sucesivamente, cosa que no hace el símil tridimensional de N. HARTMANN.

Gracias a esta última observación resulta precisamente comprensible lo que antes se consideró como hipótesis ideal sobre el conocimiento: el ser sólo humano y propiamente cósmico a la vez. No se daría en lo que sea sólo inorgánico ni en lo que fuera sólo material y vegetativo ni en lo que fuera sólo material, vegetativo y animal, pero se daría en lo que fuese tanto racional como animal, vegetativo y material a la vez.

Pues bien, antes de atender a tal hipótesis es preciso eliminar otras. Por diamentalmente opuesta al escepticismo destaca la que considera el conocimiento como un dato cosmológico universal. En efecto, según LEIBNIZ cualquier mónada está dotada de percepción y, según WHITEHEAD, toda «entidad actual» posee «*prehension*» de las demás.

Esta especie de pangnosismo, aparte su escasa popularidad entre los filósofos, tropieza con serias dificultades. La primera consiste en que, al ampliar excesivamente el ámbito extensional de la noción de conocimiento, su significado resulta intensionalmente desvirtuado, tal como es riesgo inherente al uso analógico de ciertas nociones. La segunda objeción destaca que en algunas regiones cósmicas no se da conocimiento, porque lo pretendidamente conocido en ellas carece de doble presencia. Cualquier acción a distancia entre lo inorgánico se reduce a la sola presencia física. Del mismo modo, los tropismos vegetales tampoco requieren presencia vivencial alguna. El caso de lo animal merece consideración especial.

3. *La sensibilidad ciega*

Frente a lo que ocurre con lo inorgánico y con lo vegetal, es casi unánime la consideración de que existe conocimiento en los animales, al menos en los de tipo superior, entre los que suele incluirse algunos distintos del hombre. Esta tesis pudo surgir en una época en que la filosofía y la ciencia se hallaban empaçadas de antropomorfismo, pero resulta curioso que siga siendo sostenida hasta por biólogos y psicólogos eminentemente positivos, es decir antimetafísicos.

Pues bien, el tema del conocimiento animal no queda zanjado por el solo hecho de que aparezca en el vocabulario cosmológico. Ello podría deberse a mera imprecisión terminológica o a claro abuso del lenguaje. Por el contrario, es necesario más

bien examinar la posibilidad cosmológica del conocimiento animal en el orden real. Para ello, es oportuno tener en cuenta que se cree que los animales conocen, porque poseen órganos de los sentidos del mismo tipo que los humanos.

He aquí la inferencia correspondiente, que no siempre se hace explícita: Los órganos de los sentidos humanos son cognitivos, los órganos de los sentidos animales poseen la misma anatomía y la misma fisiología que los humanos, luego los órganos de los sentidos animales son también cognitivos. Pero este raciocinio resultaría falaz, si el carácter cognitivo de los sentidos humanos dependiera de condiciones distintas de la anatomía y de la fisiología de sus órganos. A su vez, la insuficiencia de estas dos condiciones será posible, si los órganos en general y sus funciones no resultan exhaustivamente caracterizados por su anatomía y su fisiología.

A este respecto, conviene recordar que a la biología clásica le aqueja el mismo defecto que DILTHEY reprochó a la psicología asociacionista, es decir el de ser meramente constructiva. Del mismo modo que ésta reducía todo el psiquismo a un conjunto de «fenómenos psíquicos» elementales, aquélla reducía cualquier organismo a mero agregado de órganos anatomofisiológicamente determinados. En principio, ni siquiera excluía acumulaciones arbitrarias o grotescas de órganos, que según DARWIN acababan siendo eliminadas por «selección natural» al fracasar en su «lucha por la existencia».

En oposición a esa biología mecanicista, DRIESCH sentó el principio de la prioridad del organismo sobre los órganos. La nueva biología, pues, ha pasado a exigir para la caracterización de los órganos no sólo determinaciones anatómicas y sifiológicas sino también determinaciones estructurales y holísticas. Por su parte, la caracterización de los organismos tampoco se agota en los mismos, sino que incluye la conducta que desarrollan respecto a su «mundo circundante». En lo que sigue se adoptan puntualizaciones debidas a Von UEXKUELL.

Puede decirse que el animal se relaciona con la naturaleza mediante ciertos órganos, que, por ello y frente a otros que no desempeñan tal función, se denominan externos. Al serlo, o bien son capaces de ser modificados en su estado por la naturaleza, caso en que se encuentran los órganos receptores, o bien

son capaces de modificar los estados de la naturaleza, lo cual corresponde a los órganos efectores. Por supuesto, no toda la naturaleza afecta ni es afectada por los órganos externos de un animal. Ello sólo sucede con ciertas partes y aspectos de la naturaleza, que constituyen el mundo circundante de ese animal.

Aquellas porciones o cualidades del mundo circundante que modifican el estado de un órgano receptor se llaman estímulos o desencadenadores pues, como consecuencia de tal modificación, al menos un órgano efector da una respuesta o desarrolla un comportamiento respecto al mundo circundante. Otras veces es el desequilibrio vegetativo del propio organismo lo que moviliza sus órganos efectores y sensibiliza los receptores. En ausencia de afección externa y de desequilibrio interno, el organismo animal se limita a vegetar. Como aburrido por su mundo circundante, se desinteresa y hasta desconecta de él; generalmente se duerme.

Estos estados de estupidez o amodorramiento típicamente animal revelan un hecho decisivo. Se trata de que no todo lo que estimula fisiológicamente sus órganos receptores desencadena la acción de los efectores. De ahí que la noción de estímulo, básicamente fisiológica, no sea en rigor sinónima respecto a la de desencadenador, aplicable sólo a las afecciones fisiológicas relevantes para la conducta animal. Además, ocurre que especies animales dotadas de órganos de los sentidos anatómofisiológicamente idénticos, poseen cada una unos desencadenadores distintos.

Todo ello indica sencillamente que los órganos de los sentidos animales no funcionan cognitivamente, cuando reciben estímulos fisiológicos que no son además desencadenadores desde el punto de vista conductista. En efecto, tales sentidos registran entonces una mera presencia física de algo, a lo cual no corresponde presencia vivencial alguna, ya que el animal no lo vive mediante ningún comportamiento. De los animales, pues, es posible decir que, si no se comportan, tampoco conocen.

Falta todavía, sin embargo, dilucidar si la sensibilidad animal es cognitiva cuando acusa un desencadenador. Al hablar de conocimiento animal, seguramente los científicos sólo quieren decir que hay un comportamiento debido a un desencadenador externo. Este modo de hablar resulta, por lo pronto, filosófica-

mente ingenuo. Lo peor es que parece haber, además, un experimento crucial que lo hace incluso cosmológicamente erróneo.

Se trata de los experimentos acerca de la afiliación por parte de animales. Estos se comportan como hijos respecto a la primera criatura que les estimula visualmente al nacer. Basta con que en ese primer momento los verdaderos progenitores sean suplantados brevemente, para que sus cuidados y compañía sean eficazmente repudiados por la cría. Hay aquí un comportamiento filial aberrante, que sería imposible si la sensibilidad animal fuera cognitiva. Los animales no conocen ni a sus padres y tampoco saben lo que hacen en sus, a veces grotescas, solicitudes de alimento.

De todos modos, la descalificación de la tesis del conocimiento animal puede desprenderse del estudio de la estructura general de la conducta animal. Tal estructura consiste, en efecto, en la correlación entre estímulo desencadenador y respuesta de comportamiento. Cada desencadenador suscita, entre los individuos pertenecientes a la misma especie animal, un solo comportamiento igualmente determinado.

Esa correspondencia, prácticamente biunívoca, entre cada tipo de desencadenador y cada tipo de comportamiento es lo que se considera un instinto. Pues bien, lo característico de la conducta animal es precisamente el que está regulada por instintos. Estos, además, son comunes a todos los miembros de la especie animal dentro del mismo estadio evolutivo de ésta. La conducta de cada animal, por tanto, está predeterminada específicamente, aunque ello llegue a costarle la vida. Debe reconocerse que, en tales condiciones, el funcionamiento cognitivo de la sensibilidad animal sería supérfluo, mientras la naturaleza tiene una merecida reputación de economía.

Las aparentes muestras de originalidad en la conducta de algunos animales vienen a ser excepciones que confirman la regla. Se dan, por un lado, en animales que no se hallan en estado de naturaleza sino de cautividad, con la consiguiente y perturbadora influencia del hombre. Esta se ejerce en los procesos de domesticación y amaestramiento a través de los reflejos condicionados. De ahí que, por otro lado, venga a apoyarse e incluso reducirse a la correlación instintiva entre desencadenadores y comportamiento, sin actividad cognitiva alguna.

Pero, finalmente, el tipo de relación establecido por los instintos entre los estímulos desencadenadores y sus correspondientes respuestas de comportamiento, hace imposible el carácter cognitivo de éste. Esa relación resulta ser de inmediatez espacial y temporal. Ello significa que nada en la vida animal se interpone entre el desencadenador y la respuesta instintivamente correspondiente a él, así como que hay continuidad y, en última instancia, identidad entre desencadenamiento y comportamiento o que nada en el animal queda vacante del uno o del otro. No hay, así, ámbito ni tampoco posibilidad para una presencia vivencial que se disocie en el animal de la mera presencia física del mundo circundante.

En suma, la animalidad puede y debe ser concebida sin recurso alguno al conocimiento. La conducta animal está programada de modo estrictamente comparable a como lo están los artefactos cibernéticos, que nadie se atreve a considerar como dotados de conocimiento. Esta tesis equivale a un nuevo cartesianismo, pues consiste en reducir los animales a autómatas, no mecánicos ni electrónicos, pero sí bioquímicos o, más precisamente, de los tres tipos a la vez.

4. *Un organismo cultural*

La situación alcanzada parece desoladora. Si resulta imposible el conocimiento animal y el hombre es un animal, entonces el conocimiento se queda sin puesto en el cosmos. La única manera, pues, de evitar la caída en el escepticismo, deberá consistir en someter a una revisión radical la venerable tesis de la animalidad del hombre. De todos modos, parece difícil llegar a negar que el hombre sea, por decirlo así, una criatura de carne y hueso.

La tradición filosófica consideraba la corporeidad humana como un *factum* primitivo en todos los órdenes, es decir, no sólo indudable sino también inanalizable. Sobre esta base, la única posibilidad para la humanidad en el seno de la animalidad se abría en la línea de la adición. Un curioso sincretismo platónico-aristotélico permitía diferenciar al hombre del animal, gracias a la acumulación de sustancias en el primero de los dos.

La concepción estratificada del «mundo real» ha permitido

a N. HARTMANN una solución algo más económica. Según él, el tránsito de lo «anímico» a lo «espiritual» es un caso particular tanto de la «ley de fuerza» como de la «ley de libertad». En el hombre no aparecen sustancias adicionales, pero sí «categorías» adicionales que aportan un orden y unas determinaciones «nuevos» respecto a los propios de lo meramente animal.

Ahora bien, es evidente que ninguna concepción aditiva del hombre, tanto si es sustancialista como si es estructuralista, puede ser capaz de resolver el problema aquí planteado. Para garantizar al conocimiento un puesto en la región humana del cosmos, por el contrario, se hace preciso distinguir al hombre del animal por sustracción.

Ello, sin embargo, tampoco tiene por qué llevar a lo que podría llamarse una «antropología negativa», de la cual ya se conocen algunos brotes. Difícilmente puede definirse como cósmicamente deficitario a quien ya empieza a asomarse fuera del campo gravitatorio terrestre. El análisis de la animalidad posibilitado por la biología actual permite considerar al hombre como un organismo sensitivo no animal, o sea exento de ciertas limitaciones constitutivas de la animalidad.

En el apartado anterior ya se caracterizó a los animales por la programación instintiva, es decir específica, de su conducta. Conviene ahora prestar atención a otro hecho cosmológico, estrechamente vinculado a ese pero todavía más notorio. Se trata de la llamada «especialización» de los animales. Además de pertenecer a una especie taxonómica, sucede que ello equivale también a estar orgánicamente adaptados para un tipo de vida perfectamente definido. Para descubrir este dato, no hace falta siquiera adoptar un punto de vista etológico, sino que es manifiesto en el orden fisiológico y hasta en el anatómico.

En efecto, una de las fuentes de la curiosidad humana, sobre todo infantil, hacia los animales es el carácter desproporcionado de su morfología. Al considerarla de manera comparativa, salta a la vista que, por utilizar un símil cartográfico, en cada organismo animal no todos los órganos integrantes están desarrollados a la misma escala. Registran atrofias e hipertrofias no anómalas, las cuales tienen como contrapartida fisiológica el que haya un órgano privilegiado a cuyo funcionamiento se subordina el de todos los demás.

Tampoco hace falta ser un escultor griego, para darse cuenta de que el organismo humano es una excepción a la ley de especialización, vigente en el reino animal. Esta es una tesis admitida por numerosos científicos y no meramente filosófica. Aquellos que la nieguen deben tener en cuenta todos sus aspectos, que, desde las relaciones volumétricas en anatomía, abarcan la hegemonía teleológica en fisiología y sólo se completan con la conducta vital ecológicamente definida.

A algunos les ha parecido indicio de especialización humana nuestra excepcional capacidad craneal. Ocurre, sin embargo, que la especialización sólo recae sobre órganos externos, entre los cuales cabe contar hasta el aparato digestivo, que al fin y al cabo entra en contacto directo con porciones del mundo circundante, pero no los centros nerviosos superiores. El extraordinario desarrollo de los mismos es, más bien, consecuencia de la falta de especialización, como se aclarará más adelante.

Otros han pensado en la mano, por considerarla, entre otras cosas, como determinante de nuestra estación erecta. Ello encierra, en cambio, la incongruencia innegable de una vida recolectora no arborícola. Además, puede decirse que la mano por sí sola resulta un órgano demasiado versátil como para definir suficientemente función alguna; requeriría indicaciones convergentes de otros órganos, que esos autores no aciertan a señalar.

La paleontología observa que el curso general de la evolución entre los animales está regido por la tendencia a una especialización creciente. Asimismo, aparte los restos clara o hipotéticamente humanos, el último animal inespecializado parece haberse extinguido a finales de la era terciaria y ser un antropino llamado *Proconsul*. He aquí un posible antepasado común a los actuales antropoides, todos ellos especializados, y al hombre que, al no serlo, estaría filogenéticamente más cerca de él.

Todo induce a pensar que la era cuaternaria, con sus sucesivas glaciaciones, vino a endurecer considerablemente las condiciones para la vida en nuestro planeta. Mediante una reacción típicamente económica, la potenciación de un órgano principal más bien que la de todo su organismo puso a muchas especies a la altura del nuevo desafío. Las incapaces de especializarse

perecieron ante la intensidad de la erosión sobre todos sus órganos, a excepción del hombre.

Mientras los animales sobreviven en el cuaternario gracias a la especialización, el hombre lo hace gracias a la cultura. Al no potenciar de manera endógena o natural ni uno solo de sus órganos, disponía únicamente de dos posibilidades de éxito: potenciarlos de algún otro modo o bien degradar de alguna manera el agigantado cosmos. Utilizó ambas soluciones. La primera, consistente en incrementar el alcance y la intensidad de sus funciones orgánicas de manera exógena o artificial, dio lugar a los instrumentos, la habitación y, en general, a la técnica. La segunda, consistente en manejar sustitutivos miniaturizados de la naturaleza, en vez de enfrentarse directamente con ella, originó la magia y, enseguida, el lenguaje.

Mas, la cultura, que a su vez es un hecho cósmico, tiene como condición *a priori* de posibilidad el que el organismo sensitivo humano no sea animal. Efectivamente, con la técnica se interponen útiles entre nuestro organismo y la naturaleza y, con el lenguaje, lo interpuesto son signos. Por el contrario, el animal sólo se enfrenta con la naturaleza a cuerpo limpio. Le resulta imposible interponer nada, en virtud del automatismo instintivo, es decir de la inmediatez o continuidad entre estímulo desencadenador y comportamiento-respuesta.

En el animal los instintos tienen una vigencia coercitiva, que lo hace solidario, es decir formar como una sola pieza, con su mundo circundante. En cambio, si algo hay en el hombre comparable a los instintos animales, sólo alcanza una vigencia indicativa y se sitúa en el ámbito psíquico de las tendencias y emociones. Sería preferible reservar la noción de instinto para la programación automática de la conducta animal. En la humana aparece la inhibición más que el automatismo y la opción más que la programación. Se trata de que la conducta humana está regulada por la libertad, tanto de ejercicio como de elección, y es esto lo que hace posible la cultura, al romper la continuidad entre nuestro organismo y la naturaleza.

La inespecialización del organismo humano podría significar, sin más, que es un fósil viviente, cosa de suyo difícilmente comprensible, pero todavía de índole animal. La paleontología, en efecto, admite animales inespecializados dentro del pasado

filogenético. Mas la cultura, es decir la existencia física de artefactos que funcionan como útiles o como signos, es un dato cosmológico que testifica irrefutablemente contra la animalidad del hombre.

Ahora bien, resulta que la cultura no se limita a eso, pues constituye incluso un dato, por decirlo así, anticosmológico. En realidad, la cultura y la libertad que la hace posible son, más que excepciones, contravenciones a las leyes que regulan la conducta y la evolución de los organismos sensitivos. Por consiguiente, la situación cósmica del hombre sólo es concebible como interferencia extracósmica en el orden natural. Así, el estatuto real del hombre viene a requerir una explicación no ya cosmológica ni metafísica, sino teológica.

5. *La sensibilidad inteligente*

De lo que se acaba de decir sale malparada la definición tradicional del hombre. Si nos empeñamos en definirlo, lejos de llamarle «animal racional», habrá que caracterizarlo como organismo sensitivo constitutivamente libre y consecutivamente cultural. Comparando las cuatro determinaciones de este *definiens* con las del originariamente aristotélico, puede considerarse que las dos primeras equivalen y precisan la noción de «zoón» y que la cuarta se corresponde con cualquiera de sus dos diferencias, «logikón» o hablador y «politikón» o urbano. Falta ver si nuestra tercera determinación tiene algo que ver con la *ratio* de los escolásticos.

Es tesis intelectualista clásica el que la libertad se sigue de la racionalidad humana. En última instancia, sin embargo, ello sólo llega a mostrarse a través de un proceso aquejado por dos graves defectos, la complejidad y la circularidad. Se apela, en primer lugar, a la universalidad del conocimiento y, en segundo lugar, se funda ésta en la espiritualidad del alma, la cual, por último, encierra una «independencia de la materia en el obrar». No parece necesario ser demasiado malévolo para creer que no se ha explicado nada.

Aquí se considera más oportuno proceder, en cambio, a una cierta deducción de la racionalidad a partir de la libertad entendida, además, como dato cosmológico. La primera ventaja de semejante proceder es la sencillez o economía. Desde el punto

de vista cosmológico, la libertad se manifiesta como ausencia de automatismo y programación instintivos. Esta concepción no aditiva sino sustractiva de la hominidad y la hominización permite no caer en el riesgo de multiplicación innecesaria de entidades ni premisas.

Pero el enfoque cosmológico del tema del conocimiento tiene otra ventaja todavía más importante. En efecto, hace imposible que el hecho del conocimiento sea aislado de todo contexto, como ocurrió en la Edad Moderna. El que el dato del conocimiento sea primitivo no equivale ni a que sea el primero ni a que sea el único ni a que todos los demás sean reductibles a él. El haberlo supuesto así ha impuesto defectos y excesos sobradamente reconocidos a la investigación filosófica.

Independientemente de las exigencias de una táctica científica, sin embargo, reducir el hombre al narcisismo de un yo, al quietismo de un sujeto o al parasitismo de un agente descarnado tiene consecuencias inhumanas. Sólo si la gnoseología se asienta en el ámbito de una antropología arraigada, a su vez, en bases cosmológicas, puede hallarse en éstas el inconfundible portillo que remite a la dignidad personal e incluso trascendente del hombre.

Pues bien, lo que sucede no es que el conocimiento sea definible ni inferible a partir de la libertad, sino que ambos son indiscernibles como hechos. Para un organismo libre los estímulos desencadenadores no desencadenan nada, no pasan de largo para retornar en forma de comportamiento al mundo circundante, dejando sólo en el organismo, en el mejor de los casos, una disposición funcional. En los organismos libres el «saber» con infinitivo se transforma en «saber» con nombres.

Como se vio, el «saber» con infinitivo, asequible a los animales, es ciego. En ellos el circuito nervioso, que enlaza las terminaciones de los órganos receptores a través de los centros nerviosos con las terminaciones de los órganos efectores, está cerrado, es decir que es continuo. Si en el hombre no se sigue comportamiento de los desencadenadores, será porque ese circuito es discontinuo, o sea que queda abierto en los centros nerviosos superiores. Estos retienen la iniciativa de la conducta, en cuanto que la ordenan por oposición a la inhibición y en

cuanto que disponen de un arsenal de respuestas equiposibles, en vez de un comportamiento unívocamente programado. De ahí la inevitable complejidad e hipertrofia del sistema nervioso central humano.

Cuando el estímulo no circula por los centros nerviosos, desencadenando un comportamiento, lo que le ocurre es que no puede pasar desapercibido para esos centros. Diríase que la energía de la estimulación, en vez de transformarse en movimiento, se ha de consumir en luminosidad. El estímulo no desencadenador es un estímulo consciente. Al detenerse la estimulación en un centro nervioso, es éste y no los órganos efectores lo que acusa la presencia de lo estimulante. En el animal la estimulación desemboca en la respuesta instintiva; una y otra tienen como origen y término la sola presencia física de lo estimulante. Este adquiere, en cambio, una segunda presencia, al detenerse la estimulación en un centro nervioso. He aquí, pues, al conocimiento.

Una de las consecuencias o, mirando el asunto histórica y no sistemáticamente, uno de los motivos de la localización del conocimiento en los dos estratos superiores del cosmos, el animal y el racional, es el establecimiento de dos tipos de conocimiento. El conocimiento de lo singular es sensible y corresponde a lo animal, mientras el conocimiento de lo universal es intelectual y corresponde a lo racional. Podría sostenerse que tal dualismo gnoseológico tiene ventajas, pero tampoco resulta difícil hallarle inconvenientes. Aquí está, sencillamente, fuera de lugar.

Han sido muchos los siglos de dualismo gnoseológico, para que éste resulte fácil y elegantemente superable. Es la misma terminología de la teoría del conocimiento la que está empapada de dualismo de manera casi irremisible, como lo está también nuestra formación intelectual. Seguramente éstas son las razones por las que los principales intentos de superación han revertido en la negación de uno u otro de los tipos convencionales de conocimiento. El monismo del sensible es el empirismo y el monismo del intelectual, el racionalismo. Excepción ecléctica notable, pero también discutible es la kantiana.

La propedéutica cosmológica de las páginas precedentes tendería topográficamente al racionalismo. Al incorporar, no obs

tante, un planteamiento antropológico sustractivo y no aditivo, se inclinaría al empirismo. Habiendo reemplazado, sin embargo, toda toma de posición metafísica por meras decisiones metodológicas, las páginas subsiguientes no necesitan ser eclécticas. Aspiran a un monismo gnoseológico tan libre de escepticismos parciales como de reduccionismos y faltas de economía.

Resulta, en efecto, tentador el ensayo de la hipótesis de que el conocimiento humano es el de una sensibilidad de suyo inteligente. El empirismo clásico, con su mecanicismo de la sensibilidad, resulta evidentemente ingenuo. Al concebir la primera operación cognitiva como superposición de percepciones, ignora su característica nitidez. Al reducir la segunda operación cognitiva a asociaciones de ideas, desconoce su fundamentación real. Finalmente, definiendo la tercera operación cognitiva como una costumbre mental, imposibilita su validez universal.

6. La estructura campal de la intuición

La tarea propuesta tiene como exigencia principal el mostrar que la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual no es de carácter real. Cualquier hecho cognitivo que aparezca en el hombre será tan sensible como intelectual y tanto su intelectualidad como su sensibilidad serán insolubles de lo que lo haga ser cognitivo y, además, la una de la otra.

Alguna vez se ha dicho que el conocimiento humano sería vacío, si no fuera sensible, y sería ciego, si no fuera intelectual. Su carácter sensible consiste en que se refiera a una presencia física, mientras su carácter intelectual radica en su característica presencia vivencial. El conocimiento, para serlo, ha de ser a la vez trascendente y consciente, es decir sensible e intelectual. Si no fuera lo primero, en vez de conocimiento sería todo lo más mero pensar y, si no fuera lo segundo, se reduciría a comportamiento.

La primera consecuencia de este planteamiento es que los términos «sensibilidad» y «entendimiento» no deben ser tomados en concreto sino en abstracto. Son atributos de los hechos cognitivos y no «facultades». Sólo cuando se admite un dualismo o un pluralismo gnoseológico, o sea al menos dos clases de conocimiento realmente distintas, es preciso asignar un cognos-

cente también distinto para cada una. Pero entonces la gnoseología cae en una aporía zenoniana; si conoce una sola facultad todavía no conoce el hombre y, a su vez, el conocimiento de éste no es reductible a la suma del conocimiento de todas sus facultades. El pluralismo gnoseológico, en última instancia, reduce el hombre a un hacinamiento de homúnculos mal avenidos, que no puede ser tomado antropológicamente en serio.

Otra ventaja del monismo gnoseológico propuesto se encuentra en la eliminación de cualquier polémica acerca de la intuición. Ya no tiene sentido preguntar si, además de la sensible, existe la intuición intelectual y en qué pueda consistir ésta o viceversa. Si la intuición sensible fuera, de algún modo, previa a la intelectual, no se acierta a comprender cómo ésta puede ser intuitiva respecto a lo conocido, que es lo que cuenta. De todos modos, el «*intus ire*» no deja de ser una metáfora que impone incómodos compromisos metafísicos.

Varias razones, sin embargo, aconsejan seguir empleando el término «intuición». La primera, cuya adecuada consideración no queda más remedio que dejar para más adelante, consiste en la inmediatez que hay entre el cognoscente y lo conocido. La segunda es el rechazo de los términos «sensibilidad» y «entendimiento» tomados como distintos y en sentido concreto. La tercera procede de la tesis de que lo que conoce es un organismo sensitivo. La enumeración de estas razones caracteriza, por sí sola, la idea de intuición a emplear.

Ahora bien, independientemente de las críticas del pluralismo gnoseológico recién esbozadas, el propuesto monismo únicamente puede resultar viable si es capaz de mostrar cómo un organismo sensitivo libre realiza las tres operaciones cognitivas clásicas: conceptualización, juicio y raciocinio. No se las denomina aquí operaciones «del entendimiento» a causa de la adoptada perspectiva monista. Esta requiere un estudio de la intuición que muestre, por lo menos, la indiscernibilidad entre percepción y abstracción.

Para proceder a ello, se requiere el empleo de una serie de nociones no sólo gnoseológicas, sino también psicológicas. En evitación de equívocos y discrepancias, conviene precisarlas, algunas de ellas incluso de manera estipulativa. Tales precisiones tendrán mayor utilidad si se hacen en forma de un análisis

básicamente extensional de la intuición que establezca ámbitos cada vez más restringidos de la misma.

Pues bien, la intuición puede ser entendida como un conjunto de todas las estimulaciones, es decir de los cambios de estado de nuestros órganos receptores que, por alcanzar el umbral fisiológico de éstos, excitan sus terminaciones nerviosas. Algunas estimulaciones constituyen el ámbito de lo subconsciente, ya que no alcanzan el umbral psicológico de los órganos correspondientes. Otras, en cambio y especialmente por satisfacer el umbral diferencial de éstos, son conscientes y pueden ser denominadas sensaciones. El conjunto de todas las sensaciones propias de un organismo en un momento de su vida constituye una percepción. Dentro de ésta aparecen, a su vez, dos subconjuntos de sensaciones; unas son conscientes de manera periférica y, otras, de manera focal. Siendo de algún modo estimulaciones óptimas, éstas últimas integran el ámbito de la atención y constituyen un objeto de la intuición.

A propósito de tal análisis debe repararse en que ha sido verificado exclusivamente según criterios fisiológicos, psicológicos y gnoseológicos. De ahí resulta que la noción de objeto en que culmina no es de índole física ni metafísica; no es precisamente ni un cuerpo ni una esencia, sino capaz de aplicarse a cualquier porción o aspecto del mundo circundante del organismo humano. Cuando el criterio elegido para la delimitación del objeto es físico o metafísico, surgen dificultades para explicar las diversas y sucesivas objetivaciones que recaen sobre el mismo cuerpo o ente.

Muy interesante es también notar la estructura campal que el precedente análisis descubre en la intuición humana. En efecto, los físicos hablan, entre otros, de campos gravitatorios donde, a partir de una masa dada, la fuerza de la gravedad se mantiene constante en todos los puntos equidistantes de tal masa y decrece de manera proporcional al aumento de la distancia que los separa de ella. Con un paralelismo perfecto, puede hablarse de campos cognitivos, en que la intensidad del conocimiento es máxima para el objeto enfocado por la atención y va decreciendo conforme se acerca a los límites de la percepción, hasta esfumarse más allá de ellos en la niebla de lo subconsciente.

Para colmo de coincidencias, el campo cognitivo, como los campos físicos, no es continuo sino de índole cuántica. Sus *quanta*, claro está, son las sensaciones. Estas son múltiples numéricamente por serlo las terminaciones nerviosas sensitivas que, en cada percepción, son eficazmente estimuladas o conservan un engrama de estimulaciones anteriores. Las sensaciones son también cualitativamente distintas, porque son anatómica y fisiológicamente distintos los órganos de los sentidos internos y externos en que se dan. Además, las sensaciones difieren entre sí de manera intensiva, ya que saturan más o menos el umbral de los órganos correspondientes. Dentro de esta triple retícula cuántica se acotan las homogeneidades y heterogeneidades, a las cuales se dirige el foco de la atención.

Todas estas observaciones, sin embargo, no acaban de hacer justicia a la libertad del organismo sensitivo humano. Esta se manifiesta en la movilidad del foco atencional dentro del campo cognitivo, es decir en la abundancia de posibilidades de objetivación diversa propia de cada percepción. Efectivamente, al tener el animal su conducta instintivamente programada, sólo unas pocas, muy definidas y más bien constantes zonas de la retícula cuántica de sus estimulaciones actúan como desencadenadores. Lo correspondiente a éstos en el hombre, *mutatis mutandis*, son los objetos, tan fluidos y cambiantes como el foco atencional, que los delimita con vistas al «proyecto existencial» libremente elegido. He aquí otra razón, por la cual el hombre es inconcebible como sujeto puro e independiente de toda otra dimensión antropológica.

Pues bien, con lo dicho queda ya bastante claro cómo la sensibilidad humana es inteligente. La estructura campal de su intuición permite a ésta desempeñar la función abstractiva, que los clásicos atribuían al entendimiento en su primera operación. Tanto la iluminación como la distinción como la selección de los datos sensibles está al alcance de nuestro organismo sensitivo libre. Por último, casi parece trivial consignar que el resultado obtenido por nuestra sensibilidad, gracias a la estructura de su campo cognitivo, no es menos universal que el de la abstracción clásica. En efecto, los esquemas de objetivación adoptados por nuestra atención son, sin duda, aplicables

a dos o más zonas cuánticas de la misma percepción y de percepciones distintas.

7. Los juicios perceptivos

El estudio de la intuición humana, así como de las características de su estructura campal, parece dar razón de su capacidad abstractiva, que los clásicos creían necesario desplazar al entendimiento. Mas ello no es suficiente para la elaboración del monismo gnoseológico propuesto, la cual sólo estará completa y, con ello, tendrá alguna probabilidad de éxito, si logra dar razón, además, de la segunda y de la tercera operaciones del entendimiento, según las llama la tradición.

A los partidarios de ésta que hayan podido soportar el apartado anterior, les parecerá, de todos modos, irrealizable la tarea pendiente. El juicio y el raciocinio sí que pueden resultar, por su complejidad estructural y su sutileza cualitativa, una carga demasiado pesada para una pura sensibilidad inteligente. Ante esta sospecha, sin embargo, es posible empezar destacando toda la riqueza de la intuición antes descrita.

No es difícil darse cuenta de que, en vez de identificar la intuición humana con la llamada primera operación intelectual, se ha pretendido mostrar que aquélla es tan abstractiva como ésta, pero no que se limite a ser abstractiva. Para comprobarlo, bastará comparar los resultados de una y otra. En efecto, la operación clásica obtiene un concepto, mientras la intuición presentada constituye un objeto. Nadie se atrevería a considerar «objetivación» como sinónimo de «conceptuación», pero hay más.

En rigor, intuir es aplicar, o sea poner, un esquema de objetivación y, en cambio, abstraer es obtener, o sea quitar, un esquema de objetivación. No sólo hay diferencia sino oposición entre lo uno y lo otro. Más aún, toda conceptuación presupone una objetivación, tanto en el orden de los hechos como en el de la definición y el de la explicación. Cualquier aplicación del hilemorfismo a la gnoseología, sea de corte aristotélico o kantiano, es capaz de atestiguarlo.

Una consideración hilemórfica, no obstante, acarrea más lastres y menos unanimidad y eficacia que las observaciones lingüísticas. Se trata de que el entendimiento abstractivo de los

clásicos surgió originariamente como fundamentación de los nombres universales. Por otra parte, nuestra tradición cultural se contenta con fundamentar los pronombres demostrativos por correspondencia biunívoca con los tres pronombres personales. La intuición objetivadora, en cambio, ofrece una solución más ventajosa.

Es un hecho obvio que los pronombres demostrativos también se emplean en los monólogos, por decirlo así, de manera que no resulta convincente vincularlos a los pronombres personales. Lo que ocurre es, más bien, que los pronombres demostrativos tienen su fundamento en la intuición y en su estructura. Por un lado, parece evidente que intuitividad y demostratividad son indiscernibles o, al menos, indisolubles. Por otro lado, lo que podríamos llamar las tres distancias demostrativas, atestigua el carácter campal de la intuición.

Cuando decimos «esto» nos estamos refiriendo a la zona focal de nuestro campo cognitivo. Al decir «eso» señalamos la zona de conciencia periférica de dicho campo. En ambos casos la indicación cae dentro de la misma percepción. Por el contrario, el vocablo «aquello» nos remite a una percepción distinta de la que estamos intuyendo. También parece claro que, mientras «esto» se refiere al objeto, «eso» y «aquello» apuntan a lo objetivado o a lo objetivable, entendiendo aquí y ahora «objeto», «objetivado» y «objetivable» respectivamente como participios presente, pasado y futuro de la voz pasiva del verbo «objetivar».

Ahora bien, debe tenerse el cuidado de notar que cualquiera de los pronombres demostrativos indica únicamente el aspecto extensional de la objetivación. Dicho de otro modo: lo por ellos demostrado es, dentro del hecho cósmico de la intuición, lo estimulante respecto a las sensaciones abarcadas por la atención. Pero la objetivación tiene a la vez un aspecto intensional, a saber, el esquema de objetivación que configura el foco atencional. Tal esquema es lo que estrictamente se entiende por «significado» de un nombre universal.

De estas puntualizaciones se sigue una primera observación. Evidentemente, si no hay objeto no hay conocimiento; sólo la objetivación intensional y, sobre todo, extensionalmente constituida encierra una presencia vivencial referida a una presencia

física. La intuición es, pues, una verdadera operación cognitiva. No lo es, en cambio, la conceptuación o primera operación del entendimiento tradicional. Los propios clásicos lo reconocen, aunque sólo sea implícitamente, al decir que no es ni verdadera ni falsa y que su objeto puede no existir. Un concepto no es sino un esquema de objetivación suelto, es decir sin contenido extensional; podrá ser un pensamiento, pero no un conocimiento.

Más puede señalarse todavía una segunda ventaja de la intuición objetivadora sobre la conceptuación intelectual. Se trata de que tal intuición, en virtud de su doble dimensión intensional y extensional, es ya incoativamente judicativa. Esto puede fácilmente mostrarse por medio de un argumento *ad hominem thomisticum*. Según éste en las proposiciones el sujeto se toma *pro supposito* y el predicado, *pro natura significata*. Pues bien, prescindiendo de la sobrecarga metafísica de estas expresiones, deberá convenirse que la dimensión extensional de la objetivación actúa como un sujeto y, la intensional, como un predicado.

Se trata de que la intuición humana abarca en su estructura campal no sólo la primera sino también la segunda de las llamadas operaciones del entendimiento. Precisando más, debe afirmarse que la intuición objetivadora es de suyo lo que se denomina un juicio perceptivo. Sólo una percepción absolutamente carente de foco atencional, o sea completamente aburrida, hastiada o, como diría HEIDEGGER, angustiada puede ser una excepción. Por suerte, semejantes excepciones merecen el calificativo de deshumanizadas y hasta de patológicas.

Enlazando con las consideraciones lingüísticas hechas más arriba, puede añadirse que, en efecto, la única expresión lingüística adecuada para la intuición objetivadora se encuentra en proposiciones como «esto es plano», «esto es de madera», «esto es una mesa». Con todo, vienen así a suscitarse dos cuestiones dignas de estudio minucioso. Una es la de si todo juicio es reductible a juicio perceptivo, sin cuya solución no se habrá dado cuenta de la pretendida segunda operación intelectual. Otra, es la de cuál es la función del lenguaje en el conocimiento y de ella depende el que éste sea o no un auténtico hecho cósmico.

8. *El lenguaje como condición del conocimiento*

Ya los clásicos habían establecido una interesante conexión entre conocimiento y lenguaje. El signo es, para ellos, el *ex quo* o el *per quod* se alcanza el conocimiento de alguna otra cosa, es decir de algo distinto de él. El conocimiento mediato puede ser de dos tipos, uno que procede a través del discurso y otro que lo hace a través de signos (v. p. ej. *De ver.*, q. 9, a. 4 ad 4). Así, el concepto puede ser obtenido a partir del *phantasma*, pero también a partir de un *nomen*, cuando el entendimiento aprehende el significado de éste (v. p. ej. *Sum. Theol.* I.^a, q. 13, a. 4). El concepto incluso puede ser llamado propiamente *verbum* (v. p. ej. *De pot.*, q. 8, a. 1). Pero, mientras las *species* expresas son signor formales (v. JUAN de Sto. Tomás, *Ars log.*, II.^a, q. 22, a. 2), el lenguaje es únicamente un signo instrumental, es decir que no pasa de ser causa instrumental del conocimiento (v. *ibid.*, I.^a, lib. I, cap. II).

Los escolásticos llegaron en filosofía del lenguaje mucho más allá de lo que muchos de los sedicentes filósofos lingüísticos actuales suponen y, quizá, de donde éstos han llegado. Sin embargo, parece claro que el pensamiento tradicional no consideró al lenguaje como una condición *sine qua non* para el conocimiento humano; ya era bastante humillante que lo fuera la sensibilidad. La teoría tradicional del conocimiento, no obstante, se centra preferentemente en la primera operación intelectual, con detrimento de las otras dos, y tampoco parece haber atendido a todos los aspectos de aquélla.

Pues bien, hay que empezar teniendo en cuenta que el conocimiento humano no es puntual sino cumulativo; no consiste sólo en «estar conociendo» sino también y principalmente en «saber». El saber es únicamente posible mediante la conservación de lo intuído por uno mismo y mediante la transmisión de lo intuído por otros. Ahora bien, ni esa conservación ni esta transmisión son, a su vez, posibles, si lo intuído no queda expresado en signos estables y exteriores respectivamente. En efecto, ni la elasticidad de la conciencia sostenida por HUSSERL alcanza a lo uno, ni jamás se ha pretendido que lo otro se logre por comunicación directa de las conciencias.

Todo esto, sin embargo, está ya reconocido, aunque sólo lo

sea implícitamente por algunos autores, en la teoría tradicional de la causa instrumental del conocimiento. Lo que interesa es tomar plena conciencia de que el conocimiento colectivamente entendido, es decir como conjunto de todos los hechos cognitivos, tiene al lenguaje como condición de posibilidad. Esta condición es, además, *a priori* por la índole de su sujeto, que es un organismo cultural. Ello requiere también que esa condición *a priori* sea un lenguaje cognitivo como auténtico artefacto físico.

De todos modos, tal tesis carecería de valor si no fuera aplicable a una consideración distributiva del conocimiento. A fin de comprobarlo puede bastar el estudio de un caso crucial: la primera operación cognitiva. Podría, en efecto, pensarse que por su carácter intuitivo, o sea directo y simple, no ofrece resquicio para la intervención del lenguaje. También surge la sospecha de que, aunque lo ofreciera, no sería para un lenguaje artificial y además externo. Mas, desde el punto de vista metodológico nunca se pierde nada por explorar la viabilidad de una tesis en su versión maximalista.

En primer lugar, puede examinarse la cuestión desde una gnoseología dualista. Resulta, entonces, que la primera operación del entendimiento es comparativa o, al menos, reflexiva respecto a los datos de la sensibilidad. Lo conocido es representado al entendimiento por las *species* o *phantasmata* de ésta que, por consiguiente, actúan como signos. Podría pensarse, sin embargo, que se trata de signos naturales. Si lo fueran, consistirían en un simple efecto de lo conocido, sin la añadidura de *impositio* ni *artificium* alguno, o sea en la mera *species impressa*. Mas, según los escolásticos, se trata de la *species expressa*, producida por las facultades sensibles y que, al serlo, equivale a un signo artificial de lo conocido. Es, además, un signo externo respecto al entendimiento. Difícilmente cabía esperar un resultado tan aproximado de una gnoseología ajena a la adoptada aquí.

Lo que cuenta, no obstante, es el enfoque de la cuestión desde el monismo propuesto, es decir acerca de la intuición objetivadora. Pues bien, en ésta el esquema de objetivación plantea un problema importante. No se trata tanto de su transmisión o de su conservación como de su sede, por decirlo así.

El asunto puede resultar más asequible, si es sometido a una propedéutica comparativa respecto a teorías del conocimiento bien conocidas. Bastará tener en cuenta la aristotélica y la kantiana, ambas hilemórficas.

En efecto, lo que aquí se denomina esquema de objetivación es, para los aristotélicos, una forma. A su juicio, el conocimiento es la posesión inmaterial de la forma de lo conocido. Así, pues, tal forma tiene dos sedes, una es el principio de individuación de lo conocido y, otra, las facultades del que conoce. Como éstas son *quodammodo omnia* y meramente intencionales, su carácter proteico y secundario les impide ser una sede adecuada. La forma ingresa en el cognoscente *a posteriori* y posee una sede adecuada en cuanto es constitutivo sustancial de lo conocido. Lo que ya es más difícil de comprender es que los partidarios de la unicidad de la forma sustancial admitan, al mismo tiempo, tipos de universal distintos de la mera especie ínfima.

En KANT la objetivación no es receptiva sino espontánea. Lo objetivable, es decir las impresiones sensibles, son lo verdaderamente proteico y hasta «caótico» en la gnoseología kantiana, así como en la aristotélica lo eran las facultades. Estas son, en cambio, las únicas sedes posibles de lo formal, tras la subversión copernicana del hilemorfismo clásico. Los esquemas de objetivación proceden *a priori*, según KANT, de las formas de las facultades. Prescindamos ahora del problema de obtener un número indefinido de esquemas de objetivación a partir de un número finito y muy pequeño de facultades y de formas *a priori* de las mismas.

Frente a todo esto, nuestra intuición objetivadora carece del consuelo de las sustancias primeras aristotélicas y del del cuadro kantiano de las categorías. Lo dado en nuestro campo cognitivo sólo cuenta con su reticularidad cuántica. Su foco atencional es móvil y libre. Los esquemas de objetivación no tienen ya ni un origen realista ni un origen idealista, sino que brotan *a simultáneo* en la propia objetivación. Los engramas de la estimulación nerviosa, por otra parte, o corresponden a cada sensación o a la percepción entera. Estos posibles signos naturales, pues, le vienen o demasiado pequeños o demasiado grandes al objeto.

En suma, si el esquema de objetivación ha de tener una sede adecuada o, por decirlo así, a la medida dentro del campo cognitivo, deberá ser producida por el propio cognoscente. Mas, como éste es un organismo, habrá de lograrlo mediante sus órganos efectores. La libertad y la organicidad de la intuición objetivadora son, pues, lo que lo hace indiscernible de la enunciación de una proposición perceptiva en un lenguaje que es un producto cultural, o sea un artefacto físico.

No en vano la actual psicología ha comprobado empíricamente que, durante la lectura en silencio o el transcurso de los más íntimos pensamientos, nuestros órganos de la fonación, especialmente la lengua, se mueven de manera casi imperceptible en una elocución miniaturizada. Tampoco los poetas han cantado en vano a la fuerza creadora de la palabra. El ciclo bíblico se abre con imposiciones de nombres en el *Génesis* y se cierra con imposiciones de nombres en el *Apocalipsis*.

9. *Las proposiciones cognitivas y sus tipos*

Se acaba de ver que la intuición objetivadora es un hecho cósmico y un dato cosmológico, al ser indisoluble de la enunciación de signos proposicionales. Siguiendo la terminología clásica, se había indicado en el penúltimo apartado que expresaban juicios perceptivos. Por la misma razón, se había denominado sus sujetos «pronombres demostrativos». Desde este momento se hablará aquí, más bien, de proposiciones indicativas. Por un lado, ya no se estudia su génesis sino que se las considera como producto incorporado al orden logicosemiótico. Por otro lado, sus sujetos pertenecen al tipo de signo que la semiótica actual llama «índices».

De todos modos, el lector todavía tiene derecho a pensar que las proposiciones indicativas son, para el monismo de la intuición objetivadora, una cabeza de puente harto modesta en el campo de la tradicional segunda operación del entendimiento. En efecto, ésta daba lugar a otros muchos tipos de proposición. Ante esto, el aserto que interesa sostener a continuación es que las proposiciones indicativas son, desde el punto de vista gnoseológico, atómicas y primitivas.

Su carácter atómico equivale al hecho, ya mostrado, de que mientras no se logra una objetivación no hay conocimiento. Sólo

el análisis psicológico puede descubrir elementos en su génesis: sensación, atención. Fuera de esto es el análisis lógico-semiótico lo que descubre componentes, es decir un índice y un universal, en su resultado. Gnoseológicamente lo que cuenta es el sí o el no, la presencia o ausencia de objeto.

Puede llamarse, además, primitivas a las proposiciones indicativas, en cuanto todas las demás son reductibles a ellas. Ello significa que la mayoría de las proposiciones no indicativas son proposiciones moleculares, compuestas de indicativas. Será preciso examinar enseguida si y cómo viene a ocurrir semejante composición. En caso de confirmarse la hipótesis, se habrá alcanzado un hito muy importante para el monismo de la intuición objetivadora. Las proposiciones indicativas integrantes podrán ser consideradas como premisas y, la no indicativa resultante, como conclusión. De este modo se habrá tenido acceso a la tercera operación intelectual de los clásicos.

Si hay que proceder ordenadamente, será preciso, no obstante, empezar estudiando cuantas proposiciones puedan aparecer como ni indicativas ni compuestas. Sin duda están en este caso las proposiciones que poseen un sujeto singular, pero no indicativo, y en las cuales aparece un solo universal. Este forzosamente desempeñará la función de predicado de un verbo copulativo o de sujeto de un verbo existencial. Se trata, en suma, de proposiciones de tipo «algo es blanco» o de tipo «hay un tesoro». Pues bien, no cuesta mucho darse cuenta de que su contenido proposicional es indicativo, aunque expresado en un signo proposicional para uso público, es decir comunicativo o intersubjetivo. En cambio, al decir «esto es blanco» y «esto es un tesoro», el mismo contenido se revestiría de un signo de uso privado, conservativo, no intersubjetivo.

Mas, tampoco parecen ser ni indicativas ni compuestas proposiciones como «el sol deslumbra», «aquí está D. Juan» o «el de la derecha odia al de la izquierda». Está claro, no obstante, que los nombres propios, «el sol», «D. Juan» etc., pueden funcionar tanto extensionalmente, o sea como índices, y éste es el caso de «el sol», como intensionalmente, siendo entonces en principio universales, según ocurre con «D. Juan». Ello ha sido aclarado mediante el estudio de lo que la lógica actual denomina «descripciones». Los términos del tipo de «aquí», «el de la de-

recha» y similares son, sin duda, índices. Finalmente los verbos predicativos, transitivos e intransitivos, expresan universales, tal como atestigua la lógica de predicados n-ádicos contemporánea, al mismo tiempo que incluyen una cópula, según la lógica tradicional.

Aunque la precedente enumeración de tipos de proposición simple no estuviera completa, basta para permitir que se afirme con confianza que cualquier tipo de proposición simple resulta reductible a una proposición indicativa. Los métodos a emplear en tales reducciones son, como se ha visto, el análisis y la transcripción lógico-semióticos. Es preciso pasar ahora a la reducción de los restantes tipos de proposición a conjuntos de proposiciones indicativas.

Naturalmente el asunto plantea una cuestión previa y es, nada menos, la de si la intuición objetivadora se presta de alguna manera a la pluralidad numérica de proposiciones indicativas. En efecto, si sólo hubiera correspondencia biunívoca entre intuiciones objetivadoras y proposiciones indicativas, para obtener varias de éstas se precisaría igual número de aquéllas. Entonces el monismo de la intuición objetivadora no podría dar razón ni de todos los tipos de segunda operación intelectual ni de la tercera, admitidas por los clásicos. Ello acarrearía la falsificación de la hipótesis gnoseológica aquí propuesta.

Pues bien, semejante dificultad no existe, dada la libertad característica de la intuición objetivadora. En efecto, el foco atencional es capaz de desplazarse y de transformarse dentro del campo de una y la misma percepción, como se ha indicado en el apartado 6. Ello significa que a cada intuición puede corresponder un número indefinido de objetivaciones distintas. Así surgirá un número indefinido de proposiciones indicativas distintas, pero inscritas dentro del mismo horizonte cognitivo. Sin esto último no sería posible una proposición molecular, sino sólo una acumulación de atómicas.

Concretando, es oportuno examinar la combinatoria de la libertad del foco atencional. Su primer caso es el del desplazamiento sin transformación, al que corresponde como mínimo el complejo indicativo de estructura «eso es *A* y esto es *A*». Un segundo caso es el de la transformación sin desplazamiento, con complejos de tipo «esto es *A* y esto es *B*». En tercer lugar

puede darse transformación y desplazamiento a la vez, caso expresable mediante la fórmula «eso es *A* y esto es *B*». Ahora bien, la primera y la tercera posibilidades resultan irrelevantes, si no se asocian en una cuarta, de tipo «eso es *A* y esto es *A* y esto es *B*».

Lo interesante, por supuesto, es el resultado de la síntesis cognitiva operada dentro del campo de la percepción sobre la base de esa pluralidad de objetivaciones. Sin tal síntesis, no aparecerían las proposiciones cognitivamente moleculares y derivadas. De éstas sólo cabe pensar que correspondan, sin ser triviales, a la primera posibilidad combinatoria «hay dos *As*» o, en general, «hay *n As*». A la segunda posibilidad corresponden «este *A* es un *B*» o bien «hay un *A* que es *B*» o «algo es *A* y *B*». A la tercera no se ve la manera de hacerle corresponder proposición unitaria alguna. A la cuarta, en cambio, pueden adjudicarse tanto «algún *A* es *B*» como «de *n As m* son también *Bs*».

Tras todo esto, puede hacerse ya el cuadro total de tipos de proposición generados por la intuición objetivadora: a) indicativas puras, p. ej. «esto es *A*»; b) frecuenciales simples vagas, p. ej. «algo es *A*»; c) frecuenciales simples exactas, p. ej. «hay *n As*»; d) frecuenciales compuestas vagas, p. ej. «algunos *As* son *Bs*»; e) frecuenciales compuestas exactas, p. ej. «*n* de *m As* son *Bs*»; f) correlacionales vagas, p. ej. «algún *A R Bs*»; g) correlacionales exactas, p. ej., «*n As R m Bs*». En estos dos últimos tipos encajan las proposiciones relacionales no reductibles a copulativas. No parece oportuno aquí entretenerse en el estudio de la completitud de este cuadro.

10. *Conocimiento y pensamiento*

El significado y las consecuencias de lo que se acaba de observar sí que merecen una consideración detenida. Esta parece que debería empezar mediante una puntualización casi meramente terminológica. Pues bien, la gnoseología tradicional distingue y denomina las operaciones del entendimiento mediante números ordinales que, sin duda, expresan un orden no cronológico sino de fundamentación. Procediendo de manera semejante y como ya se ha sugerido más arriba, dentro del monismo gnoseológico cabe llamar primera operación cognitiva a la intuición objetivadora simple, correspondiente a las proposicio-

nes indicativas. Parece ya claro que la intuición objetivadora compleja, expresada en las proposiciones gnoseológicamente moleculares recién establecidas, merece el nombre de segunda operación cognitiva. Debe averiguarse si la gnoseología propuesta admite alguna más.

La intuición objetivadora compleja, no obstante, requiere todavía ulterior exploración. Se plantea, en efecto, el tema de su relación con el lenguaje. Este ya ha aparecido en el apartado 8 como sede necesaria para los esquemas de objetivación dentro de la primera operación cognitiva. En la segunda es evidente que mientras se realiza una de las objetivaciones integrantes no puede realizarse la otra, así como que la realización de la última objetivación simple no equivale aún a la intuición objetivadora compleja. Es preciso, pues, que las integrantes sean retenidas mediante su enunciación lingüística y, además, que haya expresión proposicional para la compleja.

Ahora bien, la dependencia de las proposiciones gnoseológicamente moleculares respecto a las atómicas suscita una dificultad grave. Afortunadamente no se trataría de una dificultad privativa de la hipótesis gnoseológica en curso de examen, sino de la mayoría de las teorías clásicas del conocimiento. Este suele ser, en efecto, considerado como una relación ternaria, cuyos elementos son el sujeto, una representación del objeto y el objeto mismo. El segundo elemento es un intermediario tanto más imprescindible cuanto más fuerte sea la heterogeneidad metafísica, admitida entre sujeto y objeto por una gnoseología no monista.

Así, el conocimiento por *species* escolástico, como los fenómenos ulteriores, caen en lo que puede denominarse la paradoja del conocimiento. Resulta que el objeto es conocido si y sólo si es conocida la representación del objeto y, como éste no es su representación, que el objeto es conocido si y sólo si no es conocido. Si se prefiere, en vez de esta antinomia por reducción *ad absurdum*, puede tropezarse con una aporía zenoniana por proceso *ad infinitum*. Efectivamente, si la representación ha de salvar la heterogeneidad metafísica entre sujeto y objeto, habrá de ser de una índole metafísica intermedia más, para serlo, habrá de ser distinta de la del uno y de la del otro, con los cuales habrá de ser enlazada mediante ulteriores intermediarios y así sucesivamente.

De todos modos, ni la presencia vivencial propedéuticamente establecida en el apartado 1 ni el lenguaje cultural introducido por el 8 sucumben a tales objeciones. O bien pueden ser consideradas como sede o como resultado del conocimiento, pero nunca como intermediarios del mismo. Lo que importa es lo que ocurre en la primera operación cognitiva aquí descrita. No se puede negar el hecho psicológico de que un cognoscente concreto pueda emplear un esquema de objetivación, por decirlo así, prefabricado y obtenido a través del aprendizaje lingüístico, pero en el orden trascendental, como diría KANT, no hay prioridad ni posterioridad entre objeto y lenguaje. Ambos se constituyen en la objetivación que, así, establece entre ellos una coordinación paritaria.

Si en la objetivación compleja parece suceder algo distinto, se debe a dos razones principales. Por un lado, la segunda operación cognitiva carece de objetos propios, es decir distintos de los de las objetivaciones integrantes. Por otro lado y sobre todo, como ya se ha apuntado, la intuición objetivadora completa tiene carácter inferencial. Esto es precisamente lo que resulta comprobado al señalar que el cumplimiento de esta segunda operación cognitiva es subsiguiente a la enunciación de proposiciones indicativas. Se pisa ya, pues, terreno acotado por los clásicos para su tercera operación intelectual.

Con ello queda planteado el tema de lo que debe llamarse la lógica cognitiva. Su estructura quedará adecuadamente caracterizada con tal de que se señalen sus «argumentos» y sus «operadores». Podría pensarse que éstos últimos son dos, la conjunción «y», que enlaza las proposiciones indicativas entre sí, y el condicional «si... entonces...», que une tal conjunción con la proposición molecular resultante. Esto, sin embargo, resulta inexacto. En primer lugar, el paso inferencial se parece más al «luego» escolástico, ya que elimina todo matíz hipotético del antecedente. En segundo lugar, el consiguiente viene a tener dos versiones, una vaga y otra exacta. En rigor, pues, hay un solo operador y es la «*involution*» de CARNAP: «...y..., luego, ...o...». Es indudable que los argumentos primitivos son proposiciones indicativas y, los derivados, proposiciones frecuenciales o bien proposiciones correlacionales.

Este resultado es sorprendente, además, porque manifiesta

que la lógica cognitiva es positiva y precientífica. Efectivamente, la intuición objetivadora no establece proposiciones negativas. No cabía esperar otra cosa, sin embargo, ya que en rigor la proposición «esto no es *A*» expresa más bien una falta de objetivación. El carácter precientífico de la lógica cognitiva se manifiesta en que sólo consta de lo que la metodología actual llama proposiciones básicas, sea en vaga versión cotidiana o en versión estadística exacta. Faltan, en cambio, proposiciones explicativas tanto universales clásicas, p. ej., «todos los *A* son *B*», como probabilitarias, p. ej. «los *A* tienen la probabilidad $1/n$ de ser *B*s». Ello se debe a que la intuición objetivadora constituye la llamada experiencia real y tiene que excluir lo posible.

El hecho de que la lógica cognitiva se detenga donde se detiene no revela, pues, el fracaso de la hipótesis gnoseológica aquí propuesta, sino todo lo contrario. Lo que hace es atestiguar la existencia del problema de la inducción o de HUME, así como de las dificultades para admitir la verificación «efectiva» en el método hipotético-deductivo y para reducir la probabilidad a frecuencia relativa. Ahora bien, el monismo gnoseológico alcanza más allá de la establecida lógica cognitiva.

En efecto, se habrá observado que la lógica cognitiva es proposicional y no terminal; sus elementos atómicos son las proposiciones indicativas. Ahora bien, el monismo propuesto, al fundamentar la existencia de una sede lingüística para los esquemas de objetivación del modo indicado en el apartado 8, se abre hacia el estudio de lo intensional. El presente trabajo debe limitarse a señalar tal apertura. Por esa misma razón tampoco ha tratado el tema de los orígenes de los esquemas de objetivación adecuadamente.

Todo lo que se refiera a las objetivaciones simples o complejas constituye conocimiento en sentido estricto. En cambio, lo relativo a los esquemas de objetivación y a las relaciones entre los mismos es del orden del pensamiento; pensar es manejar esquemas de objetivación en su estado puro, o sea sin conexión con la percepción vigente, por decirlo así. El estudio de la estructura del pensamiento corresponde no a la lógica cognitiva sino a la que puede llamarse lógica especulativa.

Semejante lógica especulativa, estudiando las conexiones analíticas y sintéticas entre esquemas de objetivación, es la única

capaz de fundamentar una solución satisfactoria de los antes aludidos problemas de la inducción, la verificación y la probabilidad, imposible por medios extensionales, que reducen cualquier intento a mera conjetura según POPPER.

En efecto, las proposiciones explicativas de los dos tipos antes mencionados son en realidad proposiciones especulativas. La universal afirmativa tradicional es revelada como tal por los lógicos actuales que la formulan «si se es *A*, entonces se es *B*», encontrando así débiles los modos subalternos de la silogística categórica tradicional. El carácter especulativo de las proposiciones probabilitarias se acusa en las recientes teorías y cálculos del *range* o composición intensional.

Finalmente, hasta el tema de la negación, que más arriba se ha manifestado como ajeno a la lógica cognitiva, llega a remitir a la especulativa. Se trata de que, si la proposición «esto no es *A*» encierra algún conocimiento, parece oportuno considerarla como molecular y derivada. La explicitación de su contenido sería, pues, «esto es *B* y *B* es incompatible con *A*», cuya segunda parte es especulativa, por referirse a meros esquemas de objetivación.

El carácter especulativo de su tercera operación intelectual es reconocido por los propios clásicos, así como por todos los lógicos que admiten incluso la validez de una inferencia cuyas proposiciones integrantes son todas falsas. Una inferencia será, por supuesto, especulativa pura si no contiene ninguna proposición cognitiva. A esto parece referirse la primera *Crítica* kantiana con su curioso escepticismo acerca de esa tercera operación intelectual.

Dentro de la terminología de la hipótesis gnoseológica aquí explorada únicamente podría aplicarse la denominación de tercera operación cognitiva a las inferencias que no sean especulativas puras, es decir a aquellas que contengan, al menos, una proposición cognitiva entre sus premisas. Sin embargo, parece ganarse muy poco con semejante mimetismo triádico y, tal vez, sería preferible reservar la calificación de cognitivo para cuanto lo sea estricta, o sea íntegramente. Huelga decir que, si el lenguaje es condición *sine qua non* para las inferencias cognitivas puras, *a fortiori* lo será para las mixtas y para las puramente especulativas.

SENSIBILIDAD, LENGUAJE Y OBJETIVACION

La gnoseología de la intuición objetivadora propuesta en este escrito tiene, al menos, una triple justificación. Por un lado intenta dar una sacudida desmitificadora a las teorías convencionales del conocimiento, cosa siempre saludable. Por otro es, como mínimo, un modelo cosmológico de la auténtica gnoseología, con la consiguiente ventaja de que todos sus elementos resultan observables, mientras no suelen serlo los de gnoseologías igualmente «potentes». Por último, conecta adecuada y espontáneamente con problemas básicos de la metodología contemporánea, así como con investigaciones de semántica intensional que atraen a numerosos especialistas actuales. Si a todo ello se añadiera el que estas páginas resulten convincentes, tanto mejor.

