

luego en una nueva acción sobre el mundo. Así que aquel efecto de enriquecimiento de lo mediable que se obtiene de modo directo de la mediación práctica, se obtiene también de la mediación lógica, si bien sólo indirectamente. Si acaso, aquí habría que notar que la mediación lógica aparece como la premisa necesaria de toda mediación práctica asumiendo por tanto sobre de ésta (en contra de la tradición prevaeciente en el mundo moderno) un primado neto; pero no es sobre este punto que ahora pretendemos deternernos.

Una segunda respuesta a la pregunta que nos ocupa se puede encontrar a través del análisis de que lo que hemos dicho constituye el producto de la mediación lógica, el juicio, y de su confrontación con los productos de las mediaciones prácticas. En estas últimas el producto mediato presenta una unidad intrínseca; el ánfora salida de las manos del ceramista no permite ya distinguir entre lo mediable (la greda informe), del medio (la forma infusa en ella por el artesano); uno y otro son llevados de nuevo a una unión inescindible. En la mediación lógica, en cambio, dentro del producto mediato —el juicio— subsisten dos términos diferentes y netamente identificables: el sujeto (lógico) y el predicado. Es este un aspecto del problema de máximo interés, cuyas implicaciones son fundamentales para nuestro asunto.

Analizando el juicio encontramos dos términos, de los cuales uno —el sujeto— expresa eso sobre lo cual cae la predicación, eso sobre lo cual el juicio afirma (o niega) algo; el otro —el predicado— expresa el acto mediador, la afirmación o negación de algo que respecta al sujeto. Uno es lo mediable, entonces el mundo en cuanto percibido; el otro es el mediador, entonces representa —casi encarna— el pensamiento humano. Nótese que en el interior del juicio la terminología sufre una inversión respecto a la relación hombre-mundo: el mundo, lo mediable (aquello que el idealista llamaría eventualmente el objeto), deviene en el juicio; el *sujeto* (lógico), mientras que el hombre, el mediador, el sujeto ontológico de la mediación, en el juicio refleja a sí mismo (o sea a su pensamiento, su mundo cultural, sus exigencias lógicas) en el *predicado*.

Una vez esto declarado, lo que nos urge subrayar es que en la expresión verbal del juicio (pero, como veremos, no sólo en ésta) los elementos sujeto y predicado se presentan como diversos, diferentes, separados, con la interposición de un "es" que constituye casi el símbolo concretamente visible de la escisión. Ciertamente, así como la conciencia separa tanto al hombre del mundo cuanto los unifica, así la cópula tanto divide a los dos términos cuanto los liga, sin embargo, mientras que a través de ella sujeto y predicado aparecen en toda su diversidad irreductible. Y esto, a diferencia de lo que sucede en las mediaciones prácticas donde ninguna cópula subsiste para separar o para evidenciar la diversidad, pongamos, de la greda de la cual el ánfora está compuesta de

la forma que le da el artesano, porque ésta y aquélla aparecen juntas sin distinción alguna.

En el interior del juicio hay entonces —entre la posición del sujeto y la posición del predicado— un hiatus, un instante de suspensión, un *epoché*; hay eso que en términos psicológicos podemos llamar una espera. Esta *epoché* tiene importancia ante todo para distinguir la unión predicamental de dos términos en un juicio, de la unión de dos conceptos en un concepto único.<sup>9</sup> "Caballo blanco" es una expresión que, aunque estando formada por dos palabras, expresa un concepto sólo: "el caballo es blanco"; es una expresión que en el momento en el cual unifica los conceptos de "caballo" y de "blanco", los mantiene distintos. Diciendo "caballo blanco" me comprometo a asumir esta expresión como base de mis ulteriores consideraciones, una base al interior de la cual no pretendo hacer recaer discusiones: del caballo blanco diré que corre o que descansa, que está sano o que está enfermo, que ha ganado el gran premio o que es un tonto, pero será siempre del y sobre el caballo blanco que hablaré. Diciendo en cambio "el caballo *es* blanco" emito un enunciado que por su naturaleza implica en su interior la posibilidad de una discusión: si digo que el caballo es blanco, es porque podía ser de otro color o porque alguien podía pensar que lo fuese. Si el juicio —según la definición tradicional, que nosotros pensamos que debe ser precisada y profundizada pero no sustancialmente cambiada es el acto mental con el cual se predica algo de algo, todo tentativo de asimilar la unión predicamental a la unión de dos conceptos en uno está destinado —a causa de aquel *hiatus* que hemos señalado— a revelarse vano.

Antes de tomar más a fondo el significado de este *hiatus*, detengámonos un momento para hacer una singular constatación. Se recordará que, en el ejemplo de mediación práctica, hemos encontrado un mediador (el alfarero), un mediable (la greda), un mediato (el ánfora o producto acabado) y un medio (la forma infusa en la greda para llegar a ser jarra o ánfora). Pasando luego a la mediación lógica hemos reconocido el mediador (el hombre, en

<sup>9</sup> La asimilación de la unión entre dos conceptos en un juicio y aquella de dos conceptos en uno solo, pertenece a la tradición idealista; ya Hegel había afirmado la unidad interna del juicio, pero aquel que hizo un tratado explícito es GENTILE, Giovanni, en el *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, dos volúmenes, Bari, Laterza, 1922-1923. En el primer volumen de esta obra poderosa y por tantos versos genial, y sin embargo fundamentalmente equivocada (se vea mi refutación en mi ensayo *Io cogitante ed Io problematico*, Brescia, Paideia Editora, 1962, último capítulo) p. 155 el Gentile absorbe el predicado en el sujeto (o como él se expresa, el verbo en el nombre); y en la p. 185, analizando el juicio, dice que en este el acto del pensamiento es único y que los dos términos no son sino los "límites" entre los cuales circula este acto único.

cuanto pensamiento que se refleja en el predicado del juicio), lo mediable (el mundo asumido perceptivamente por la conciencia y convertido en sujeto lógico del juicio), lo mediato (el juicio). Pero no hemos encontrado todavía el medio.

En realidad, el medio parece ausente del juicio en cuanto completamente absorbido por los dos términos concretamente expresables en forma fonética, el sujeto y el predicado. Por esto, muchos lógicos consideran al juicio como constituido exclusivamente por tales términos y no reconocen derecho de ciudadanía (al menos en el campo del juicio) al invisible término medio. No obstante, este último es tan esencial como los otros dos: sin él tendríamos el absurdo de una mediación sin medio.

Para aclarar la presencia del término medio en el juicio debemos apuntar de inmediato un hecho: que aunque el juicio constituya una típica modalidad de discurso apofántico, puede haber (y es más, hay) también juicios completamente anapofánticos; o para mejor decir, hay expresiones verbales que del juicio apofántico tienen el aspecto exterior, fonético-gramatical (son frases que tienen un sujeto, una cópula, un predicado), pero que en realidad, no expresando nada, no predicando algo de algo, no son, en efecto, juicios. Son éstas las expresiones que forman la mayor parte del tejido del discurso común, usado en el mundo de la existencia banal e inauténtica en la cual cada uno dice lo que se dice y no asume la responsabilidad de sus propios enunciados. En este caso, se puede verdaderamente hablar de la ausencia del término medio, porque sujeto y predicado son simplemente puestos uno junto al otro, y quien los enuncia no tiene presente en la mente del motivo lógico de su unión, el criterio de su relacionarse recíproco, la íntima razón de su ligazón. Se puede fácilmente demostrar que estos, antes que juicios son puras tautologías que en el mejor de los casos expresan inmediatamente (sin ninguna mediación) confusos estados de ánimo, sentimientos vagos, sensaciones indeterminadas.

Prescindamos entonces de estos pseudo-juicios totalmente y limitémonos a considerar los juicios realmente apofánticos, los juicios teóricamente válidos, es decir, verdaderos y propios; y no olvidemos que un juicio es un acto mental que no va confuso con su expresión fonética. Ahora, no es posible enunciar un juicio auténtico sin tener presente el *por qué* de su enunciación; no es posible atribuir un predicado a un sujeto sin darse cuenta de las razones de esta atribución y precisamente de ésta y no de otra cualquiera. Este por qué, este "darse cuenta", estas "razones", no son otra cosa que el término medio que precisamente en cuanto medio liga lógicamente sujeto y predicado.

Si un hombre inculto y no sensible ni preparado en el campo estético, afirma: "La transfiguración" de Rafael es una obra de arte, probablemente la razón de esta afirmación suya sea sólo una vaga sensación de belleza que él ha probado delante del cuadro, pero que no sabría ni analizar ni definir; si por otra parte esta afirmación es hecha por un crítico responsable, ésta implica que él tiene presentes las características propias de la obra de arte y que éstas las encuentra en "La Transfiguración"; estas características constituyen entonces el término medio, la ligazón intrínseca entre el cuadro y su calificación como obra de arte. Si el niño de las primeras clases de primaria dice: "dos más dos son cuatro", esto no significa sino que él ha aprendido de memoria una cosa que le ha sido enseñada; pero si la misma frase es dicha, o más exactamente, pensada por un matemático, ésta implica el conocimiento de todas las propiedades del sistema numérico, para las cuales dos unidades juntas añadidas a otras dos forman cuatro unidades; y este conjunto de propiedades es el término medio.

Se dirá que, incluyendo al término medio en el juicio, nosotros asimilamos el juicio al razonamiento. No rechazamos esta interpretación; para nosotros, en efecto, el juicio no es más que un *razonamiento contraído*, y el razonamiento no es más que un *juicio vuelto explícito*; el término medio que en el juicio está presente pero no es visible, en el razonamiento es evidenciado y llevado a la luz. Entiéndase bien; cuanto decimos vale para el juicio auténticamente apofántico, teóricamente válido, el juicio en el cual se dice algo sabiendo por qué se dice; el juicio, en suma, con el cual la mente humana pretende afrontar y resolver un problema.

Hemos enunciado con esta palabra problema, aquella que es para nosotros la clave fundamental para comprender la íntima naturaleza del juicio y, por tanto, de la mediación lógica.

Volvamos a aquel *hiatus* que hemos encontrado en el interior del juicio y que hemos calificado sobre el plano psicológico como un momento de espera. Este *hiatus* no es un hecho solamente psicológico; si así fuese, permanecería extraño a la realidad lógica del juicio, mientras que reentra como parte esencial y constitutiva de ella. En realidad, el *hiatus* entre sujeto y predicado es el índice de la intrínseca problematicidad del juicio. Lo hemos dicho: en el interior del juicio cabe discusión; y entonces cabe problema. Si afirmo que el caballo es blanco, es sólo porque para mí o para alguien que me escucha no hay seguridad de si el caballo es blanco o no. El juicio, todo juicio, con tal que sea expresable en proposiciones apofánticas o significativas —a condición de que en resumen sea juicio verdadero—, no es sino el acto de proponer

y de resolver un problema, acto en el cual es tenida presente junto a la solución, también la posición del problema mismo. Si el término medio es lo que liga problema y solución (y es además base con la que se llega a la solución), por otra parte el *hiatus* es eso por lo cual el problema queda presente dentro del juicio, y no es asumido como ya inmediatamente resuelto; es en suma lo que mantiene al interior del juicio, la tensión problemática.

Como se puede ver ya claramente, la problematicidad no es un accidente externo para el juicio, sino que es su raíz, la esencia. Cuando los analistas del lenguaje, los neopositivistas o neoempiristas lógicos manejan juicios formalizados y simbolizados, los alinean, los encuadran en sus tablas, los escinden, los reconstruyen, los seccionan, dan toda la impresión de anatomistas que trabajan sobre los cadáveres; y en efecto, los juicios en sus manos son cadáveres, porque son abstraídos de aquella problematicidad profunda para la cual nacen y que constituye su vida. Ellos toman a los juicios en la *superficie del pensamiento*, haciéndolos extraños a su razón de ser que ellos tienen por el mismo pensamiento; y por esto sus esfuerzos, con frecuencia admirables por su agudeza y fineza de ingenio, acaban por generar un sentido de inutilidad, de vacío, casi de lúdico pasatiempo.

Veamos ahora con más precisión en qué consiste el problema interno del juicio. Sabemos que el sujeto lógico del juicio, lo mediable, está constituido por un aspecto del mundo externo presente en la ciencia a través de la percepción sensible: es entonces de este mundo que se da problema, y este mundo es quien impone al pensamiento el problema. Sin duda, se puede observar que no siempre el sujeto de un juicio corresponde a una percepción sensible (un caballo del cual se quiera saber si es blanco o no, una rosa de la cual se nos pregunte si está en botón o marchita, un auto del cual nos interesa saber si es nuevo o ya usado); un juicio puede también afrontar y resolver problemas que no tienen su origen en la percepción, por ejemplo puede querer establecer la fecha del nacimiento de César y el valor de una incógnita en una ecuación. Pero también en estos casos el problema —siempre que el juicio sea verdadero juicio y no diletantesco ejercicio de las facultades lógicas— me es puesto, propuesto, y quizá impuesto, por aquella que Ortega y Gasset llamaba la *circunstancia*: me es puesto, esto es, por mi colocación en el mundo, por el hecho que opero en el mundo, y que en el mundo y con el mundo debo vivir y convivir. Así que el sujeto del juicio, también cuando no parece directamente como perteneciente al mundo percibido, en realidad en él entra como parte suya o aspecto constitutivo.

En cada caso, el sujeto del juicio, lo mediable, aparece como algo de indefinido o informe, que como tal se pone como problema requiriendo del pen-

samiento —el mediador— una determinación o una especificación. Cuando digo “esto es un gato”, pongo en el sujeto “esto” un indeterminado, de lo cual me pongo el problema de qué sea y que luego determino, resolviendo el problema, en el predicado “gato”. Y análogamente, cuando digo “el gato es un felino” o “este gato es gris”, el sujeto “gato”, aunque determinado bajo otros aspectos, aparece indeterminado bajo el aspecto particular que me interesa aclarar, es decir, bajo aquel de su pertenencia a una u otra especie animal, o bajo aquel del color del pelo: y el predicado “felino” o “gris”, viene a darme la especificación requerida y resuelve el problema. La ejemplificación se puede extender a cada tipo de juicio; en este: “César nació en el año 100 a.C.”, el sujeto César es indeterminado en lo que respecta al año de su nacimiento, y el predicado lo determina; ahora veamos en esta otra frase: “el valor de X para esta ecuación es ‘a’”, se tiene la determinación del sujeto X a través del predicado “a”; etcétera.

Pero, andando más al fondo, nos damos cuenta de que el problema que el juicio pone y resuelve no es simplemente aquel de la especificación y determinación del sujeto a través del predicado.

Sabemos que la conciencia se pone como un puente entre el hombre y las cosas y que establece entre uno y otras una unidad que no suprime —sino que implica y subraya— la diferencia. Esta diferencia está principalmente constituida por la presencia en el hombre del pensamiento: en donde el hombre para establecer la unidad debe reconducir las cosas a su pensamiento, asumirlas en su pensamiento, justificarlas de frente a éste para volverlas aceptables y por tanto para poder hacerlas suyas. Es esta la tarea precípua de la mediación.

Puestas las cosas de este modo, aquel problema interno al juicio que nos había parecido simplemente como de especificación o de determinación del sujeto a través del predicado, se muestra en una nueva luz. Se trata, sí, de especificar el sujeto, pero para reencontrar en éste, por medio del predicado, la modalidad específica para poderlo reconducir al pensamiento. Lo indeterminado mediable del sujeto está disponible al pensamiento, pero no es todavía pensado, hasta que el predicado no indica, especificándolo, la vía por donde éste puede ser asumido por el pensamiento. Camino que el pensamiento mismo predispone con el *término medio* (del cual aquí, una vez más, se puede constatar la importancia y la insuprimibilidad), el cual indica las condiciones en base a las cuales éste pensamiento está dispuesto a asumir como propio lo mediable.

Pero para poder asumir en sí plenamente lo mediable, el pensamiento debe poderlo radicalmente justificar; y para poderlo justificar radicalmente debe ha-

berlo puesto totalmente en problema. Aquellos problemas particulares que hemos visto puestos y resueltos dentro de los juicios singulares de los cuales hemos traído algunos ejemplos, aparecen sólo como casos parciales de un problema mucho más vasto: aquel de la justificación del mundo en su totalidad.

¿Pero puede ponerse la conciencia humana un problema similar? Ciertamente no, si ésta se agota toda en la relación con las cosas. Aún más; en este caso ella no podría siquiera ponerse el problema de ninguna cosa particular, porque cada cosa le parecería —como parece al animal, al bruto— como absolutamente evidente, indiscutible, sustraída de toda problematicidad. Si, entonces, el hombre puede ponerse aquellos problemas particulares que se traducen puntualmente en sus juicios, es sólo porque la conciencia puede ponerse el problema de la totalidad. Y esto es posible porque —como hemos notado al inicio de este escrito— en la conciencia la relación con las cosas es secundaria y derivada, mientras que primaria y fundante es la relación con el ser.

En la tradición filosófica clásica está presente un tema que la filosofía moderna ha dejado escapar y que sólo recientemente ha reclamado de nuevo la atención de algunos estudiosos: aquel de la *thaumasia*. La *thaumasia*, a la cual hace alusión Platón (*Teeteto*, 115 D), retomada y desarrollada por Aristóteles (*Met.* A, 2,982 a, 4), es el estupor lleno de admiración y de espanto que el hombre prueba frente a las cosas, al mundo, a la realidad toda, cuando se la pone desinteresadamente delante. Este estupor no es sino la expresión, en términos psicológicos, del problema de la totalidad del mundo: problema que sólo el hombre puede formular y sólo en cuanto pensamiento; más exactamente, *sólo en cuanto su pensamiento está en relación con el ser*. En efecto, sólo esta relación le permite no sentirse totalmente ligado a las cosas, ser al menos parcialmente independiente de ellas, ponerse en actitud desinteresada al confrontárseles y en fin de ponérselas globalmente como problema.

Y ahora verdaderamente tenemos a la mano todos los elementos para comprender el significado último del problema intrínseco al juicio. Antes este problema nos había parecido como vuelto a la especificación del sujeto a través del predicado. Después nos pareció inclinado a volver posible la asunción del sujeto a través del predicado, en el contexto lógico del pensamiento. Pero ahora hemos dado otro paso y tenemos presente que el pensamiento vive en el ser, respira ser, se alimenta del ser; el pensamiento, entonces, para asumir algo como propio, debe convertirlo en ser, debe concebirlo como parte, aspecto o modalidad del ser. Por eso el problema que se esconde en la intimidad de cada juicio se puede expresar así: “¿Cuál atributo debe recibir,

cuál especificación debe acoger, en cuál categoría debe reentrar esto particular medible, para poder ser concebido como ser (como reentrante en el ser o como perteneciente al ser) por el pensamiento, y entonces ser asumido como propio?”. Porque en verdad todos los predicados que nosotros usamos no son sino aspectos o formas más o menos parciales del ser; y el ser en su unidad formal no es sino el supremo criterio de la realidad de las cosas; es decir, es el supremo y definitivo *término medio*.

Este hecho, que el ser sea el término medio en suprema instancia, nos sugiere una última y conclusiva consideración.

Antes hemos examinado el proceso con el cual el mundo viene a ser asumido como propio por el hombre; pero si es verdad que la conciencia lanza un puente entre hombre y mundo, es también verdad que este puente sería transitable en un sentido único si no permitiese también al mundo, en cierto modo, hacer suyo al hombre.

En realidad (nosotros lo habíamos ya puesto en relieve, pero sólo ahora el relieve aparece en todo su alcance), el hombre, mientras asume en sí al mundo, precisamente porque lo asume en nombre de aquel ser que es fundamento también de su ser, acrecienta, enriquece y por lo tanto modifica también a sí mismo. Y se modifica a sí mismo también en el sentido —entre otros— de volverse más apto para vivir en el mundo, aún más, para convivir con el mundo.

Porque quien juzga a las cosas del mundo sobre la base del ser no puede ser llevado a considerarlas simples mercancías de cambio, ni meros instrumentos para su placer ni campo indiferente de explicación de su potencia. Quien juzga a las cosas del mundo sobre la base del ser es llevado a amarlas por sí mismas, por su ser, a comunicarse con ellas, a sentir de ellas el profundo misterio y la íntima sacralidad.<sup>10</sup> Quien juzga las cosas del mundo sobre la base del ser sabe que este mismo ser que envuelve y funda las cosas, envuelve y funda también su yo, sobrepasando infinitamente a éste y a aquéllas; y sabe que poniendo en peligro el ser de ellas, pone en peligro también a su propio ser.

Por tanto, quien juzga las cosas sobre la base del ser, conoce, independiente y antecedentemente a toda elaboración filosófica, los principios de la *solidaridad cósmica* y de la *responsabilidad hacia el todo* que el hombre de hoy

<sup>10</sup> El sentido sacral del mundo es propio, como es sabido, de las culturas que por comodidad llamamos primitivas: este hecho reconfirma, a nuestro parecer, que la categoría del ser es para el hombre la más espontánea, aquella de uso más inmediato y universal.

está aprendiendo a redescubrir, y que el pensamiento moderno, a causa de su olvido del ser <sup>11</sup> había olvidado para poner en peligro, con la turbación de los equilibrios ecológicos, su propia supervivencia.

trad. Priscilla Martínez.

<sup>11</sup> Hablando del "olvido del ser" no pretendemos recalcar las huellas de Heidegger, que de este olvido —extendido a toda la cultura occidental, desde Sócrates a nosotros— ha hecho su caballo de batalla. Ante todo, para nosotros el término "olvido" es una metáfora eficaz, para no tomarse sin embargo a la letra; en efecto, si el ser es (como se ha dicho) la categoría más universal (la única, es más, categoría universal) un olvido suyo en un sentido estricto es imposible. En segundo lugar para nosotros el olvido, en aquel tanto y en aquel sentido que esto es posible, afecta sólo el mundo occidental *moderno*, desde Cartesio en adelante, y no es tampoco aquí total, porque hombres como Pascal, Kierkegaard, Rosmini en particular, Blondel y otros, han sabido mantener vivo en sí, no obstante la atmósfera adversa, el recuerdo del ser.

