

# LO QUE HABLA Y DE LO QUE HABLA

Siguiendo a Hegel, Heráclito y otros

Facultad de Filología. UCM. Abril-Mayo 2003

1ª Sesión .- **Tratar de la cosa.**

2ª Sesión .- **Algunos textos antiguos y menos antiguos.**

3ª Sesión .- **El obstáculo.**

4ª Sesión .- **La persecución de la verdad y la Prueba.**

---

## **1ª SESIÓN / 8 de Abril - 2003 "Tratar de la cosa"**

No debéis esperar que en esta sesión, y si hay caso en alguna otra en que volvamos a vernos, se trate de Filosofía, se trate de la Filosofía de los filósofos: es verdad que, una vez visto por el subtítulo, esto no deja de tomar alguna guía de un texto de Hegel, de varios de los harapos del libro de Heráclito que nos han llegado, pero esto es secundario, es lo de menos: aquí vamos a tratar, como suelo intentar siempre, directamente de la cosa, y de paso, la sugerencia de lo que no es cosa, cuestión a la que hoy mismo vamos a entrar. De manera que eso de la guía de Hegel, de Heráclito, debéis tomarlo de esa manera: es que, efectivamente, tampoco se puede despreciar sistemáticamente la voz de algunos de los muertos que nos ha llegado. Efectivamente los muertos en general están sujetos a la misma ley que los llamados vivos, que los que andamos por aquí, que es la ley democrática, la ley de la mayoría, es decir, la ley de que la mayoría sean idiotas, sin la cual ley ni hay democracia ni gobierno: los muertos, igual que los que siguen por aquí, en su mayoría son idiotas, y la mayoría, por tanto, de los que se venden como literatos o como filósofos, cumplen esta ley. Siendo así, sin embargo, también entre ellos lo mismo que entre nosotros, los llamados vivos, se producen roturas, imperfecciones, grietas del sistema, que permiten que de vez en cuando alguien, sea como hombre vulgar, sea a pesar de llamarse filósofo o físico o poeta o cualquiera de esas mandangas de la cultura, a pesar de ello se pase un poco de la raya, es decir que la propia pasión de la investigación (en casos sobre todo de un físico en ciernes) y en general la pasión del descubrimiento de la mentira de la realidad, le haga pasarse de lo que es vocación de toda Filosofía, de toda Ciencia, que es servir al Señor, servir al régimen, como

siempre lo ha sido. No distingo, como habéis visto, para nada entre esas cosas de Filosofía y Ciencia: eso es una distinción vana, y que contribuye también al engaño; y es respecto a lo uno y respecto a lo otro juntamente como os digo lo que os estoy diciendo: la vocación es la de servir al señor. Así era en la teología y hasta la filosofía en las escuelas medievales, así ha sido siempre y así sigue siendo ahora. Ésa es la vocación fundamental: dado que el poder necesita la fe en la realidad, dado que por otra parte el corazón y la razón descubren enseguida que la realidad es mentira, está claro que, con esa vocación esencial suya, filosofías o ciencias o literaturas no pueden hacer nada más que contribuir a la falsedad, reafirmar esta falsedad constitutiva de la realidad. De manera que, menos mal, vivimos de eso otro, vivimos de las excepciones, de los rotos: a pesar de todo, entre alguna gente corriente, pese a no sólo lo que les mandan desde arriba, sino a los propios intereses de la propia personita, pese a ello y contra ello, puede que le salga a alguien decir algo que no sea lo que está dicho, hacer algo que no sea hacer lo que está hecho en cuanto previsto. Y esto que digo de vosotros, de nosotros, de los que nos llamamos vivos, pues también de los muertos: la idiotez mayoritaria es la ley: ahí están acumulados en las bibliotecas, sirviendo a la operación funesta, mortífera, de la educación y la cultura a la que todos vosotros, igual que yo o más todavía, estáis sometidos, ahí están, y a pesar de la cultura, a pesar del servicio a la educación, a pesar de la pedantería inherente a toda escuela, de vez en cuando se puede oír cómo el papel se rompe, las letras se desdibujan, y surge de allá abajo algo que puede ser voz de verdad, por tanto voz que denuncia la mentira de la falsedad, que es todo lo que a nosotros nos cabe como verdad –dicho sea por anticipado- la pura negación, el puro descubrimiento de la mentira de lo que se vende como verdad. Con esa disculpa, decimos en el subtítulo "siguiendo la *Phaenomenologie des Geistes* de Hegel" o decimos "siguiendo los harapos del libro de Heraclito"; pero, en fin, no hagáis demasiado caso: eso sólo es por si algo de lo que ahí suena, o puede sonar, nos ayuda a descubrir lo que ya de antes, de antes de la historia, de la formación de la persona de cada uno, antes de la historia de cada uno, se sabía sin saberlo, a lo que aludimos como común, que se contrapone a eso de mayoritario. Confío por tanto en que, como la mayor parte de los que estáis aquí no sois propiamente estudiantes de Filosofía ni especialmente interesados en Hegel ni nada de eso, los compañeros que me han traído aquí (quizá algunos de ellos sí que tienen especial interés en estos textos) pues complementen lo que yo pueda hacer aquí sacando enseguida, sin aguardar a coloquios finales ni nada de eso, algunas de las cuestiones que les preocupan, algunos de los textos que no acaban de entender, y que eso complementa lo que yo por mi parte pueda ir haciendo. Estamos de acuerdo en eso, de manera que haré las pausas necesarias para que ellos o cualquiera de vosotros pueda interrumpir y soltar lo que le venga a propósito de la cuestión o de las cuestiones de que se vaya tratando.

Como os decía un poco ex abrupto desde el principio, aquí tratamos directamente de la cosa y, como después he sugerido, por tanto tratamos de la mentira constitutiva de la realidad, y constitutiva por tanto de las cosas de la realidad. La pregunta es enseguida (y es la que está detrás de la preocupación de Hegel en este texto y de tantos otros pensadores) ¿quién trata acerca de eso?, ¿quién trata acerca de eso, de la cosa, de la falsedad de la realidad, de cada una de las cosas, de las cosas en un supuesto conjunto, que probablemente no hay?, y es aquí donde está el principal error tradicional. Cuando digo "aquí tratamos directamente de la cosa", es decir, de las mentiras, de la falsedad de la realidad, tiene que venir enseguida la pregunta de "¿quién?": quién trata de eso, quién piensa en eso, quién habla de eso, quién -lo primero de todo- se pregunta acerca de eso, quién -como veremos que vamos a hacer aquí este rato y los que vengan- niega eso, quién descubre la falsedad de la cosa, la falsedad de la realidad. Y os iba diciendo que justamente en la intervención de esta pregunta, "¿quién es el que...?" es donde está enraizado el principal error de toda filosofía o ciencia (y ya digo que no distingo); el principal error de toda aquella forma de pensamiento que trata de dar cuenta de la realidad, es decir, de aquello que se supone que no es el pensamiento, que no es la pregunta, que no es la lengua que está versando acerca de ello. Porque inevitablemente casi siempre todo filósofo -también todo científico, físico o psicólogo o lo que sea- trata de incluir este problema dentro de la realidad, de tal forma que eso que los filósofos llamaban o tal vez llamen "el sujeto" del saber, del preguntar, del hablar, quede incluido en el mismo sitio que el objeto al que se refiere la pregunta y la lengua y el razonamiento y el cálculo. Esto es imposible: el que habla no puede ser aquello de que habla al mismo tiempo que está hablando. Ésta es una de las muchas perogrulladas que me vais a oír soltar por esta boca y que desde luego está destinada a desmontar esto que he presentado como error fundamental: si se habla de ello, ya no es el que habla, sino que forma parte de aquello de que se habla. De manera que en el momento que un filósofo por ejemplo, se propasa a tratar del sujeto del conocimiento, de "quién es el que", inmediatamente está sometiéndolo al objeto, está convirtiéndolo en una realidad, y eso es palmariamente falso: el que habla o lo que habla, el que piensa o lo que piensa, no puede pertenecer a aquello de que habla, a aquello que está pensando: eso es imposible. Pero es muy comprensible la falta de resignación a esta contradicción, a esta imposibilidad. La falta de resignación nos ha acompañado toda la historia que registramos y ha dado lugar a todo lo que se llama pomposamente el desarrollo de la ciencia o de los sistemas filosóficos y cosas por el estilo, desde los antiguos hasta nuestros días: la falta de resignación, la dificultad para reconocer la contradicción que acabo de enunciaros. Es verdad que estos compañeros que hemos, a sugerencia de los organizadores, escogido de entre los muertos, tienen una situación peculiar incluso dentro de la historia; porque evidentemente el libro de Heráclito de Éfeso, del que nos quedan algunos cuantos restos, que hace pocos años he

editado, está antes de el comienzo de ese desarrollo de la ciencia o filosofía; es literalmente pre-filosófico. Es literalmente prefilosófico, y eso a pesar de que en uno de los fragmentos la palabra φιλοσοφουῖν ἄνδρα, hombres que aspiran a sabiduría, por decirlo con la traducción menos infiel, aparece por primera vez, el término. Dice concretamente ese fragmento "de muchas cosas han de ser investigadores los hombres que aspiran a sabiduría. Pues" (dice en el fragmento que yo edito siguiente) "también oro los que van a buscarlo, tierra escavan mucha y encuentran poco". De manera que, a pesar de que la condición prehistórica, en el sentido de precientífica, prefilosófica, que sitúa fuera este texto, ya veis que, sin embargo, en los enunciados pueden surgir también fórmulas como éstas, bastante reveladoras, yo creo.

Por otra parte, cuando yo era muchacho se decía que Hegel era el fin de la filosofía, que allí había terminado todo. Y era una cosa que yo creo que cuando nos acercamos por primera vez a él, pues lo tomábamos con un cierto regocijo- ¿no?-, como diciendo: "¡por fin!: por fin va a encontrar esto una terminación". Y hay algo en los discursos más lúcidos que, efectivamente, se puede interpretar como una conciencia o intención de acabar con toda filosofía. Acabar con toda filosofía querría decir simplemente negar la falsedad que se vende como verdad, y, dicho de otra manera, volver al sentido común, a la razón común, que es lo que he elegido como título de mi edición de los harapos de Heráclito. Que lo he elegido porque él emplea el término ξυνὸς (*xynós*, o *xunós* en su dialecto), y este término, que es el que traduzco como "común", él en uno de los fragmentos lo medioequipara al otro, κοινὸς, que más bien aparece allí como "público", y dice él "hay que seguir a lo común" (al sentido común: se ve que él reconocía ya, cuando formulaba esto, que eso es muy difícil, porque está por medio todo el saber, toda la filosofía, toda la ciencia. Hay que seguir sin embargo al sentido común, a la razón común) "pues público es lo común" -por usar los dos términos-. Esto, en los fragmentos de Heráclito, aparece en clara contradicción con la pretensión de que uno pueda de verdad saber algo; de forma que eso de 'común' es claramente negativo; y niega de una manera lo más directa posible lo que en otro fragmento se llama así: „δ...αν φρονησιν: "Viven como si tuvieran una „δ...αν φρονησιν" los más -se entiende- la mayoría (de la cual os he estado yo también hablando antes y de la ley de la mayoría). Ésta es la ley de la mayoría, y es justamente esto lo que hace que no entiendan: teniendo una experiencia diríamos casi que palpable de las cosas, de cómo son en verdad como la razón cuenta, sin embargo hacen como si no la tuvieran, no se enteran. Y esto les sucede no por otra razón sino por ésta: porque viven como si tuvieran un pensamiento privado, como si tuvieran una creencia particular, una ἴδιη φρονησις; de forma que ξυνὸς, 'común', que es también κοινὸς, 'público', se contrapone a 'personal', se contrapone a la creencia en una sabiduría, inteligencia, saber, idea, personal, de cada uno.

Como veis, esto nos aproxima por otro lado a la cuestión, de la que ya antes he maldecido un poco, del tratamiento del sujeto o del yo, que en la medida en que se trata de él deja de ser el que piensa para convertirse en algo de lo que se piensa: dejó de ser yo para convertirme en un fulano que dice cosas. Ésa es la misma conversión y la misma forma del error: mientras yo hablaba, mientras os estaba hablando, yo no podía ser nadie de quien se hablara ni de quien yo estuviera hablando. Ahora, si después se empieza a pensar "¡qué cosas nos ha dicho este tío!, ¡qué especie de teorías o de ideas nos ha soltado!, ¡nos ha puesto la cabeza como un bombo! Pero ¿qué es lo que quiere que pensemos?" si se empiezan a decir todas estas tonterías (lo cual es mayoritariamente inevitable, porque mayoritariamente tendemos a creernos la mentira de la realidad, ya que en ello nos va el ser de cada uno, el ser el que es), si estas cosas se dicen, ya no hay nada que hacer: yo ya no soy yo: soy un tipo, un fulano del que se habla y que por tanto no puede decir nada. Como tampoco ni Hegel ni el pobre Heraclito pueden ser ya nadie que diga algo, desde el momento en que se empieza a tratar acerca de ellos y se les coloca en la historia de la filosofía o del pensamiento. Esto es como volvemos a lo que antes había presentado como error fundamental del que en este mismo texto de la *Phaenomenologie des Geistes* no se está exento del todo; aunque hay vislumbres de que efectivamente se sentía bien la imposibilidad lógica del tratamiento que el propio tratado persigue. Ahora lo veremos un poco.

Terminado esto, esta cuestión de la cosa y del que sabe o lo que sabe la cosa, esta cuestión no puede ser objeto de ningún conocimiento ni rama del conocimiento. No puede ser, por tanto -criticando la elección del título de Hegel- ni una "fenomenología", ni puede ser "*des Geistes*", no puede ser "del alma", "del espíritu", que lo

condenaría a ser una especie de psicología, una cuestión psicológica. Y no puede tratarse ni de una cuestión fenomenológica ni de una cuestión psicológica por lo que ya os he adelantado como imposibilidad y como error.

Antes de seguir, me paro un poco para que cualesquiera y especialmente los que están interesados en estas cuestiones me saquen lo que les parezca. También, aparte de intereses más especiales por los textos de Heráclito y de Hegel, cabe que muchos de vosotros necesitéis que os oscurezca un poco algo de lo que he dicho; porque yo soy consciente de que, cuando me pongo a dejarme hablar, hablo demasiado claro, y eso no es habitual, qué se le va a hacer, de manera que hay una deformación profesional: si no te ponen la cosa en términos de la jerga, de la jerga o filosófica o científica o literaria, pues no se entiende. Es que oír así el sentido común desbarrar de pronto, pues no es habitual. De manera que, si requerís alguna traducción más estricta a jerga filosófica o pseudofilosófica, pues también podéis decirlo. Sabéis que esa exigencia tiene un riesgo mortal, por lo mismo que estaba diciéndoos ahora: si la cuestión se convierte en una cuestión psicológica, científica o filosófica, y a e s t á m u e r t a c o m o c u e s t i ó n . Y, por supuesto, el intento de someterla a denominaciones, términos y en general, jerga, científica o filosófica, hace eso: mata la cuestión. Luego puede, como en el caso de los propios textos de Hegel, surgir, aparecer alguna rotura; pero no es nunca inocente adoptar la jerga de las autoridades, científico-literarias, la jerga de la escuela. Eso no es nunca inocente. Quien crea que se puede traducir tranquilamente del sentido común a esa jerga, se equivoca: no se puede decir lo mismo de las dos maneras. Respecto a esto, hay también apariciones en el caso de los físicos, en el caso de la forma de ciencia de la realidad más avanzada que me es dado conocer, que como sabéis, normalmente se formulan o espresan en lenguaje matemático, un lenguaje matemático al servicio de la ciencia, por supuesto, no un mero juego matemático, sino una matemática sometida ya al servicio. Y alguien puede decir: ¿qué pasa con la traducción?

Y respecto a la traducción de las ecuaciones de los físicos, que tratan de explicar fenómenos o universo, pues sucede algo que a mi propósito es ejemplar. Desde luego, se puede decir: una ecuación, un cálculo, una serie de cálculos que no pueda dar lugar a una formulación en lengua corriente –que estoy contraponiendo a la jerga de la cultura-, en lengua no de cultura, en lengua baja, en lengua corriente, evidentemente es sospechosa de que se está enredando; se está enredando en el propio lenguaje matemático y sólo de una manera ilusoria está pretendiendo decir algo. El sentido contrario de la relación es bastante distinto. Por supuesto, cuando antes os he hablado de cómo la propia pasión investigatoria puede llevar a descubrimiento de la contradicción, a revelación, estaba aludiendo a algo de esto. Recordad lo de Heráclito "tierra, los que buscan oro, escavan mucha y encuentran poca". Hay que atender a esto: el sentido común se puede colar en cualquier sitio, hasta en el laboratorio y en el despacho de los matemáticos al servicio de la ciencia. De forma que entonces se puede decir también: ¿cuánto en estos cálculos obedece a un verdadero deseo desde abajo, venido desde lo común, para descubrir la realidad, lo que es, es decir, no para sostenerla, sino para desvelarla, para descubrirla? Ésta es la cuestión complementaria. Esto con respecto a esto de las jergas, y que va a tocar también a aquello en lo que voy a entrar ahora, que es respecto a la operación de la lengua en general.

Pero, insisto: ya habéis tenido tiempo de animaros a que el sentido común os deje levantar alguna mano. O también la idiotéz propia de cada uno. Porque (qué le vamos a hacer), si alguien se siente animado a defender su fe... (que puede suceder, porque idiotas somos todos. Vamos: somos todos en el sentido de que lo somos cada uno, no en totalidad ni en conjunto; pero también eso da juego en una situación como ésta) si alguien debe defender su fe, pues que lo haga. Ya aquí me encargaré yo con los amigos de estropearle la fe todo lo que pueda; pero, vamos: no por eso vamos a prohibir que se formule. Mejor eso que no que se quede por lo bajo y que cada uno se quede pensando que esto es una especie de especulación o de locura y que por debajo está la verdad de lo que uno cree todos los días, de lo que le cuentan en la televisión, de lo que le cuentan en los periódicos, de lo que le cuentan en la universidad, de lo que dicen las autoridades y que uno se cree que sabe lo que es, ¿no? Mejor que salga, si llega el caso. Venga.

P. -No sé si no he entendido, o por lo menos encuentro contradicción, en el hecho de que el sujeto pensante no es el objeto pensado, entre esa afirmación, que el sujeto pensante no es el objeto pensado...

R. -Esa afirmación no ha aparecido aquí: he dicho que el error fundamental que me parece de toda filosofía o ciencia es tratar del sujeto como si se pudiera tratar del sujeto, cuando lo que he dicho en términos más corrientes es que el que habla nunca puede ser algo de lo que se habla. Eso es lo que he dicho. No intentes traducirlo a ninguna especie de jerga: simplemente el que habla no puede ser algo de lo que se habla, porque en ese momento ya deja de hablar, ya no es el que está hablando; ya es, por volver a la jerga, objeto: el sujeto se ha hecho objeto.

P. -Es que estamos hablando de lenguaje, no de pensamiento; es que me he perdido entonces.

R. -No, no: yo entre lenguaje y pensamiento no distingo para nada. Imagínate: ni siquiera distingo entre filosofía y ciencia; estaría bueno que ahora fuera a distinguir entre lengua y pensamiento: es lo mismo.

P. -Pero es que quizá no es evidente qué se está tratando aquí. Porque, no he leído a Hegel...

R. -No, no. Aquí tampoco hace falta mucho. La mayor parte no lo han leído: puedes estar tranquila.

P. -Entonces, desde no sé si pensamiento, lenguaje o conciencia, sí que yo tengo la duda muchas veces y la problemática de hasta qué punto se puede tener una autoconciencia; la conciencia ¿es única, o está en comunicación?

R. -Comunicación tiene algo de eso de común, sí. De conciencia no hemos directamente hablado todavía, pero por supuesto puedes aplicarle lo mismo, ¿no?: si tú te sabes a ti misma, entonces no eres la que te sabes.

P. -Por eso.

R. -Ésa es la contradicción. Si tú te sabes a ti misma, hay una muchachita que es la que sabes. No eres tú, que por lo visto eres la que lo sabías. No puede ser. Esa contradicción no se resuelve. No sé si está lo bastante claro, la cuestión de la conciencia tal como tú la planteas en términos un poco más de jerga. Si yo pretendo tener conciencia de mí mismo, pues estoy cayendo en eso: uno será ése del que tengo conciencia, un elemento de la realidad como otro cualquiera, un tío, un átomo, una cosa, pero el que pretende tener conciencia está fuera, ése no es real, no existe. Sigue, no te calles; sigue dándole vueltas a tus dudas e incertidumbres.

P. -Sí: luego tengo otra duda, que es la de -no sé dónde lo escuché- que una autoconciencia sería como...

R. -Mira: decir autoconciencia es una cosa tan horrrisona, que debía echarte para atrás. Autoconciencia no es sólo un término de la jerga, sino que es, lo mismo que automóvil, un híbrido de griego y de latín, para acabarlo de fastidiar: se mete el *auto-*, el griego, y luego se le mete el *conciencia* o el *móvil*. A propósito, ya sabéis que este híbrido, automóvil, es a nuestro propósito de interés central: ésa es la pretensión falsa del sujeto real, el que se mueve a sí mismo. Y ése que se mueve a sí mismo, por medio de ese híbrido grecolatino, pues es algo muy parecido a la autoconciencia, a la autocoscienza. Bueno, te perdono el término de la jerga y dime qué querías decir acerca de la autoconciencia.

P. -Que yo intento tener una conciencia en la que todo éntre y más o menos las tensiones se liberen, -¿no?- pero aceptando, dejando que entre todo.

R. -¿Cómo, cómo?

P. -No sé, que yo escucho que mucha gente dice que realmente la conciencia es de uno mismo y que lo que tú escuchas es tu propio pensamiento. Entonces, esa propia conciencia como inconciencia... o sea: que no tiene en cuenta a los demás. Que la conciencia es colectiva y sí hay esa...

R. -Sí: común. A lo llamado subjetivo, a la autoconciencia de uno mismo -que es una chorrada- se le opone eso de lo común, a lo que tú aludes bastante mal con eso de "colectivo". Lo común es público, pero no en el sentido de ninguna colectividad. Sobre eso volveremos ahora a propósito de la lengua. De manera que ésas son las formas del engaño -¿no? No se puede tener conciencia de uno mismo, porque entonces, si uno es aquel del que se tiene conciencia, desde luego no es el que tiene conciencia. Eso es una imposibilidad, más que metafísica, gramatical. Es

una cosa sumamente clara, como una manifestación de lo que decíamos en general de que el que habla, mientras está hablando, no puede ser algo de lo que se habla.

OTRO

P. -Se ha dicho que en la realidad hay una mentira constitutiva de la realidad. Nosotros, indudablemente, ¿qué somos?, ¿estamos integrados en esa mentira?, ¿somos cosas?, ¿somos distintos?, ¿podemos juzgar la cosa?

R. -Por supuesto, y eso toca directamente al corazón de lo que estamos tratando. Si uno es real, eso quiere decir que es cosa. Las personas son cosas. Las personas son cosas, por tanto ya comprendéis bien el asesinato, el crimen que consiste en que a mí se me convierta en una persona. Porque si se me convierte en una persona, se me ha convertido en una cosa, es decir, se me ha matado, en el sentido en que se pueda hablar de vida de la razón o vida de la lengua. Si uno es real, da exactamente lo mismo que sea persona, que sea animal, que sea cosa: es real, es una cosa de la que se habla.

P. -Somos mentira, pues.

R. -En cuanto reales, mentira todo. No puede haber ninguna cosa, ninguna realidad constituida, si no es con falsedad. En esa medida. A lo mejor yo no me he muerto del todo, no he quedado reducido a ser mi personita; a lo mejor me quedan imperfecciones o roturas; eso puede estar vivo; pero, si está vivo, es que es no real. Es no real, precisamente porque así puede hablar de la realidad, entre otras, la de mí mismo, pero –vamos- de cualesquiera realidades.

OTRO

P. -¿A qué se debe esta falsificación de la realidad, o sea, esta constitución mentirosa de la realidad?; ¿es posible vivir sin ella, también -digamos- no solamente a nivel individual y silencioso sino...

R. -Vivir en la realidad exige el sometimiento, la mentira. De manera que, si de lo que se trata es de vivir, eso que venden como vida y que el pueblo dice "esto no es vida", que es mentira, si se trata de vivir eso, entonces no: hay contradicción. En cambio, hay que saber decir que a mí, que no existo, a eso a lo que aludo con 'pueblo', con 'lo común', que no existe, a eso puñetera falta le hace creer en la realidad, sino que por el contrario eso es lo que le impide vivir y es lo que le impide pensar de verdad. Ahora, si lo planteas respecto a sercitos reales, éstos, para vivir, por supuesto, tienen que creer, tienen que empezar creyendo cada uno en su propio ser, y tienen que someterse por todos los medios posibles a esta ley de la falsedad de la realidad. De manera que, tú verás: si tú eres tú simplemente, no te hace ninguna falta ni el Estado ni el Capital ni las cosas ni la realidad; ahora, si tú eres Fulano de Tal, que tienes tu puesto y que tienes que hacer esto que se llama vivir y que está condicionado por tu muerte siempre futura, entonces no: necesitas la fe. Si no tienes fe, tu persona se parte, se resquebraja, ya no cumples bien con las normas del vivir que se vende y establece como tal.

OTRO

P. -Entonces –hablo de lo que habla Hegel en el texto éste- dice que el lenguaje es lo más verdadero.

R. -Sí, avanzado el texto. Sobre él pensaba volver, sí. No te impacientes, que ése –si no puede ser hoy, será otro día-, pero ése lo pensaba tocar, sí. Hay un punto en que se vuelve sobre *die Sprache*, sobre la lengua, y dice que es lo más verdadero, y allí explica bien por qué: porque niega la oposición justamente entre la cosa, *Gegenstand*, y el sujeto; niega que pueda darse como inmediata, sino que es mediata, se da como mediata, y precisamente con una mediación que es la intervención de la lengua misma. Es en ese sentido, bastante retorcido, como dice que es verdadera. Pero bueno, tal vez es prematuro en estas sesiones. ¿Alguna cosa más por ahí?

OTRO

P. -No: que me he quedado con ganas de seguir escuchando.

R. -¡Ah bueno! Esto de escuchar, desde luego, no puede ser, como os enseñan en la escuela, para asimilar, a ver si aprendéis algo. No vais a aprender nada, por supuesto; aquí, en el rato que estéis conmigo, ya me guardaré mucho de que no aprendáis nunca nada; de manera que más bien se trata de una cosa un tanto milagrosa, que es dejarse oír; simplemente dejarse oír. Esto para la persona es peligroso, como cualquier cosa que no sea la fe, la mentira de la realidad, pero que cabe, precisamente gracias a la imperfección de la realidad: cabe dejarse oír, que es lo mismo que dejarse hablar, lo que yo ahora, torpemente y como puedo, estoy intentando: no soltar cosas que aprendáis, sino dejarme hablar; dejarme hablar contra lo que surja.

De todas maneras, si todavía queda alguna voz por ahí...

OTRO

P. -Yo quería preguntar acerca de lo común o lo público que hay en todos: ¿cómo dejarlo oír?, si es dejarlo oír ...

CORTES VARIOS

R. -... de la mayoría de la persona, lo cual no quiere decir imposible. Y el hecho de que a pesar de todo se pueda oír, o que se pueda uno dejar hablar, eso es una prueba en acto de que la realidad está mal hecha, porque, si no, si el imperio estuviera bien constituido, no habría caso: no podríais oír más que las informaciones de la televisión; es decir, tendríais que oír lo que ya sabíais, sin nada nuevo; no podríais oír más que las informaciones de la clase, de los programas, es decir, lo que ya estaba sabido, si el imperio fuera perfecto. El hecho de que sin embargo quede algo de sentido común que permita dejarse hablar y dejarse oír, eso es como una prueba en acto de que está mal hecho el imperio, mal hecha la realidad, todo lo poderosa, todo lo aplastante que queráis y que sabéis que es, pero con resquebrajaduras, con fallos como éstos.

OTRO

P. -La cosa, yo formo parte de la cosa; pero ¿yo puedo dialogar con la cosa? ¿puedo llegar a entender algo de la cosa?

R. -Bueno, en primer lugar personalmente eres una cosa, no es que formes parte de la cosa, es que eres una cosa, es que la persona es una cosa.

P. -¿Puedo pretender entender algo?

R. -Sí, sí. Gracias a que no eres enteramente el que eres. Si eres íntegramente el que eres, es lo que he dicho del imperio: entonces nada, ni pa Dios, no vas a entender nunca nada más que lo que está ya sabido, no vas a hacer más que tragar, tragar, renovar la fe. Pero, si no eres del todo el que eres, si hay en ti algún fallo, entonces, en efecto, eso te puede hacer entender. Por decirlo un poco melodramáticamente, eres algo que está espuesto a la herida. Si tu ser es una coraza perfecta, pues no, claro: entonces no te vas a enterar nunca de nada. Pero no es así: estás espuesto a la herida, y gracias a eso se puede entender y sentir de veras.

P. -¿... con la cosa?

R. -Tú eres una cosa, si eres real: una cosa entre las cosas. Como es bien evidente: figuras

igual que las demás cosas en el mercado, te compran, te venden, te suben y te bajan en la escala social, te cuentan los votos en una votación; eres una cosa entre las cosas. De manera que la noción, -si estás aludiendo a eso- de cosa en general abarca a las demás cosas y a las personas con ellas. Todo eso son cosas.

Bueno, pues entonces seguimos un poco esto. La certeza inmediata es el tema, por así decirlo, del tratadillo éste de Hegel. Y se dedica a analizar esta noción de 'certeza inmediata', y este análisis mismo le lleva, como os

decía, a descubrimientos ocasionales. Entre ellos está éste que dice que "entre las diferencias innumerables que entonces se producen, encontramos aparte de todas la diferencia principal, a saber, que ambos éstos (*diesen, dieser*), el que se presenta como *Gegenstand*, objeto, cosa, y el que se presenta como *ich*, como yo, se diferencian ahí."

Bueno, tengo una traducción también que creo que no está mal: es la de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, es la que me han pasado. Éstos dicen esto mismo de esta manera: "esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece por tanto el ser puro [que esto no está sintácticamente muy bien, pero bueno] el ser puro como su esencia, pero no como algo inmediato, sino algo a lo que es esencial la negación y la mediación, y por consiguiente, no como lo que nosotros suponemos como el ser, sino como el ser determinado como la abstracción o lo universal. Si comparamos la relación en que primeramente surgían el saber y el objeto con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten: el objeto..." Bueno no doy ahora en la traducción con el trozo alemán que os sacaba.

¿Tú lo has encontrado?

[leen]

"entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental. A saber: la de que en esta certeza quedan enseguida fuera del puro ser, los dos estos mencionados, éste como yo y el esto como objeto."

¡Un poco más!

"...y si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediato."

Sí, creo que corresponde bien la traducción ésta con la que yo os había dado. Es decir que con esta búsqueda o pretensión de lo que llama certeza sensible se produce el descubrimiento de las diferencias y, aparte de todas ellas, de la diferencia fundamental. Que el análisis de la certeza venga a descubrir las diferencias está casi como dado de por sí. Porque las cosas, si han de ser cosas que se cuenten como cosas separadas y que puedan en conjunto venir a formar el conjunto de las cosas, la realidad, éstas tienen que diferenciarse unas de otras lo primero: sin diferencia no hay identidad. A eso aluden las innumerables diferencias que en el párrafo se citan. Porque, evidentemente, si las cosas son todas, sería inesacto decir innumerables, si fueran un conjunto cerrado; pero si, como iremos viendo, no es así, entonces se puede decir innumerables; y, puesto que las cosas mismas se tienen que diferenciar, serían a su vez innumerables, no sujetas a número, cosa muy contradictoria con la mentira constitutiva de la realidad, para la cual se requiere primero que cada cosa –o persona: da igual- sea lo que es, y luego que se puedan contar como si muchas de ellas fueran la misma. No sé si esta formulación de la mentira esencial de la realidad ha quedado clara. Por si acaso, la voy a repetir casi literalmente: la mentira constitutiva de la realidad requiere, por un lado, que cada cosa sea la que es y sea por tanto idéntica consigo misma, y por otro lado requiere que muchas de ellas se puedan contar, es decir, haciendo como si todas ellas fueran la misma cosa. Esto es la imposibilidad, la contradicción, o por lo menos una de las formulaciones más claras de la contradicción de este mundo, de la contradicción de la realidad, porque las dos cosas son necesarias y la verdad es que no puede ser: si la cosa es del todo la que es, idéntica consigo misma, entonces malamente se la puede contar junto con otras que tengan la misma pretensión de ser cada una la que es. Para que se las pueda contar tienen que ser todas las ovejas que se cuenten 'oveja', y todas las personas que se cuenten 'persona', y todos los españoles que se cuenten 'españoles', en contra de su identidad, de manera que las dos cosas se requieren para hacernos vivir en esta realidad en que estáis viviendo, y es imposible que la una case con la otra. Se las hace casar; es un matrimonio forzado y en eso consiste el fundamento mismo de la realidad, pero está claro que no puede ser.

Frente a las diferencias entre las cosas, que de esa manera paradójica constituyen la identidad de cada una, el texto de Hegel habla de la principal diferencia, que ya en esta especie de glosa que os he dirigido está bastante clara. La principal diferencia él la dice acudiendo al deíctico mostrativo, *dieser*, 'éste', *dieses*, 'esto'; y esto es

fundamental, porque justamente estos momentos en que acude a los deícticos son los momentos en que el pensamiento de Hegel se está saliendo de verdad de la filosofía, porque está tratando de aludir al sitio en que se filosofa, y por tanto saliéndose de los objetos sobre los que se está filosofando. Éste, esto. Y la idea fundamental la anuncia así como la habéis oído en dos traducciones: entre 'esto' como *Gegenstand* –el término sobre el que ahora volveré un poco- y 'éste' como 'yo'. Está claro que si 'yo' y la cosa se diferencian entre sí, es porque, en algún sentido, están en el mismo plano, porque si no, ni se pueden oponer siquiera. Lo cual quiere decir que ahí falla, ahí el pensamiento vuelve a hacerse filosófico. Y eso que ahí dice *ich*, que dice "yo", en realidad es ya 'el yo', que no tiene nada que ver conmigo. No tiene nada que ver conmigo porque es una objetivación de mí. Espero que esto no sea tan difícil: el yo no soy yo, para nada; todo lo contrario: el yo es una cosa a la que se trata de reducirme; el yo no tiene nada que ver conmigo; es "esa persona". De manera que por un lado está clara la intención del pensamiento, que quiere separar 'yo', es decir el que piensa, el que habla, el que razona, de la cosa, aquello de lo que se habla, se piensa, se razona, pero que por otra parte no se contenta con la mera negación -"eso queda fuera de la realidad"-, sino que establece una relación de diferencia. Y esta relación de diferencia, aunque sea la *haupt-differenzierung*, aunque sea la principal diferencia, no puede menos de convertirme a mí en objeto del pensamiento. Ése es el fallo.

Ésos son pues los atisbos de verdad y los fallos. Acudir a términos que no tienen sentido (no tienen sentido real, es decir, no tienen significado) y que, por tanto, destruyen con su propia aparición la fe en la realidad, ésa es la vía de descubrimiento. El querer comprender eso a su vez es la reintegración al orden. Eso es el atisbo y el fallo. Cualquier aparición de 'mí', que no soy nadie, de 'esto', que no es ninguna cosa, 'esto' que se niega a ser cosa ninguna, de 'aquí' (que también en el tratadillo Hegel lo usa), 'aquí' y 'ahora', términos que señalan, pero que no significan, cualquier aparición de eso está de por sí desmontando la construcción de la realidad. Porque yo no puedo ser real, salvo que se me convierta en el yo, la persona; yo no puedo ser real; aquí no es ningún sitio de la realidad, porque es aquí; y, lo más claro de todo, ahora, este tiempo en que os estoy hablando, que está pasando ahora mismo, no puede ser real precisamente porque está pasando y es inasible y no puede haber ni ciencia ni filosofía que lo cacen. Por supuesto, el intento está ahí: no sólo se han hecho filosofías de todo tipo acerca del tiempo, sino que también la ciencia intenta, por una reducción del tiempo a realidad, introducirlo dentro de su propia teoría; pero el sentido común os lo dice sin más: eso es falso; no se puede. Este tiempo que está pasando ahora mientras os hablo es un tiempo tan verdadero que no pára un momento, que es inasible, por tanto está fuera de la realidad, y su verdad misma lo excluye, lo saca de la realidad. Eso pasa con este tiempo que está pasando ahora mismo, eso pasa conmigo que no soy nadie, eso pasa con 'esto', eso pasa con 'aquí', y en ese sentido la lengua se vuelve contra sus propias creaciones que son la realidad. Es esto lo último de lo que pienso hablar con vosotros por hoy al menos.

El término de 'aquello de que se habla', para empezar, tiene historias diversas, alguna de las cuales son interesantes: en alemán este término que habéis visto aparecer ahí, *Gegenstand*, éste no es el término corriente para decir 'cosa' en alemán; lo que decimos nosotros 'cosa' generalmente correspondería con *Sache*, y una de las maneras de decir realidad es decir *Sachlichkeit*, aunque también se dice *Wirklichkeit*, casi como si 'efectividad' o algo por el estilo fuera equivalente de 'realidad'. De manera que *Gegenstand* es un término aparte, y es, más bien que de la lengua común, un poco de la jerga. Ya veis qué es lo que traduce desde el latín, supongo que muchos se habrán dado cuenta. Bueno, esto es una costumbre de las jergas en alemán; esto los filósofos y científicos en alemán lo han hecho desde el principio: por una especie de prurito de lengua nacional, en vez de adoptar crudamente grecismos y latinismos, han procurado convertirlos en términos y en compuestos equivalentes, término a término. Esto no se ha hecho así en inglés ni en francés. Los vascos, en la medida en que han desarrollado una lengua alta, filosófico-literaria, hacen lo mismo que los alemanes: para no coger los términos latinos directamente a lo crudo, pues los convierten en traducciones con términos de la supuesta lengua nativa. *Gegenstand* es un caso a este respecto muy claro, porque simplemente traduce con *gegen- ob-* que es 'frente a , contra', y con lo de *stand*, no exactamente, pero –*iectum*, que es 'lo echado, lo tirado, lo puesto ahí' (*stand* quiere decir más bien 'lo que está en pie'), de modo que es así como *Gegenstand* puede convertirse en el otro término de la jerga, *obiectum*, más o menos sin grave inexactitud: 'lo que está en contra, lo que está enfrente'; ésa es la pretensión de la objetividad en último término. Y es la pretensión esta, que es vulgar y filosófica al mismo tiempo, la pretensión de la cosa, que la cosa esté ahí; aquello a lo que se opone, frente a lo que está, es evidentemente la lengua que trata de esa cosa, que la menciona, que habla de ella. Ése es el sentido del *ob-*, del *gegen-* en esos términos, sin duda alguna.

Entonces, volved a lo que os decía hace unos pocos minutos de „δ...αν φρονησιν, c ó m o l a l e n g u a se vuelve contra sus propias creaciones. Me contentaré por hoy con que esto quede relativamente claro. Porque la lengua, efectivamente, constituye el engaño: no hay nada que pueda mentir, más que la lengua; todas las otras cosas que mienten son como representantes, derivados de la lengua; la función esencial del mentir pertenece a la lengua, y es así como la lengua es fundadora de la realidad, de la mentira de la realidad. Pero la lengua constituye la realidad no como operación ni como artificio en conjunto, 'la Lengua', sino solamente por medio de esa región suya que es el vocabulario de las palabras que tienen significado. Solamente eso es lo constitutivo de la realidad. Efectivamente, cosas sin nombre de la cosa no hay; eso, pese a todas las filosofías y los engaños. Que pueda de por sí existir una rosa sin necesidad de que sea 'una rosa' es una estupidez y un absurdo que parece mentira que haya durado tanto tiempo, pero que ahí está: es una estupidez sin nombre. Que pueda, como se dice en el lenguaje teológico, existir una rosa por su cuenta, independientemente, ahí, enfrente, sin necesidad de que sea una rosa, no tiene sentido. Otra cosa es que pueda haber algo, pero algo no es una rosa; puede haber algo por ahí; y tal vez veamos que puede, que es más bien verdad que hay algo, pero eso no es una rosa. Para que sea una rosa, y por tanto una realidad, necesita su nombre, qué se le va a hacer. Pero esto es sólo el vocabulario de las palabras con significado -'rosa', 'hombre', 'magnanimidad', 'democracia', 'fe', 'realidad', en último término, 'cosa', que es el más alto de los términos, el más abstracto-, todo lo que pertenece a un diccionario. Pero eso no sólo no es toda la lengua, sino que tampoco es esencial a la lengua: la lengua de verdad, la que habla, la que se puede volver contra la realidad ni siquiera tiene palabras con significado. Como lo podéis observar con cualquier lengua del mundo: no puede faltar en ninguna lengua NO, no puede faltar YO en ninguna lengua, no puede faltar ESTO, no puede faltar AQUÍ, más o menos opuesto a AHÍ o a ELLO; pero en cambio, el vocabulario, los diccionarios de las lenguas no tienen ninguna coincidencia más que fortuita o violenta, son distintos; en consecuencia, la realidad de cada tribu es distinta: no hay una realidad común. La realidad depende del vocabulario de una lengua determinada, y es por tanto idiomática, con un término en el que hoy tal vez ya no podremos parar muchas mentes, derivado del mismo 'idioma', que es lo que se contrapone a 'lengua', esto es, una lengua privada, particular, nacional; lo mismo que otro derivado es ιδιωτης, el que el pueblo entre nosotros ha tomado -y ha hecho muy bien- convirtiéndolo en 'idiota'; todos derivan de la misma cosa. No hay ninguna realidad común. La realidad es idiomática, como corresponde a su condición de falsedad fundamental, de falsía fundamental; es idiomática: no hay ninguna realidad común. Hoy nos ha tocado vivir en una fase, en un régimen de dominio, donde parece que una sola cultura se ha comido a todas las demás y abarca el globo, y eso, evidentemente, hace un poco más difícil descubrir lo idiomático de nuestro vocabulario y de nuestra realidad; pero -vamos- a pesar de todo se sigue descubriendo, como véis en este momento. Y luego, aparte de eso está la lengua, que por ejemplo dice lo que acabo de decir: que eso no es la lengua de verdad, sino que es simplemente la lengua por sus significados y como constituyente de la realidad. Es esa lengua en acto a la que Hegel mismo en algunos textos se asoma cuando reconoce que el pretendido objeto que está enfrente no lo está directamente sino por obra de una mediación, que es precisamente la negación. No sé si dice claro que es una negación doble; porque para que esté ahí ese pino, por un lado "ése" tiene que negar a "pino", pero por otro lado "pino" tiene que negar a "ése". Tal vez en el tratadillo no acertó a salirle así de claro, pero se ve bien que va por ese camino. "Ése" tiene que negar "pino"; "pino" tiene que negar "ése"; es decir, que para que sea "pino", tiene que hacer como si no fuera "ése", sino que sea un ejemplo o caso de cualquier pino; lo cual es negar, suprimir "ése". Evidentemente, al mismo tiempo "ése" está destruyendo o negando a "pino", porque evidentemente "ése", puestos a señalar con el dedo, no es un pino que se pueda comparar con ningún pino, es simplemente ése. Eso prolongando, creo que sin infidelidad, y aclarando algo de las formulaciones del tratadillo.

Ésa es pues la mediación de la lengua; la lengua, que en ese sentido, se vuelve contra sus significados idiomáticos; es decir, se vuelve contra la realidad, descubre la mentira de la realidad. Eso era con lo que quería terminar la sesión de hoy. En los fragmentos del libro de Heráclito esto se dice en dos lugares separados: al comienzo, en lo que debía de ser el fragmento primero del libro, dice "produciéndose todas las cosas según esta razón..."

[ya sabéis que Heráclito tenía la fortuna de que no se había establecido esa maldita diferencia moderna entre lengua y razón-¿no?: para el griego de su tiempo no hay problema; ahí está todo]

"produciéndose todas las cosas según esta razón...", es decir, que reconoce la actividad de la lengua o razón como creadora de realidad, de cosas. Eso supongo que está claro. En otro fragmento, que he ordenado muy lejos de éste, dice "de cuantos he oído, ninguno llega a tanto como a reconocer que lo inteligente está aparte de todas las cosas". De manera que ahí véis efectivamente la doble formulación que nos aclara respecto a esta situación ambigua o paradójica de la lengua, de la razón -que me da lo mismo.

P. -Respecto a lo que has comentado del árbol y el ejemplo que pone Hegel, parece que está forzando los índices, que son propiamente del lugar donde se habla, y los está intentando ganar como lo que llama él universal. Para eso ahí tiene que hacer una operación... que se entiende por ahí, a tenor de esto, la dificultad del testo, porque está diciéndolo y escribiéndolo al mismo tiempo. Y para poder superar, en el punto 1, en *El objeto de esta certeza*, que comienza hablando de 'esto', y dice que tiene dos figuras, aparece de dos modos, como 'aquí' y 'ahora', al examinar el ahora, para poder superar 'ahora', porque propiamente es insuperable, porque es meramente cuando lo estoy diciendo, tiene que escribirlo.

R. -No; no sólo tiene que escribirlo; tiene que hablar de ello.

P. -No: tiene que hablar de ello, pero a su vez tiene que poner dos "ahoras", como que están en el mismo "aquí", o algo así. Porque luego en otro punto...

R. -Sí, es lo que te he dicho de 'ahí', de 'yo'; que, efectivamente, la intención es clara: contraponerlo a toda cosificación, pero que al tratar de ello lo hace una realidad. También con 'ahora', también con 'esto'.

P. -Sí, pero la cuestión es que necesita dos casos como del mismo para que sea el mismo, para que 'ahora' se convierta en 'el ahora', necesita como dos puntos...

R. -Eso es: para que no sea ya ahora; vamos, para que no sea ahora, sino que sea una realidad: 'el ahora'.

P. -Pero sin embargo tiene que estar pasando como que no ha pasado nada.

R. -Para que haya una realidad, efectivamente no puede pasar nada de verdad. En la realidad nunca pasa nada; como véis en la televisión, sólo sucede lo que ha sucedido –y las amenazas. En la realidad nunca pasa nada de verdad. Pasa algo de verdad ahora, cuando estamos hablando tú y yo y está pasando un tiempo que no hay quien lo coja ¿no?. Sí: efectivamente, esa crítica es razonable, y viene a ser un poco la que yo he hecho; pero al mismo tiempo está latente el deseo, el impulso de salirse, con el empleo mismo de los deícticos, el *dieser*, el *dieses* y todo eso. Y por eso lo que he hecho hace un rato era prolongar o duplicar la labor de la negación con "ese pino", que eso no está dicho ahí claro, efectivamente, pero que se podía, se podía decir. Efectivamente, ese pino está ahí como ese pino gracias a una doble labor de negación en que las dos operaciones contradictorias del lenguaje se juntan: una, la de hacer que el pino sea 'pino', es decir, pertenezca a la noción abstracta de 'pino', y otra, el apuntar a él, no diciendo "en el jardín de la Facultad de Letras de la Universidad Complutense", sino diciendo "ahí", que no es decir a ningún sitio, "ahí", "ése", la labor de la doble negación.

Bueno; ya recordáis por tanto que la declaración de esa doble situación, de esa contradicción de la lengua está relativamente clara dicha en los dos fragmentos de Heráclito que os he recordado. Y con esto vamos a dejarlo por hoy porque se nos ha hecho muy tarde. Muchos tendrán que irse a comer, a lo mejor, o cualquiera de esas necesidades reales. De manera que lo que sí os pido es que, si nos vamos a ver otro día, aquellos que piensen venir y que hayan recogido algo, se hayan quedado con grandes dudas, qué le vamos a hacer, que acudan a la escritura, aunque sea que tomen una notita y la traigan para que no se pierda lo que les haya surgido. Ya sabéis lo que os va a pasar enseguida ahora, en cuanto os vayáis a comer, váis a practicar la cosificación, es decir: "¿qué cosas nos ha soltado este tío! Pero ¿adónde va? ¿Qué es lo que quiere decir? No entiendo. Pero ¿qué...?" Todas esas cosas que se dicen para desentenderse del peligro. Por eso, a pesar de todo, apuntad una cosita y que a partir de ahí podamos seguir...

Se me ocurre lo primero interrumpir el curso comenzado más o menos tortuosamente el otro día para advertir del sentido de este cursillo, por si no está lo bastante claro lo que quiere decir, como habéis visto en el subtítulo del anuncio, “siguiendo a Hegel, Heráclito y otros”, en el sentido de que no se trata de saber cuáles son o han sido las ideas, la doctrina, de unos señores o de otros, al fin y al cabo títeres de la historia como yo mismo todos ellos. Si alguien tiene algún interés, alguna curiosidad histórica respecto a todo esto, historia de la Filosofía, del pensamiento, o lo que sea, tendrá que buscarlo en otra parte. Aquí se trata de aprovechar justamente las roturas que a pesar de la persona del pensador se pueden haber colado, y que pueden llegar a nosotros a pesar de los escritos, a pesar de la condición escrita de este pensamiento, que es –la escritura- muerte del pensamiento, muerte de la lengua; pero, a pesar de todo, buscamos esos resquicios que, efectivamente, en algunos de los textos, como los de Hegel o los harapos del libro de Heráclito, prometen ser bastante abundantes, pero nada más que eso: siguiendo ese ejemplo, seguir directamente pensando sobre la cosa, o más bien, de lo que aquí se trata: de la relación entre la cosa y lo que la dice, como habéis visto en el título, que es el problema central en torno al que aquí estamos.

Para romper con algunas de las confusiones que en el planteamiento tradicional de estos problemas se nos dan, he pensado que tal vez sería bueno acudir a otros textos (especialmente van a ser algún trozo de Aristóteles mismo y algunos trozos de escolásticos, de razonadores de la Edad Media florida) que recojo un poco al azar a través de textos tan diversos como éste de un señor Agamben, que, en un libro que se llama *El lenguaje y la muerte*<sup>1</sup>, trata de desarrollar, de explicar de alguna manera las ideas de Heidegger sobre todo, en el libro de *Sein und Zeit*, el Ser y el Tiempo, que todos, si no habéis leído, por lo menos habéis hablado de él; y por otro lado, un artículo que me llega a través de la Red de un señor Harari, que es un matemático, que trata de lo que el título dice, "El concepto de existencia y el papel de las construcciones en los elementos de Euclides"<sup>2</sup>, que, desde campos tan diversos, vienen a coincidir en la utilización por lo menos de unos de los textos que voy a usar ahora con vosotros para tener una muestra viva de la confusión de ideas tradicional con la que cargamos, y contra la que aquí tratamos de debatirnos.

Empiezo sin embargo, antes de volver sobre Aristóteles, sobre un texto de Alan de Lille (el problema va a referirse en estos textos, naturalmente, a Dios, pero esto no debe estorbarnos demasiado, porque es justamente con el intento de esa referencia como tal vez aparecen más claras, más incisivas, las confusiones y el debatimiento de estos relativamente honrados pensadores con esas confusiones mismas) que dice más o menos así: “Dado que todo nombre se da, según la institución primera, a partir de la propiedad, o sea, de la forma, cuando se le traslada a

<sup>1</sup> Giorgio Agamben. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Pretextos. Valencia, 2003.

<sup>2</sup> Orna Harari: “The Concept of Existence and the Role of Constructions in Euclid's Elements” *Archive for History of Exact Sciences*, volume 57 Issue 1 (2003), pp 1-23.

**[Summary of the argument**

This paper examines the widely accepted contention that geometrical constructions serve in Greek mathematics as proofs of the existence of the constructed figures. In particular, I consider the following two questions: first, whether the evidence taken from Aristotle's philosophy does support the modern existential interpretation of geometrical constructions; and second, whether Euclid's *Elements* presupposes Aristotle's concept of being. With regard to the first question, I argue that Aristotle's ontology cannot serve as evidence to support the existential interpretation, since Aristotle's ontological discussions address the question of the relation between the whole and its parts, while the modern discussions of mathematical existence consider the question of the validity of a concept. In considering the second question, I analyze two syllogistic reformulations of Euclidean proofs. This analysis leads to two conclusions: first, it discloses the discrepancy between Aristotle's view of mathematical objects and Euclid's practice, whereby it will cast doubt on the historical and theoretical adequacy of the existential interpretation.

Second, it sets the conceptual background for an alternative interpretation of geometrical constructions. I argue, on the basis of this analysis that geometrical constructions do not serve in the *Elements* as a means of ascertaining the existence of geometrical objects, but rather as a means of exhibiting spatial relations between geometrical figures.]

significar la forma divina, cae de la forma a partir de la cual se había dado -el nombre- y así, de alguna manera, se vuelve informe.” *Cum omne nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate sive a forma, ad significandum divinam formam translatum cadit a forma ex qua datum est; et ita quodam modo fit informe.* [Supongo que, por lo menos gramaticalmente, seguís bien esto] “Pues el nombre entonces se pronomina...” [éste es un hallazgo, un neologismo en este escolástico: *pronominator*] *Pronominatur enim nomen...* "el nombre se pronomina", *cum significat divinam ousiam*, "cuando viene a significar la *ousia* [aquí se utiliza directamente el término griego, aristotélico, *ουσία*, la esencia] divina"... *cum significat divinam ousiam*. "Pues significa entonces la mera sustancia, la sustancia pura, y cuando parece, o a pesar de que parezca que significa su forma propia o su cualidad propia, en verdad no significa"; *et cum videatur significare suam formam sive qualitatem, non significat quidem. etc.* De modo que ya veis la traza que viene tomando el problema (no olvidéis que nuestro tema es la relación entre la cosa, aquello de lo que se habla, y lo que habla de ella) cuando se trata de referirlo a la sublimidad, a la forma más alta de existencia -entre interrogantes, porque tal vez no hay derecho a emplear todavía para estos autores un término como "existencia" tal como nosotros lo entendemos, aunque desde luego ellos emplean ya el término.

Completo el uso éste de Alan de Lille con esta otra su regla 36, que, en lugar de referirse al caso en que se trata de un nombre que se dice que en principio está dado por la forma o cualidad, y que cuando se aplica a Dios y trata de significar la forma de Dios, en verdad no significa, pierde la significación, en lugar de eso, trata de la *demonstratio*, es decir, aquello a lo que apuntan los deícticos de las lenguas, el ‘esto’, el ‘aquí’, y con lo que tiene que ver la aparición del *Dasein*, que ya el otro día encontrábamos en Hegel y que tanto papel ha jugado en estas filosofías, con el deíctico *da* incluido, el ‘ser aquí, ser ahí’. Pues he aquí lo que dice Alan de Lille respecto a la *demonstratio*: “cuantas veces se habla de Dios por medio de un pronombre demostrativo, cae de la *demonstratio*” cae de la indicación mostrativa o deíctica; "pues toda *demonstratio* lo es o al sentido, a lo sensible, o al intelecto, a lo inteligible" *omnis enim demonstratio est aut ad sensum aut ad intellectum*; es decir, cuando se apunta, o se apunta a el ente sensible o se apunta al ente inteligible, si es que se puede apuntar a un ser inteligible, que es algo de lo que nos vamos a ocupar después enseguida y que constituía el problema central de este matemático, de este señor Harari, cuando combatía la creencia de que la demostración euclidea, al modo de Euclides, pudiera compaginarse con la doctrina de Aristóteles respecto a esto. La *demonstratio* en Euclides consiste en el trazado de figuras y, por tanto, de alguna manera se puede entender como una evolución de la indicación mostrativa en el sentido más corriente. Pero pasemos que se pueda apuntar también a lo inteligible: *omnis demonstratio est aut ad sensum aut ad intellectum*. “Pero Dios, ni por sentido, porque incorpóreo, ni por intelecto, porque carece de forma, puede comprenderse, abarcarse" *Deus autem, nec sensu, quia incorporeus, neque intellectu, quia forma caret, comprehendit potest*. "Pues más bien se entiende qué no es, qué es lo que no es, que qué es.” Cuando se actúa así, más bien -dice- se entiende lo que no es Dios, es decir, se le define por diferencia, que no porque se entienda directamente qué es. Y esta constitución de la identidad de la cosa, de lo que es, por su diferencia de otras cosas ya nos ocupó el primer día, y sobre ella tendremos que volver todavía. De manera que de Dios -es decir: tratando de aplicar a la Realidad Verdadera este lenguaje- de Dios ni se puede proceder por significación, por nombre, ni por *demonstratio*, por medio de deícticos. No olvidáos sin embargo de que en la primera regla Alan de Lille había dicho que lo que pasa es que el nombre *pronominator* cuando se aplica a Dios: se convierte en pronombre, que por lo tanto apuntaba a esto que queda también rebatido.

Bueno, estas cosas se dicen de Dios, pero en verdad vienen de especulaciones que nacen con la institución misma de una Ciencia o una Filosofía -que yo no distingo-, tal como el otro día se nos presentaba, un poco a bocajarro, a través de proclamaciones de Heráclito y de Hegel, que recogíamos -recordáis- sobre todo porque los restos del libro de Heráclito se sitúan a n t es de la Ciencia o Filosofía, que no distingo, y con Hegel había la pretensión de que habíamos llegado al fin de la Filosofía, y por tanto de la Ciencia. Con el comienzo mismo de la Ciencia, que pongo, más que en Platón todavía, en Aristóteles, estas cuestiones, estos líos, estas confusiones, y el debate con estas confusiones ya está establecido.

Este matemático, señor Harari, se fija en un trozo de los *Metaphysiká* de Aristóteles en el que también se fija este señor Agamben desde un sitio tan diferente el uno del otro. Les voy a dar la interpretación que da el matemático, Harari, del trozo de Aristóteles, que se refiere en primer lugar a partes y a todos: “una parte puede ser, puede serlo, o bien de la forma -esto es: de la esencia-, o bien del compuesto de forma y materia, o bien de la materia misma; pero sólo partes de la forma son partes de la formulación con que esto se dice, y la formulación es de lo universal, se refiere a lo universal.” Un poco más adelante: "pero cuando venimos a la cosa concreta..." [a la cual

Aristóteles llama "el conjunto" "el todo": συνολος] dice, τουδε συνολου ηδη, "cuando se viene a la cosa concreta, por ejemplo, este círculo," [fijáos bien que se introduce el deíctico "éste", en griego τουδε] τουδε συνολου ηδη οιον κυκλου τουδι, "esto es, uno de los círculos individuales, ya sean sensibles o inteligibles, [y aquí hace paréntesis: quiere decir por "inteligibles" círculos de la clase matemática, y por círculos "sensibles" los de bronce o madera], de éstos no hay definición, sino que se conocen con ayuda de la intuición o percepción; y cuando salen fuera de nuestra conciencia actual, no es claro si existen o no." "Existen" lo ha puesto en su interpretación Harari, porque ya sabéis que este verbo, 'existir', que es central para nuestros problemas, sólo en la Edad Media, en las escuelas, se inventó, y precisamente para Dios. Aristóteles lo dice sin acudir más que al verbo (cópula por un lado, verbo por otro) cópula "es" -es decir, "es lo que es"-, y existencial -como dicen algunos muy mal- equivalente de "hay", "lo hay", donde se incluye precisamente el deíctico: "hay" quiere decir "aquí", "ahora", "en esto". Lo dice pues así: τουτων δε ουκ εστιν ορισμος, "de éstos no hay definición" αλλα μετα νοησεως γνωριζονται "sino que se conocen con, mediante el conocimiento", que en la interpretación Harari distingue como conocimiento sensible y conocimiento inteligible. απελθοντες δε εκ της εντελεχειας "pero saliendo de su... [ésta es la palabra "entelecheia" aristotélica, es decir: "la realización actual", pienso que puedo traducir de la manera menos infiel; la realización actual, es decir, del tipo o concepto en un ser concreto], saliendo de su realización actual, no es claro si los hay o no los hay" -una traducción-, "no es claro si son lo que son o no son lo que son", otra traducción, puesto que no disponemos de este artificio del verbo "existir", que trata de confundir lo uno con lo otro. Aristóteles dice simplemente: ου δηλον, "no está claro", ποτερον εισιν η ουκ εισιν, "si son o no son"; es decir, una de las dos cosas: "si los hay o no los hay", metiendo el mostrativo, el deíctico, o "si son lo que son o no son lo que son", refiriéndonos al ser, puramente tal, indicado por la cópula. αλλ αι λεγονται τω καθολου λογω "pero en general, con la razón general (τω καθολου λογω) suelen decirse así, suelen llamarse de esa manera".

Ésta es la parte que también en su intento de explicar el *Sein und Zeit* de Heidegger utiliza este Agamben, y el texto sigue todavía un poco más, pero antes fijaos que en la parte anterior se da un salto que para mi intento es de primera importancia, cuando trata de saltar a la cosa particular; porque por un lado dice como ejemplo "este círculo", κυκλου τουδι, y tiene que meter por tanto el mostrativo τοδε, "éste", que apunta al acto de hablar, pero, por otro lado, inmediatamente lo identifica como "uno de los que", es decir, como un particular de un conjunto; y este salto, que es claramente una trampa, como digo, es de los que tienen que detenernos con más motivo. Aclarado eso, sigo un poco con el mismo texto según la interpretación de Harari: "pero la materia es en sí misma incognoscible." Es uno de los reconocimientos en Aristóteles, en medio de su jerga, que es de los muchos que reconozco como esas rendijas o hendiduras a través de las cuales los textos pueden respirar, decimos algo. Efectivamente, la materia, un nombre que él mismo se puede decir que había inventado, este término de tanto éxito, de tan tremendo éxito entre nosotros, υλη, *materies* traducido por los latinos, ésta se declara αγνωστος, incognoscible, en ese mismo texto: "pero la materia es incognoscible." Ahora bien, a continuación (y esto es lo que al matemático le interesa para contraponer a Aristóteles con Euclides) dice esto: "y alguna materia es sensible, y alguna inteligible"; es decir, que introduce, también muy a propósito a nuestro cuento, una materia inteligible al lado de la materia sensible: "y alguna materia es sensible y alguna inteligible, siendo la materia sensible, por ejemplo bronce y madera y toda materia que es cambiante, y siendo materia inteligible aquello que está presente en las cosas sensibles, pero no en cuanto son sensibles; por ejemplo, los objetos de las matemáticas." Esta es la cuestión. Ya veis que aquí se implica un problema que el otro día empezaba a asomar, y que en el trabajo éste de Harari es centro de atención especial, es decir: primero, si hay tal cosa como "esta circunferencia", segundo, si hay tal cosa como "una circunferencia", o "una sola circunferencia": las tres cosas; porque justamente eso está implicado surepticiamente en el reconocimiento de que hay materias inteligibles junto a las materias sensibles, y que se diferencian de las cosas de bronce y de madera. Éste es el problema (voy a empezar al revés): ¿hay un círculo? ¿hay una circunferencia entre las circunferencias? ¿hay una esfera? ¿hay un triángulo? o bien: ¿hay un triángulo rectángulo isósceles, entre los muchos triángulos rectángulos isósceles, entre las muchas circunferencias o entre las muchas esferas? Éste es el problema, porque hay una sospecha vehemente, a la que más bien os animo, que dice que sólo cuando se dibujan, es decir, cuando pasan al bronce o madera, o sea, al yeso o la pizarra o a la arena, hay un triángulo isósceles rectángulo diferente de los demás triángulos isósceles rectángulos, y sólo entonces, cuando se la dibuja, hay una circunferencia distinta de las otras circunferencias, o sólo entonces, cuando se la convierte o se la reconvierte en una pelota, hay una esfera distinta de las otras esferas que caen bajo la noción de esfera. Éste es el problema, que, naturalmente, no voy a resolveros ahora, sino que trato de que quede enunciado con toda claridad. Ésta es la cuestión.

He estado diciendo "una circunferencia" con nuestro artículo indeterminante. La cosa se complica y aclara al mismo tiempo si tomamos "úna" acentuado: "úna circunferencia", es decir, "una sola", que parece entonces exigir que haya 3 ó 5 ó 7; esto complica y aclara el mismo problema: ¿hay 7 circunferencias en el mundo?, ¿hay, por tanto, una sola circunferencia? La aplicación de los cardinales a la geometría es lo que está aquí en juego; y naturalmente tenemos que pensar más bien, como alguna vez he propuesto, por ejemplo en una de las desimplicaciones del libro *De los números*, que hay un nacimiento aparte para la aritmética, la serie de los números, y para la geometría, que no cuenta todavía no sólo con números, sino ni siquiera con cantidades, con medidas, que sólo secundariamente se introducen en la geometría. Esto a Aristóteles le ha pasado desapercibido. Declara que la materia es incognoscible (bien, tal vez: si 'materia' quiere decir justamente algo que no es real, sino que está por debajo de la realidad; y como aquí seguiremos viendo, sólo lo real es cognoscible, porque sólo lo cognoscible es real), pero luego es como si tuviera que reconocer que hay una intelegibilidad de un tipo de materia, justamente la que él distingue como una materia inteligible. Veis bien la contradicción, veis bien el lío, y es de lo que hoy estoy tratando, de que se vea esto con la bastante claridad.

Dejo ya la utilización de Aristóteles desde un lado y desde el otro, me vuelvo a los escolásticos, para que veáis hasta qué punto la cosa, cuando viene a aplicarse a Dios, se vuelve más clara y más pertinente, y os leo un trozo del propio Santo Tomás de Aquino, la coronación de esta especulación escolástica, que dice así: "A lo cuarto [está enumerando unas cuantas cosas] hay que decir que unos nombres dicen que es según una razón determinada." Hay algunos nombres que dicen que es -lo que sea-, según una razón determinada: *alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam*. "Como por ejemplo *sapiens* [el nombre *sapiens*, 'sabio'] dice que es algo o que hay algo" [aquí no se emplea el verbo *existere*, ya inventado; se sigue empleando el verbo, verbo por un lado, cópula por el otro, 'ser', *esse*] *sicut sapiens dicit aliquid esse*. [Parece que Santo Tomás quiere que se abarquen las dos cosas: un nombre de esta clase de nombres como *sapiens*, "un sabio", "el sabio" (el latín ahorra complicaciones al no tener artículos: se dice simplemente *sapiens*; para nosotros la cosa se diversifica un poco. Abarquemos esas posibilidades: "un sabio", "aquel sabio", "el sabio"), dice que hay algo, por un lado, o que algo es lo que es, por otro lado] "Pero este nombre *Qui est*"... [el que se aplica a Dios, que no es *sapiens* ni ningún otro, sino el nombre *Qui est*, "el que es", que los escolásticos tomaban, naturalmente, de la aparición en el capítulo del Éxodo donde Dios le comunica a Moisés que su nombre es ése: *shèr hi*, "El que hay". "El que hay/ es" (en hebreo no hay cópula, pero sí hay un existencial de esta raíz *hi*; de manera que habría que decir que Jehová le dice a Moisés que su nombre es "El que hay", por tanto, "El que está aquí". Naturalmente, al pasarlo al griego o al latín, donde sí hay cópula, a diferencia del hebreo, la cosa se altera, porque viene esa complicación de que un mismo término como *est*, o griego *εστι*, aunque en griego se suele distinguir *εστι* sin acento para la cópula y *εστι* con acento en la primera para lo de 'hay') pueden ser dos interpretaciones alternativas de este *Qui est* que Santo Tomás recoge. Lo toma de todos modos como si fuera un nombre.] Dice "este nombre, *Qui est*" [el nombre que consiste en decir *Qui est*, "El que es" o "El que hay"] *dicit esse absolutum*, "dice un ser absoluto" [*esse*: no *existere*]; dice *esse*, por tanto da doble interpretación: un ser lo que es de una manera absoluta, es decir, con una definición perfecta, cerrada: "El que es el que es", "Aquel que es el que es", con una perfecta definición, o "El que hay", de una manera absoluta. Pero "hay" encierra un deíctico: "hay" es un equivalente de "aquí, lo hay". En español, la *-i* con que termina "hay" es justamente ese deíctico, lingüísticamente heredado, lo mismo que en el equivalente francés *il y a*, el *y* de *il y a* es el mismo, y todo "hay" implica efectivamente un "aquí", una referencia al sitio en que se está hablando, no a aquello de lo que se está hablando, sino al sitio en el que se está hablando. "Hay" sólo puede funcionar de esa manera. ¿Y qué quiere decir que un *qui est* entendido como "el que hay" se diga, predique, de una manera absoluta? Este es un absurdo eximio, que es también otra de las roturas que estoy tratando de presentaros como aleccionamiento. Al final del primer tomo de las *Lecturas presocráticas* que saqué hace años dedico un apéndice justamente a ver lo que pasa cuando se dice "hay" en absoluto. A ello me remito; y pasan absurdos muy gloriosos que no debéis perderos ni por un momento cuando se dice "hay" en absoluto, es decir, cuando no es aquí donde estoy señalando yo con el dedo, ni allí tampoco, ni ahí, sino que es en absoluto. Lo cual implica nuevamente, como sin darnos cuenta se había implicado también en la interpretación geométrica, la de los entes matemáticos, con respecto a la condición de espacio: que haya 5 circunferencias, que haya 1, que haya una circunferencia distinta de las otras circunferencias es algo que implicaría un espacio real; lo mismo que lo implican ya las circunferencias dibujadas en una pizarra o en la arena. No sé si esto está lo bastante claro, pero la creencia en que se puede hablar de una circunferencia entre las circunferencias implica un espacio real. Real. No olvidéis que aquí este término nuestro 'real' quiere decir perteneciente a aquello de lo que se habla, y distinto esencialmente de lo que habla acerca de ello.

Pues ése es el problema del Espacio: hay un espacio real, que está implicado por una, unas cuantas circunferencias. Hay un espacio no real, porque es éste, aquí, ahora mismo, que estaría implicado, si pudiera haber tal cosa, por "esta circunferencia", y este espacio al que se refiere la *demonstratio*, la *deixis*, no es, desde luego, el

espacio real; lo mismo que el otro día ya os sacaba respecto a la cuestión de Tiempo: hay un tiempo real (después de todo, ese tiempo real no es más que una espacialización del tiempo, una figuración espacial del tiempo, por ejemplo con una recta que va de izquierda a derecha o de derecha a izquierda, en un espacio real), y hay un tiempo de verdad, que es este tiempo en el que os estoy hablando ahora mismo y que no hay quien lo coja, este tiempo en el que os estoy hablando y que está pasando de tal manera que no hay quien lo coja ni lo entienda ni pueda saber qué es: el verdadero, el no real. Esta diferencia entre los espacios está implicada también en esto.

Volvamos a Santo Tomás: "este nombre Qui est", tomado como nombre, *dicit esse absolutum*, "dice un ser absoluto y no determinado por algo que se le añade", *et non determinatum per aliquod additum*; "y por eso dice Damasceno" [cita] *quod non significat quid es Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum* "que no significa qué es Dios sino que significa un cierto piélago de sustancia infinito." Esta imagen tomada de San Juan Damasceno es, como veis, muy interesante al propósito: *quoddam pelagus sustantiae infinitum*. Porque se trata de la sustancia, en la pretensión aristotélica y la de estos teólogos o lógicos, se trata de lo que está sosteniendo la realidad, de la sustancia de toda la realidad, que en el caso de Dios se confunde con la esencia misma, con el ser el que es; y es importante que la propia reflexión obligue a reconocer que, al perderse la significación (recordad el testo leído antes de Alan de Lille, donde al referirse a Dios, la cosa *cadit a significatione*), venimos a parar a un cierto piélago de sustancia infinito. De forma que se declara –no puede por menos- eso de la sustancia, ese término inventado por los filósofos y teólogos, se declara como infinito; lo cual, evidentemente, si no se domestica la palabra *infinitum*, como si infinito a su vez significara algo real (en el último término los matemáticos de fines del siglo diecinueve inventando los conjuntos infinitos y pretendiendo así asentar el fundamento de las matemáticas, de nuevo), si no se le domestica de esa manera, amenaza, por supuesto, toda idea de sustancia: una sustancia que es un piélago sin fin, difícilmente podría servir para sostener ninguna especie de realidad. Se volvería a confundir, más o menos, con aquella materia que Aristóteles mismo declaraba *ágnostos*, incognoscible. Ésta es pues la formulación que Santo Tomás recoge del Damasceno: *non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus sustantiae infinitum*. Y glosa santo Tomás *quasi non determinatum*, "como si quisiera decir 'no determinado'". Porque ha dicho bien antes que la definición, que es la determinación, es lo que dice de una cosa que es lo que es, porque no es otra, y de paso, subrepticamente, que la hay, en la realidad; pero en primer lugar que es lo que es, a diferencia de las otras cosas que no es. De manera que la glosa de santo Tomás se entiende bien, la glosa de infinito: "como si dijera *non determinatum*", que no está determinado por ninguna otra cosa y por oposición a otra cosa que no es la misma que ella es -para glosar a nuestra vez esto de la determinación. De donde, "cuando para Dios procedemos por vía de la retirada o remoción de atributos," [es decir, una manera de decir negación, cuya función es para nosotros el centro de interés, la función de la negación, como función esencial de la lengua, contra la Realidad, a la que puede negar], "cuando procedemos por vía de remoción" [remoción, ablación, separación de atributos], *quando in Deum procedimus per viam remotionis*, "en primer lugar negamos de él las cosas corporales", *primo negamus ab eo corporalia*, "y en segundo lugar, también las cosas intelectuales", *et secundo etiam intellectualia* [De manera que al ir quitando, quitamos, primero, la sensibilidad, la sensibilidad, y en segundo lugar la intelegibilidad, las separamos de Dios] "de la manera que se encuentran en las criaturas, como por ejemplo, bondad y sabiduría" [ésas las hemos retirado], *secundum quod inveniuntur in creaturis bonitas et sapientia*, "y entonces queda sólo en nuestro intelecto que es, y nada más". "Queda en nuestro intelecto la proclamación que es, y nada más", es decir: *et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est, et nihil amplius*, "de donde resulta que está como en una cierta confusión", *unde est sicut in quadam confusione*. Pero, "a lo último, también este mismo ser según es en las criaturas lo removemos, lo retiramos de él", *ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse secundum est in creaturis ab ipso removemus*; "y entonces queda en una cierta tiniebla de ignorancia, en una cierta tiniebla de desconocimiento, según la cual ignorancia, en cuanto al estatuto de la vía, del camino, pertenece, nos unimos de la mejor manera con Dios." [Aquí, como veís, la lógica sometida a la teología salta a la proclamación de orden místico, como veis] "...queda en una cierta tiniebla" *et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae*; "y es según esa ignorancia, por referirnos solamente al estatuto del camino [de la vía de perfección], como nos unimos a Dios de la mejor manera", *secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur*, "como dice Dioniso; y ésta es una cierta tiniebla", *et haec est quaedam caligo*, "en la cual se dice que Dios habita", "es una cierta tiniebla en la que se dice que Dios habita."

Me contento con esto respecto a Santo Tomás y también en general respecto a esta muestra que os quería ofrecer de las confusiones y al mismo tiempo, de vez en cuando, el honesto debate con las confusiones que encontramos hasta en autores tan entregados al sostenimiento de la Realidad como Aristóteles, en primer lugar, o como los teólogos escolásticos de la Edad Media florida. No sé si todo esto lo habéis seguido bastante bien; me paro un momento para que me digáis si no, antes de seguir un poco más allá. También si en general no habéis entendido adónde apuntan todas estas cosas, si no veis la ligazón con el tema general del cursillo. Tal vez he sacado demasiadas incidencias, pero bueno, creo que muy claras, ¿no?; mi exposición ha sido incluso demasiado clara: eso

puede ocasionar dificultades, ya que en la Pedagogía y en general en la Literatura y Filosofía estamos acostumbrados a que la regla es la confusión precisamente; y que cuando incluso trato de esclarecerlos por vía de dar ejemplos de la confusión de una manera clara, estoy pecando contra la regla de la confusión que rige en toda Literatura, Filosofía y Pedagogía, ¿no?, sin la cual la Realidad y el Régimen no podrían sostenerse: imaginarnos si los literatos, los filósofos dijeran las cosas claras; imaginarnos si en la enseñanza se dijeran alguna vez las cosas claras: el mundo se hundía; la realidad se hundía. Eso no puede ser; hay que cubrir los problemas... pues con terminologías variadas, con bibliografía acumulada, con cosas así, para nunca llegar a tratar de la cosa, ¿no? La confusión es regla. Y por eso no me estraña que, cuando se intenta por casualidad decir las cosas claras, esto produzca alteración. Sí:

P. -¿Sería un tipo de confusión semejante cuando Hegel en *La certeza sensible*, en la parte ... de la edición española, dice "a la pregunta de qué es el ahora contestaremos pues, por ejemplo, el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esa certeza sensible, para... escribiremos esta verdad –una verdad nada pierde puesta por escrito....- Pero si ahora, este mediodía, revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que esta verdad ha quedado ya vacía." Hay como dos usos de "ahora", ¿no?

R. -Primero es como si citara la creencia corriente, que consiste en convertir el "hay" en "es" en el sentido que os he dicho. "Ahora" quiere decir algo real, por ejemplo, "de noche": "hay" está convertido en "es"; "ahora", que es propiamente inasible, está por debajo de la realidad, "ahora" se ha convertido en "un tiempo nocturno": "es de noche", lo cual es una pertenencia a la realidad. De manera que primero es como si citara la creencia dominante: no tengo más que convertir "ahora" en "de noche", en "un tiempo nocturno". Pero luego se vuelve bien contra esta cita de la creencia habitual; dice "resulta que si la he escrito y me la leo al día siguiente al mediodía, resulta que ya no vale": es decir, "ahora" sigue siendo "ahora", porque ahora es siempre ahora precisamente porque nunca es ahora, en este tiempo que está pasando. Y resulta que la traducción a realidad tendría que haber cambiado. Entonces ya la primera interpretación cae por su peso. No sé si lo dice con la bastante claridad, pero -vamos- yo creo que suficiente para que se entienda bien cómo pertenece a la cosa. Más.

P. -¿Qué relación existe entre la cosa y lo que se dice de Dios?

R. -¿La cosa, en general? Sí: desde que se inventa el verbo existir, se inventa para Dios, y la pretensión de que Dios es la suma realidad aparece ya mucho antes de Santo Tomás y de Alan de Lille. Una de las condiciones es que siga siendo real, a pesar de todo: es la suma realidad, de manera que es la cosa de las cosas; todas las demás cosas, se diría, solamente adquieren forma, y por tanto, ser, gracias a que está en la cumbre la cosa de las cosas que derrama su esencia a las demás. Ésta es la ortodoxia. Por desgracia os he citado textos en que los propios escolásticos tropezaban con las dificultades que a esta cosa de las cosas, a esta suma realidad se le presentan cuando se la quiere entender en los términos que se aplican a las criaturas, a las cosas particulares. Ya se ha visto en Santo Tomás y antes en Alan de Lille, donde se encuentran que ya "que es lo que es" no se puede decir como se dice de las cosas, y, desde luego, "que lo hay" tampoco se puede decir como se dice que hay una herradura o que hay un herrero. No se puede decir igual. Ésa es la paradoja, ésa es la situación contradictoria respecto a la realidad de Dios.

P. - Entonces, si la cosa es por sí confusa, y Dios es el remate de la cosa, Dios es confusísimo ya.

R. - Dios se aparece honradamente como confuso en los pasajes que he elegido. Ahora: eso no le priva al teólogo de intentar sostener esa confusión sin demasiado escándalo, sin demasiada rotura; seguir sosteniendo la realidad de Dios, que yo identifico con existencia –existencia y realidad, lo mismo-. Tiene que seguirla sosteniendo, pese a las confusiones. Lo que os presento, lo mismo aquí que en Aristóteles que hasta en Hegel mismo, es la convivencia entre la necesidad de decir algo, dar ideas acerca del problema, y la honrada sospecha que asalta por debajo y que obliga a descubrir las contradicciones de esa pretensión. Es de lo que estamos usando ejemplos.

P. - De lo que ha aparecido en los textos y de lo que has comentado, pues resulta que el deíctico, 'hay' o 'ahí' o 'aquí', de algún modo no pueden ser definidos, no tienen significado, ¿no? Sin embargo hay alguna forma de sistema (no sé si la palabra 'sistema' es la más apropiada) en los propios deícticos, lo cual lleva a contraponer 'aquí'/'ahí'/'allí' y 'allá'. Entonces, ¿cómo se podría caracterizar el diferente modo como los deícticos forman una especie de cuasi-sistema -¿no?- que lleva a alguna forma, no me atrevo a decir de definición, pero de caracterización de las definiciones significativas –digamos?

R. - Muy bien. 'Hay' es un caso singular porque no hay distinciones: 'hay' hace referencia a 'aquí', 'ahí', 'allí' indistintamente. Pero en cambio, toda lengua -y el español es además especialmente rico porque tiene tres términos, a diferencia de otras que sólo tienen dos- distingue 'aquí' de 'allí', y además 'ahí' como distinto por un lado de 'allí' y por otro lado de 'aquí'; es decir, que es como si el deíctico estuviera moviéndose en un espacio que -antes me he detenido un rato en ello- no puede ser el espacio real, no puede ser un espacio real. Recordad mi dificultad para reconocer que haya tal cosa como "esta circunferencia" (ni "esa" ni "aquella"). No puede haberla. De manera que la distinción que bien señalas no puede referirse a un espacio real. ¿A qué se refiere entonces? A algo que tiene que ver con eso otro que falsamente se contrapone a 'espacio', a lo que se alude como 'tiempo', que es éste que de verdad está pasando ahora mismo mientras os hablo y que no hay quien lo conciba, quien lo atrape ni quien lo haga real. Está por debajo de la realidad. Porque depende de mí: depende del que habla. De manera que el que una cosa esté aquí o allí o ahí estrictamente depende de que esté en el campo del que está hablando, o que esté fuera de ese campo, allí, en las lenguas que tienen solamente dos, *there* o *là*, que esté fuera de ese campo pero que se pueda seguir apuntando a ello, y en el caso de que haya tres como en español, 'ahí' hace jugar a la segunda persona, al oyente, a ti, de manera que 'ahí' quiere decir que está cerca, está metido en más o menos el campo donde tú estás. Y estos entes no son reales: ni 'yo' es real, ni 'tú' es real, y por tanto la referencia a mí o a ti no puede ser real. ¿Por qué? Porque está cambiando constantemente a cada momento de interlocución: depende de dónde esté yo, pero yo no estoy nunca en ningún sitio, estoy en cualquier momento en que se está hablando y que se está diciendo "yo" y "tú"; y tú naturalmente vienes en esto arrastrado conmigo, de modo que eso muestra claramente que, si por un lado hay una hasta organización del campo de la deixis, haríamos muy mal en confundir esta organización con cualquier organización sobre un espacio real. No tiene que ver.

No sé; o ¿hay todavía que entrar algo más en eso? No.

Bueno. Voy a tener que cortar, porque se va haciendo muy tarde, pero quiero dejar por lo menos iniciada la sesión siguiente; sobre todo, rememorando lo que a través de este experimento de hoy debe de haber surgido y que de vez en cuando he comentado: sentido de las confusiones principales. Una es ésta entre "hay" y "es", una confusión que es la que se consagra cuando en la Edad Media se inventa el verbo "existir". Supongo que para vosotros ya eso de que en los textos se diga *quod est*, sin explicar más, o que se cite la frase del Éxodo, *qui est*, sin explicar más, implica justamente la aceptación, el recubrimiento de esa contradicción, porque son de otros mundos: "es lo que es" es una condición de los seres reales (ya recordáis del otro día: por qué es imposible que una rosa, como dicen, exista, sin necesidad de que sea 'una rosa'; y lo de que una rosa sea una rosa ya pertenece al "es", es decir, a la predicación lingüística), de manera que se confunde esto con esa referencia, indicación, *demonstratio* hacia fuera de la realidad, "hay", hacia fuera de la realidad, hacia el sitio donde la realidad se sostiene. No insisto por hoy más en ello, pero apuntad para que volváis a traer cuestiones sobre ello el día que viene.

La gran cuestión que aquí nos trae, como veis en el título, es algo que se puede decir la relación entre lengua y objeto de la lengua. Pero aquí hay una confusión que nunca acaba de aclararse del todo: en lo de lengua, se confunde la actuación de la lengua con la significación de las palabras, de los nombres u otras palabras, y, por supuesto, es necesario aprender a distinguir entre lo uno y lo otro: una cosa es que la lengua actúe, en el sentido que sea, y otra cosa es que un nombre o una palabra signifique: *nomen*, por un lado, *verbum* -pero ya dije: *verbum in actu*-, como contrapuestos lo uno a lo otro. Esta confusión, sobre la que volveremos una y otra vez, respecto a la lengua y el objeto de la lengua trae consigo las perpetuas ideas falsas respecto a la constitución de la realidad. Efectivamente, la significación, la idea, a lo que los escolásticos y Aristóteles aluden como la forma, es necesaria para el establecimiento de la cosa real; ésta es una de las incidencias de lengua o razón, *lógos*, benditamente indistinto, como el otro día veíamos, en la lengua de Heráclito. La confusión entre esta operación del significado y la operación de la lengua en general, o de la lógica, o del razonamiento, o de razón, que es lo mismo, sobre lo cual seguiremos volviendo, esta confusión implica la confusión entre lengua y sujeto. Supongo que esto se entiende bastante bien; es decir: nunca la lengua en uno de los sentidos puede referirse a la lengua de un sujeto real, por ejemplo que ahora la lengua sea de don A.G.C. que os está hablando, ente real, de la realidad situada, no se puede hacer eso al mismo tiempo que se la refiere a mí, que no soy nadie puesto que soy cualquiera que esté hablando en cualquier momento inasible. La confusión respecto a sujeto entre lo uno y lo otro está bastante clara. La operación de la lengua, por oposición a la significación y, apoyándose en la indicación al campo en que se habla, la operación esencial es la negación; lo mismo que aquí estamos tratando de ver. La realidad trata de establecerse por definición, que es una justificación del nombre, del significado. En los textos de los escolásticos lo habéis visto: como si por la definición se tratara de justificar el significado del nombre. Es frente a esa pretensión frente a la que

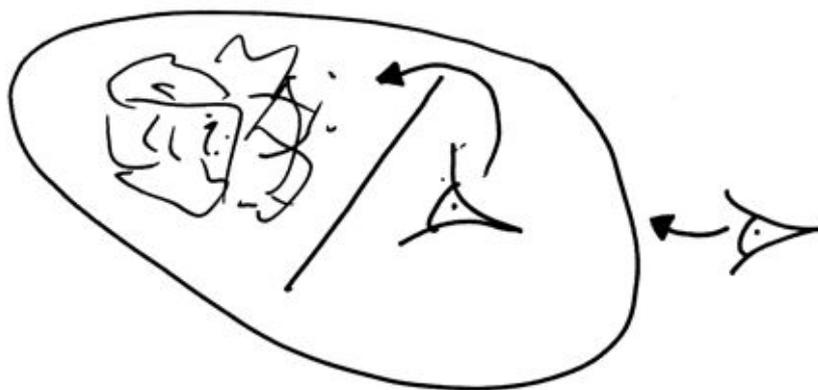
actúa la negación, que dice "no es verdad. No es verdad.", como lo está diciendo a cada paso, y hoy he elegido textos de esos autores para que nos lo digan también.

En Hegel mismo, de una manera bastante ejemplar, como el primer día veíamos, aparece ya la confusión de vez en cuando, y también el debatimiento contra ella, entre "lo que es aquí", el *Dasein*, que haríamos muy mal en traducir con "existir", *Dasein*, puesto que implica el *da*, que es un deíctico, el ser aquí, allí, etc (sin grave inconveniente, *dasein* podría entenderse como el infinitivo de nuestro "hay", es decir, un "haber" siendo infinitivo de "hay", no de otra cosa; "haber" siendo infinitivo de "hay" sería la traducción adecuada de *Dasein*), la confusión con la cuestión de lo particular y lo general, que hoy mismo hemos encontrado también en el texto de Aristóteles: el salto de lo uno a lo otro. Porque ahí está la cuestión: la contraposición entre lo que hay y lo que es real porque es lo que es, porque así pertenece a la realidad, la distinción entre lo uno y lo otro, queda anulada cuando se habla de lo primero. Porque si se habla de "hay" o se habla de *Dasein*, se habla de *da ist*, por ejemplo, ya se le está convirtiendo en un nombre, se le está dando significado, ya no es "hay", ya es "el hay", ya no es *da ist*, ya es el *Da ist*, el *Dasein*, en infinitivo, se le está convirtiendo en un nombre y se le está haciendo real: se cree, como en el caso de Aristóteles y también en alguno de los fragmentos ya usados de Hegel, se está creyendo que se puede saltar de lo que hay a lo particular concreto y dado de una vez (en el caso de Hegel con la pretensión de la intelección inmediata, de la intelección sensible, con una utilización de *Sinn* para esto), se le puede convertir en una cuestión, al fin y al cabo, una cuestión de Filosofía, es decir, una cuestión de la realidad, una cuestión de Filosofía o de Ciencia, una cuestión de la realidad, como por ejemplo 'individual', 'concreto' frente al caso de lo abstracto, de la forma abstracta.

Ésa es la confusión esencial, y lo que digo de *da ist*, de *ist da* o de "hay", lo digo de *ich*, de "yo", lo mismo: "yo" no es nadie, no pertenece a la realidad, está por fuera (por eso puede hablar de la realidad: si estuviera dentro, no podría nunca de verdad hablar de ella); pero "el Yo", lo mismo en cualquiera de estos últimos filósofos, incluido el propio Hegel de vez en cuando, "el yo" ya es *das Ich*, y ya es por tanto un ente real; y esto lo hereda de una manera ejemplar, como sabéis, el psicoanálisis, la perversión del psicoanálisis, cuando en la operación psicoanalítica se me cambia a mí por "mi yo", "el yo", se me pega este cambio; y tal vez esta última perversión es de las más ilustrativas a nuestro propósito. No podemos seguir más por hoy. Os dejo más bien apuntadas estas iniciativas para la tercera sesión, de manera que será de agradecer que traigáis, lo mismo sacando de textos de Hegel o de donde sea que sacando de vuestras propias impresiones y ocurrencias, cualquier cosa que pueda ayudarnos a seguir desentrañando los problemas y también poniendo en claro la tiniebla ésa en la que Santo Tomás termina diciendo que habita Dios, tratando de esclarecer la tiniebla donde habita Dios.

Volvemos si os parece sobre la cuestión, ya en principio espuesta a partir de uno de los textos de Hegel, sobre lo que se presenta como primera o como suma diferencia, que era justamente la diferencia entre lo que se ve y el que lo ve, entre lo dicho y el que lo dice, entre -por emplear ya términos que hay que precisar después- el 'objeto' y el 'sujeto', en relación con eso de la percepción inmediata o no, y del conocimiento. Sobre esto y, ya en parte, en crítica sobre esto, estuvimos hablando, pero parece que había que volver sobre ello.

Vamos a representar así la cosa, sin todavía terminarnos de aclarar lo que es la cosa y lo que la ve, observa, dice ... es decir, entre aquello que es objeto, en ese sentido, que se contrapone a lo otro, lo que habla de ello, y aquello que es por el contrario la acción. En definitiva la oposición -decíamos- era entre el hecho, lo que se da por hecho, lo que se da por dado y la acción que sobre ello se ejerza, como observación, como enunciación lingüística, o como cualquier otra de las formas de acción lógica. Esto creo que estaba claro, e incluso se puede representar por esquema (v. pag. anterior) Ahí tenemos la cosa, que, como todavía no sabemos bien qué es, aparece con su interrogante como parte de su ser, y la acción sobre ella, que puede tomar esa forma de ojo, pero que podría tomar cualquier otra.



es la gran contraposición y, como en el texto de Hegel se veía claramente, por decirlo así, la creación es mútua: con la diferencia se produce al mismo tiempo el surgimiento del objeto y el del sujeto que sobre ella versa. La crítica era sobre todo que esta oposición era todavía más fundamental o primitiva de lo que en Hegel mismo se podía observar: un reino y el otro no son del mismo reino, como se ve por el hecho de que si a su vez - como estamos aquí haciendo-

hablamos de ello o lo observamos, esto requiere otro ojo, otra lengua, que quede a su vez fuera, y así interminablemente, porque la condición esencial es que de lo que está hablando no se puede hablar: si se habla de ello ya no es lo que está hablando, sino que forma parte de la cosa, de aquello de que se está hablando, como por ejemplo el tema de esa fenomenología del espíritu misma de Hegel: está tratando de 'esto': esto es cosa, y desde luego, si está tratando de ello, no es personalmente Hegel, ni yo ni nadie, sino que sigue estando fuera de la realidad, porque no hay manera de que se hable de lo que está hablando en este momento en que está hablando.

Y añadido lo de "en este momento" para que recordéis que ahí está implicada la cuestión del tiempo, la contraposición entre un tiempo real, el que se sabe, el que puede ser incluso objeto de Ciencia, y éste que está pasando ahora mismo que no hay manera de saber de él, ni nadie puede saberlo en ningún momento, porque su condición es estarse escapando costantemente.

Para glosarlo más todavía, volvemos a uno de los términos que tratan de aplicarse a esto de 'la cosa' que era '*Gegenstand*', que, como el otro día os dije muy imperfectamente, parece que está traduciendo '*Objectum*', pero que, como ahora vemos o interesa ver, más propiamente es '*Ob-Stans*', la 'obstancia'. Ésta es la versión más literal, más que la de '*objectum*', "lo echado por delante", ésta de "lo que se planta enfrente de", lo que "está contra", por si esta vuelta sobre las etimologías tiene alguna virtud para que se entienda mejor que eso de 'la cosa' tendría que entenderse mejor como el obstáculo, la "obstancia".

Hay que preguntarse enseguida: ostáculo ¿para qué?, ¿respecto a qué? y hay que intentar aclarar eso. Es ostáculo para una especie de acción que fuese de verdad libre y por tanto sin fin. Frente a esa acción, en la que ya no distingo 'ver', 'observar', 'decir', cualquiera de las actividades de *lógos*, de razón, a esa acción, libre de verdad, sin fin, se le pone por delante un ostáculo, una ob-stancia. Y eso que es el ostáculo es al mismo tiempo la realización, la realidad, de la cosa. De manera que eso es lo que os quería sugerir por ahora: esta noción de la cosa como ostáculo frente a una posible acción sin fin, desmandada, libre.

Tal vez no sea peligroso para entenderlo mejor acudir una vez más a la luz, la cual ya se nos ha aparecido, utilizando la formulación del Génesis hebraico, como la cosa primera: ¡Haya luz!, que es el primer acto de denominación y por tanto de creación, de comienzo o fundamento de toda la Realidad. Mientras las palabras están actuando, por ejemplo con esta frase o yusiva o votiva ¡Haya luz!, como una orden a terceros o como formulación de un voto, mientras está actuando, no se puede decir que haya cosa, pero ahí queda la luz ya como cosa: ésa es la cuestión. Y siendo la luz cosa, teniendo ya un nombre (el hebreo ‘*óór*’ o nuestro ‘luz’) entonces ya tiene que someterse a las condiciones de toda cosa: no ya solo la denominación, sino el cómputo; por tanto la luz tiene que tener, como real, una velocidad determinada, por ejemplo esa que os enseñan en la escuela, los trescientos mil km./seg., por ejemplo, y ésa es la paga que ha tenido la luz que pagar para ser real, para hacerse una cosa. He ahí el primer ejemplo del ostáculo, porque evidentemente la luz no puede de verdad tener una velocidad fija. Eso, dentro de la jerga de la ciencia, se vuelve contra las propias condiciones de la ciencia, que exigen que no haya velocidad sin aceleración. De forma que en verdad eso a lo que alude ‘luz’ no podría tener una velocidad finita sino una velocidad sin fin en cuanto entregada a la perpetua aceleración. Esto, por supuesto, escapa de vuestras imaginaciones y de la mía, pero en cambio se puede decir: esa es la diferencia entre el *lógos* en acto y el *lógos* sometido a concepción o imaginación. No hay quien pueda concebir una velocidad sin fin, pero sin embargo se puede razonar, como acabo de hacerlo: que en la noción misma de ‘velocidad’ esté incluida la ‘aceleración’ y que por tanto la luz de verdad tendría que ir así, a una velocidad perpetuamente acelerada, por tanto literalmente sin fin. ¿Qué es lo que la hace real a la luz, o lo que se pretende que la hace real? Pues alguna forma de ostáculo que, como decía antes, al mismo tiempo que ostáculo, es la constitución misma de la cosa. De manera que en ese caso extremo se ve bien lo que os estaba diciendo en general, para cualquier forma de cosa que se nos presente, espero.

A este propósito tengo que recordar también de mis exploraciones -dentro de la medida de mis fuerzas- por las investigaciones de los físicos, de los cuánticos en especial, la persecución de la noción de ‘masa’, sobre la que no me voy a detener (se puede ver en la colección que se llama *Contra la Realidad* -pp. 299-307- la reseña de un libro de M. Jammer<sup>3</sup> donde se persigue detenidamente esta noción de masa) pero a lo largo de los problemas, siempre cada vez más enredados, y dando lugar a teorías más disidentes entre los físicos respecto a lo que es ‘masa’, desde Newton para acá -una vez que ya entonces quedó separada de la noción de ‘peso’-, a través de todo eso, se me aparece que lo único claro es esto negativo que liga la masa con la tracción y concretamente con la resistencia, la resistencia a la modificación de cualquier tránsito o trayectoria. No puedo hoy detenerme mucho a darle vueltas a eso, pero que por lo menos quede enunciado así en lo más general: “resistencia”. Resistencia a la modificación del tránsito, de la trayectoria (incluso incluido el caso en que se supusiera que un cuerpo puede estar quieto, cosa que es imposible: el tránsito sería cero, pero da igual). En todo caso, en lo que consistiría la masa sería en esa “resistencia” y, como se ve, esto está inmediatamente ligado con la noción de “ob-stantia”, “gegenstand” que os estaba antes tratando de esponder.

La cosa -sea lo que sea- se define por la lengua que habla de ella. Esto es una perogrullada tan exorbitante que seguramente lo es demasiado y por eso dificulta el entendimiento. Cosa es la cosa de la que se habla, y no hay otra manera de definir más primitivamente ‘cosa’, como pre-existente a la lengua. No hay manera, si intentamos darle vueltas, de que se pueda alcanzar, definir, precisar, el objeto, una cosa, como pre-existente a la acción de la lengua. ‘Cosa’ es aquello de lo que se habla, y para que quede perfectamente constituida tiene que cumplir esa condición de que ya se ha dejado de hablar y ha quedado denominada, de forma que la cosa es la que se nombra, o, mejor dicho, la que se ha nombrado, la que ha quedado nombrada. Espero que esto, aunque sea excesivamente claro, no sea excesivamente difícil.

De manera que la cosa está constituida por un significado -y fijaros que aquí se trata de *sêma*, que aquí se contrapone a *lógos*, a la razón razonante o, mejor dicho, a la razón razonando- y, como en las otras contraposiciones, esta oposición opera en los dos sentidos: efectivamente, el hablar de la cosa -acción- acaba por constituirla como dotada de un significado, que es lo que le da su ser: al mismo tiempo el significado, las cosas significadas, inciden sobre la acción de la razón como resistencia al entendimiento, al razonamiento o lo que sea, es decir, reproduciéndose el esquema que antes trataba de hacerlos sentir claro citando la luz. La razón razonando, la acción de la lengua, efectivamente da lugar a significados: ¡Haya luz! y la luz que d ó h e c h a : significado. Ya “*óór*” es una cosa; pero luego, en realidad, por ejemplo entre nosotros, que somos reales igualmente, no hay más remedio que hablar por medio de significados, es decir, refiriéndonos a cosas de la realidad, y esto es la reasistencia a la razón. Se hace, se habla -lo estoy haciendo ahora mismo- utilizando los significados, encima, de una lengua determinada, de un idioma, porque no se dispone de una razón común, de una lengua común. Se hace, se va haciendo, pero se hace

---

<sup>3</sup> Max Jammer.- *Concepts of Mass in Contemporary Physics and Philosophy*. Princeton Univ. Press. Princeton. New Jersey, 2000.

mal, siempre, lo mismo si es en una conversación callejera que si es en una especulación filosófica, al estilo de ésa de la Fenomenología de Hegel, se hace mal siempre, porque este uso de significados, por ejemplo, éste que pasaba por el más general de todos los significados, ‘cosa’, y sobre el que voy a volver ahora mismo, está ostaculizando constantemente la acción de la razón, dando lugar a confusiones, a equívocos, que son propios de cualquier idioma y de cualquier jerga, científica o filosófica, entre los idiomas, que están retardando -al reducirse a, al someterse a ser real- la operación de la razón. Espero que no haya grandes oscuridades.

Vuelvo a entonces a entreteneros un poco con etimologías respecto a ‘cosa’. Cosas bien sabidas que están destinadas a mostrar que lo primero es lo más directamente ligado a la acción lingüística: por tanto, el trato entre poblaciones humanas, la organización social y jurídica, las relaciones entre personas, esto es lo primero, y éstas son las primeras cosas y sólo vienen después las segundas, las pretendidamente físicas; es decir, con un enrevesamiento característico justamente de la realidad, donde se pretende que lo que he puesto segundo es la natura prima y lo que he puesto primero es la natura secunda. La exploración de los nombres ayuda mucho: por limitarnos a nuestros dialectos de la cultura dominante: los griegos mismos no tenían un término que sirviera para que un físico pudiera decir ‘cosa’, no tenían más que cosas como estas dos principalmente: *crÁma* y *pr©gma*, que se refieren justamente a la actividad y las relaciones sociales: *crÁma* es la raíz de ‘usar’, ‘utilizar’, de manera que *chréma* es claramente un objeto de uso, y *prágrma*, como sabéis, es el sustantivo verbal del verbo *prÉssein*, es decir, ‘actuar en negocios’, del que ha derivado ‘práctico’, como todavía decimos. De manera que cuando los físicos en el siglo V a.C. y en adelante tienen que hablar de cosas físicas, no les queda más remedio que decir, de una manera en principio un poco ridícula *chrémata* o *prágrmata*, como trasladando su uso primero al derivado. Nuestro ‘causa’ es todavía un ejemplo más claro, porque, como seguramente sabéis, es un término de orden jurídico, judicial: *causa* lo primero es el pleito y especialmente la acusación. El verbo *accusare* es un derivado trasparente de *causa*. Sólo a partir de este sentido jurídico acaba por venir a dar en esta cosa sublime que es una causa física, pero después de haber pasado por la acusación, es decir, la inculpación, la inculpación de responsabilidad, que es la ‘cosa’. A partir del discurso jurídico, evidentemente entre la gente se generaliza: ‘causa’ es aquello no ya sólo de lo que se juzga, sino aquello de lo que se habla en general (notad el francés *causer*, ‘conversar’, para que quede bien clara esa condición lingüística del término), de manera que sólo de una manera secundaria ‘cosa’ viene a poderse usar también en física, y al mismo tiempo que el término latino culto *causa* dejaba de ser una causa jurídica (como lo sigue siendo: causa judicial) para generalizarse a ser una causa física, es decir, relacionada con las leyes de la Física. De forma que con estos casos se desarrolla bastante lo que os decía de cómo la cosa no puede menos de partir de ser aquello sobre lo que lingüísticamente se actúa, aquello de lo que se habla. Lo más curioso es que probablemente el término latino *rēs*, que nosotros hemos sustituido por ese ‘causa-cosa’, tiene una historia semejante que ya medio se nos pierde en la prehistoria: *rēs*, debió ser también en primer lugar, en latín antiguo, el asunto judicial y también la hacienda, ligado con la propiedad, y sobre todo, si, como creo, se puede relacionar con ese término *reus*, como siendo una especie de genitivo de *rēs*, es decir, el reo es ‘el de la cosa’, ‘el objeto de juicio’, entonces el sentido está bien claro: éste es el sentido primario, y *rēs* pasa de ahí a desarrollarse también para los usos en física; de manera ejemplar en el *De Rerum Natura* de Lucrecio en su versión del *Peri Phýseōs* de Epicuro. Creo que ya os he dicho que *Peri Phýseōs*, es el título de cualquier obra de física, de filosofía física, que en latín se traduce, como en el caso de Lucrecio, *De Rerum Natura*, traduciendo con *nātūra* este término *phýsis* que ha dado lugar a la física, y que, como sabéis, alude justamente al no-ser de la cosa, en cuanto que alude a su perpetuo cambio, al movimiento -si queréis- que es el único verdadero tema de una Física, a la no-cosa. Supongo que ya se os va apareciendo que una cosa que se está moviendo no puede ser nunca de verdad una cosa, y al mismo tiempo no hay manera de que no se esté moviendo, en realidad. Pues para efectos también de esta física de Epicuro o de Lucrecio, por ejemplo, el término ‘*res*’ en latín tiene que venir a usarse, y ahora os quiero hacer notar la necesaria ambigüedad con que ese término, y para el caso, nuestro ‘cosa’, tiene que cargar, porque ‘*res*’, por un lado, tiene que aludir a cosas de la realidad -si me permitís la redundancia, incluyendo por dos veces los términos: el *cosa* y el *res* en ese latinajo latino ‘realidad’ que nosotros hemos adoptado desde la Edad Media-, pero al mismo tiempo una Física cualquiera no puede menos de ser explicativa y entonces tiene que acudir a llamar ‘cosa’ a los átomos, elementos, hasta en la física moderna cuerpos elementales, los cuales precisamente, como están ahí para explicar la realidad no pueden en principio ser realidades, porque, como ya os he hecho notar, para tratar de la realidad hay que estar fuera de la realidad, para explicar la realidad hay que estar fuera de la realidad, y efectivamente, para eso están los átomos de Demócrito y Epicuro y de Lucrecio, llamados también *elementa*, término que muestra asimismo el origen no solo lingüístico sino escriturario, porque probablemente al principio empieza significando ‘letras’, de las que, en principio, cada una representa un fonema de una lengua, ‘*elementum*’, y sólo desde ahí, desde ‘letras’, se aplican a los cuerpos

elementales, ‘partículas’ -con un nombre muy desvirtuado actualmente por obra de la propia pasión de la investigación científica, pero que ahí sigue estando todavía con esa pretensión de explicar la realidad, y al mismo tiempo, formar parte, o parte íntima, de la Realidad; y eso no puede ser. El equívoco es costante, efectivamente a lo largo del poema de Lucrecio ese término *res* se emplea con propiedad para hablar de cosas de la realidad, es decir necesariamente compuestas, pero otras veces, de los *elementa, primordia*, o los varios nombres que Lucrecio dice; a los átomos se les llama también *res*, con el mismo término, y esa necesaria ambigüedad está en la raíz de la investigación científica, del intento explicativo de la realidad; y esto es parte de lo que me hacía no estar contento con el planteamiento que Hegel mismo ofrecía ahí: esta ambigüedad es costante, pero no puede ser. Lo que explica la realidad no puede ser de la realidad. Si los átomos son reales no sirven para nada. Los átomos tienen que ser, como se dice explícitamente, invisibles, esto es, ajenos a las condiciones de lo que se llama una percepción, una aprehensión de las cosas reales propiamente dichas.

Esto nos permite volver con alguna ventaja sobre la ambigüedad -que yo creo que está todavía más profundamente cuando se intenta tratar de percibir o conocer una cosa. Esto, desde Aristóteles, ya con alguno de los textos que el otro día usábamos, se seguía dando y entre los lingüistas cognitivos y algún tipo de filósofos de nuestros días se sigue presentando, sobre todo con respecto a esto que os doy con los términos habituales entre los que lo tratan en inglés de “*type and token*”. No es ninguna novedad: es la perpetua doble faz de eso de ‘una cosa’, porque evidentemente cuando se dice de una patata que es una patata, se está usando un ente abstracto, ideal, que es ‘la patata’ -con el artículo este, en uno de sus usos en español, generalizante-, se está usando ‘la patata’, que no existe, porque evidentemente nadie puede encontrar nunca, ni tener aprehensión ninguna de la patata: uno está condenado a no percibir más que patatas, alguna patata de vez en cuando, una patata que otra, es lo único que a uno le toca. Cuando se dice de una patata que es patata, con la pretensión de decir una verdad, se está utilizando ese ideal, ese abstracto que es más o menos a lo que en la fórmula inglesa responde *type*. Por otra parte, una patata no es la patata: es justamente una, unas cuantas, ésta de aquí, aquella de allá, y esto -según esta teoría- son como *token*, es decir, prendas o ejemplos que nos presentan en concreto el ente general ‘patata’. Os estoy hablando en la jerga filosófica tradicional, espero que sin demasiada infidelidad, con diferentes nombres, diferentes maneras de presentarse. Ésta es la necesaria ambigüedad de ‘cosa’, y ‘cosa’ -esto es lo importante- tiene que ser lo uno y lo otro, y por tanto contener en sí misma la contradicción constitutiva de la realidad. Tiene que ser lo uno y lo otro, tiene que ser un tipo, un ente ideal, porque si no, no hay manera de nombrarlo, no hay denominación, y, como antes he mostrado, sin denominación, sin significado, no hay ‘cosa’; y para las patatas, una por una, en número indeterminado, perdidas por ahí, no hay nombre, en ninguna lengua, de forma que para darles su realidad, por supuesto, tienen que concebirse así, como ejemplos de un ente ideal, que por otra parte no forma parte de la realidad, no existe, y por otro lado no pueden menos de pretender no agotarse en eso: tienen que ser aparte de patata -que es lo que les da el ser- algo que ande por ahí, suelto, que sea unas veces sí y otras no, que sea lo uno y lo otro, en fin, que exista y se mueva, que es la condición esencial de la existencia, cosa que la patata no puede hacer: ni moverse ni existir; pero condición de las patatas es que se muevan, sean una y otra, se cuenten, se pesen, se midan y todo lo demás. En ese sentido os sugería que en ‘cosa’ está incluida la propia contradicción.

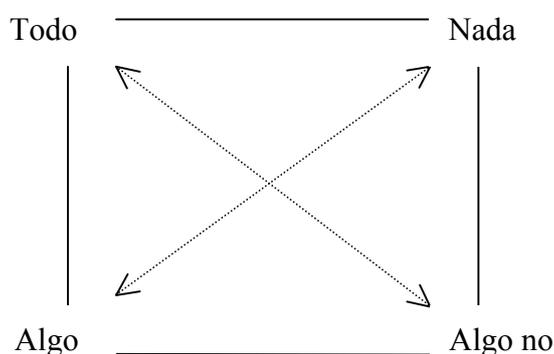
Esto nos hace volver sobre algo que ya se ha apuntado a propósito de Aristóteles sobre todo el otro día, y que vuelve a tener que ver con la noción de ‘masa’ antes tratada, pero más bien como ‘materia’, porque en el texto de Aristóteles parece que había una obligación de introducir, bajo el término *hylē* -que es lo que los latinos tradujeron normalmente por *materiēs*- esta división entre una materia sensible y al lado de ella una materia inteligible. Éste era el truco que aparecía claramente en algunos de esos pasajes de los *Metaphysiká*, de los que en parte hemos usado aquí ya. Fijáos en lo que se está pretendiendo ahí. Se está pretendiendo que hay una materia, por ejemplo una materia de patata, que está por debajo de la patata y que de esa manera sirve para recibir el abstracto ‘patata’ y convertirlo en patatas reales. Es una materia de patata que hay por ahí debajo, sobre la que el término y la *nóēsis*, la concepción de la realidad, se introduce, sobre algo que se supone que está ahí, por debajo: materia de verdad. Pero entonces, como Aristóteles se encuentra con que hay, y él cree que son parte de la realidad, entes matemáticos, como por ejemplo los círculos, las esferas, los triángulos isósceles y equiláteros, y piensa que éstos también se pueden conocer, y él no concibe que una cosa se pueda conocer si no tiene por debajo una materia que sostenga la aplicación del término, ‘triángulo’, ‘esfera’ o lo que sea, entonces tiene que suponer una materia inteligible, una materia noética, es decir, destinada justamente al conocimiento de semejantes entes. Ya comprendéis que esto le pasaba a Aristóteles, pero que le puede pasar a cualquiera, incluso a alguien de la calle que crea que en los hechos de la

realidad se está realizando sin más un hecho ideal, es decir, que en los múltiples círculos que puedan aparecer en este mundo se está realizando el círculo, lo mismo que en las patatas se realiza la patata. Pero es evidente que el círculo no existe, no es de este mundo, y que, por tanto, cualesquiera círculos que se produzcan en la realidad, que por tanto existen, no son ya de verdad el círculo. Esto, de rebote, viene a dar también sobre las patatas y a denunciar en general la vanidad de cualquier intento de significación como algo inocente, que sin más da cuenta de la Realidad. Pero con los entes geométricos es evidentemente más claro a qué imposibles lleva esta manera de concebir las cosas.

Está, pues, la contraposición primera: las realidades se producen por una acción de algo a lo que aludimos con ‘razón’, con ‘lengua común’, lo que sea, cuando ésta viene a quedar parada en forma de significados, que son los constitutivos de las cosas: *chrēmata*, y en definitiva, de las cosas físicas sin más. Está el problema (que justamente salió hace poco en las sesiones que nos traemos en el Ateneo) de que esta operación de la lengua tiene que darse sobre algo, a lo cual nos guardaremos de llamar *hýlē* ni *māteriēs* porque éstos son términos que, como consagrados por la Ciencia, por la Filosofía, ya están falsificados desde el principio: pretenden aludir a algo que está debajo de la realidad, para explicarla, lo mismo que hacían los átomos de Epicuro, pero al mismo tiempo tratan de ello tranquilamente, y por tanto lo hacen ser cosa de la realidad, según el esquema que al principio vimos: si pensamos, como es probable, que *māteriēs* derive, más que del nombre de la madre, *māter*, como a veces se ha pensado, de la raíz *\*smedh-*, la raíz de *domus*, de ‘costruir’, ‘edificar’, no sólo es que haga alusión a ‘madera’, lo que hace más o menos *hýlē* (que más o menos es comparable con latín *silua*, que quiere decir, ‘el bosque’), pero también quiere decir la madera de carpintero, la madera de costruir, y es en ese sentido en el que primariamente se usa. Es decir, cuando *materies* ha pasado a la lengua vulgar es ‘madera’ y, en todo caso, probablemente remonta a un origen en que se trata de la madera de carpintero, de la madera de costruir. De forma que, siendo una cosa tan metida en la realidad, social, jurídica, etc. -que es la primera aunque se la presenta como segunda-, no podemos a eso sobre lo que la operación de la razón actúa llamarlo ni madera, ni materia, ni nada de eso, so pena de caer en esa equivocación de la que estoy hablando todo el rato.

Sin embargo, contraponiendo este implemento de la lengua vulgar española ‘hay’, que contiene un deíctico (su último elemento *y* es un deíctico, es decir, ‘aquí’, ‘ahí’, lo mismo que en francés *il y a*, que más o menos equivale), usando esto para contraponerlo a las nociones de ‘existir’, con este término que se invento para Dios en la Edad Media, y que luego se ha generalizado, con grandes equívocos, en la lengua vulgar también, contraponiéndolo netamente, y gracias a que ‘hay’ no significa absolutamente nada, no tiene ningún significado, mientras que ‘existe’ sí pretende, desde las Escuelas, tener un significado (error sobre el que tal vez en la próxima sesión podremos volver), utilizando esta contraposición, y recordando que también para ‘hay’ he apelado a la frase votiva del Génesis: “¡Haya luz!”, y he dicho que mientras estaba en acto la luz todavía no significaba, pero luego ya, cuando queda hecha luz, existe: es una cosa, utilizando pues esta contraposición -espero que quede clara- se dice que hay algo -usando también ese indefinido ‘algo’ que igualmente no tiene significado, que está libre de significado, como ‘hay’- que hay algo sobre lo que la operación de la razón, primero lanzándose sobre ello, y después, por el ostáculo, quedando obligada a venir a parar a la significación y a la constitución y transformación de la realidad, actúa.

“Hay algo” es un caso curioso: me parece que el otro día veíamos en alguno de los textos de los escolásticos cómo se intenta la definición por doble negación, pues es el único caso en que esto es de verdad así y da lugar a un razonamiento, que puede ser una demostración en el sentido de hacerlo presente en el campo en que se habla, de ninguna manera una demostración en el sentido de las pruebas de la física, o de las demostraciones de la filosofía tradicional: *demonstratio*: ponerlo en este mundo en que se está hablando, sería como actuar, por doble negación, porque, si hay algo, es simplemente que no puede no haber nada. Ese es el juego de la doble negación. Muchos de vosotros, en vuestros estudios de filosofía habréis tenido que tener presente el cuadro de Aristóteles con sus cuatro esquinas,



y todo el mundo sabe que hay un sitio en que, como es lógico, mediante el juego de la negación, ‘algo’ se presenta como ‘no-nada’, y de hecho en latín una de las maneras de decir ‘algo’ es *nonnullum*, con la doble negación incorporada o con su plural *nonnulli*, ‘algunos’: ‘no-ningunos’ con incorporación de la negación. Simplemente así, de esa manera –no voy a decir “por eso”- tiene que haber algo, es decir, se impone, sin más, el juego de la doble negación: *no puede no haber nada*, lo cual, al mismo tiempo, le da la razón y se la quita a todas las concepciones de una materia previa sobre la que la lengua actúe. Les da la razón y se la quita al mismo tiempo -supongo que eso se entiende bastante bien- : no puede no haber nada porque, si se creyera que no hay nada, entonces la creación de las cosas -por la lengua o por Dios o como sea, da igual- se habría hecho literalmente *exnihilo*, a partir de la nada y eso hasta los científicos saben que no puede ser, que nada se crea de la nada. De esa manera es como la doble negación se impone: da razón, por un lado, se la quita, por el otro, a las nociones de materia y demás, y la operación de la lengua se ejerce sobre algo, y sobre ese algo se realizan las cosas determinadas por los significados de cada una y que, por los mecanismos que antes he dicho, no puede menos de contener cada una en sí misma la contradicción que las constituye. Algo que está bajo la cosa, bajo la realidad y sobre lo que razón actúa. Hay algo. Hay una acción de razón. Ni lo uno ni lo otro es real, y la operación de lo uno sobre lo otro es lo que constituye la realidad, lo que constituye las cosas por medio de esa sumisión de la razón a la mera significación tal como antes os he mostrado. Añado únicamente que, desde luego, esta noción de algo como no-nada incluye también la de algo como no-todo, según se ve en el cuadro aristotélico, donde hay un término al que no se puede llamar no-algo, pero que incluye la negación y que entonces es un algo-no y que de esa manera puede contraponerse a ‘todo’, y en verdad es así: un algo-no, que viene a ser lo mismo que un algo-sí, porque si algo no, es que algo sí, y viceversa. Eso se reduce a la negación de ‘todo’: ‘no-todo’, y en este sentido la negación de ‘todo’ viene a ser la misma que la negación de ‘nada’.

Esto -concluyo por hoy- es contra la pretensión perpetua de la realidad de ser todo lo que hay: ésta es la gran falsificación constitutiva de la realidad. La fe no puede menos de creer en que la realidad es todo lo que hay, porque confunde ese ‘hay’, que no significa nada, con el ‘existir’, y entonces, naturalmente, necesita que -por decirlo brevemente- lo sinfín, los infinitos de verdad, se conviertan en un todo, en un conjunto, y que de esa manera la realidad sea todo lo que hay: es la gran trampa o la gran equivocación fundamental sobre la que vivimos, y contra la que se lanza ese no-todo, que después de todo es inseparable del no-nada. Si la realidad está montada por la operación -de la lengua, de Dios- sobre algo, eso implica su contradicción interna y que las cosas no puedan nunca ser del todo lo que son. Nunca pueden ser del todo lo que son: no-todo, porque esa es condición tanto de ‘algo’ como de la luz a velocidad infinitamente acelerada o razón libre, que no puede ser todo. ‘Todo’ implica un límite, implica la noción de conjunto, y eso es desde luego extraño tanto al ‘algo’ sobre lo que la realidad se constituye (si tuviera ya límites y estuviera constituido, ya sería la realidad y no tendríamos ya más en qué pensar), como a la operación misma del ver, del decir sobre ese algo, que viene a dar en la constitución de la realidad.

Y esto por hoy. Aquí nos quedamos. ¿Qué? ¿Os pasa algo más, por ahora, o no os pasa nada?

#### **4ª SESIÓN 27/Mayo- La persecución de la verdad y la Prueba**

Vamos a tener hoy la última reunión en torno a esta cuestión de la cosa y de la verdad que hoy trataré de volver a plantear con más claridad, si es posible, partiendo -como hacíamos al principio- de algunas formulaciones que

aparecen en el librito de Hegel “La Fenomenología del Espíritu” y concretamente el comienzo del capítulo segundo<sup>4</sup>, donde, según la traducción que hemos usado alguna vez, dice que “la certeza inmediata [ya recordáis que este es el tema, por así decir de todo el tratado] no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal, pero quiere captar el Esto. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es”: esta contraposición entre lo que él llama “certeza inmediata” y que dice que no se posesiona, no toma posesión (está bastante bien dicho) de lo verdadero, pues su verdad es lo universal, que parece que no se presta a tal cosa como posesión; y a esto contrapone lo que él llama “percepción”, que capta como universal lo que para ella es lo que es, es decir, esta condición de la cosa, en la que hemos insistido, de ser lo que es, de que una rosa sea una rosa: una de las dos condiciones de lo que llamamos Realidad. Y sigue un poco todavía: “Y siendo la universalidad su principio en general, lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el Yo es un universal, y lo es el Objeto”. Sea lo que sea lo que dice con ‘universal’, lo que nos importa es que esto se aplica simultáneamente a las dos mitades del acto de conocimiento, digamos, en general, el que percibe, el que conoce, y lo que percibe, lo que conoce. Esto está en una jerga habitual, de la filosofía y de Hegel, y partiendo de ahí vamos a ver un poco cómo es esta cuestión de ‘la verdad’ en relación con o la percepción o el conocimiento: que es la verdad de una percepción, la verdad del conocimiento de la cosa, de una cosa. Hay que tener en cuenta que si esto fuera posible, la verdad de la percepción o del conocimiento de la cosa, ello implicaría que también de alguna manera el que conoce es verdadero, de manera que rebotaría sobre el sujeto del conocimiento, llámesele como se quiera, esta condición de ‘verdad’. Si fuera posible un conocimiento verdadero de la cosa, esto implicaría de rebote una verdad del que tiene ese conocimiento, del que conoce: un verdadero conocedor. No sé si esto, dicho así rápidamente es lo bastante claro.

Toda la historia de nuestra Ciencia o Filosofía -que no distingo- se puede decir que es una persecución de la verdad. Una persecución, precisamente, y sobre todo, una persecución en el sentido de encontrar una prueba: una prueba de lo que se ha dado como un conocimiento verdadero. Se trata de probar, y la prueba es un acto lógico, un proceso lógico, y lo es sobre todo en la forma que últimamente ha tomado de más en más y con más exigencia cada vez la prueba, a saber: la forma de una prueba matemática. La matemática se presenta aquí por tanto como la forma más pura, más rigurosa de la lógica y es la prueba matemática lo que constantemente se ha venido persiguiendo como una prueba de la verdad del conocimiento de la cosa.

Que la prueba de la verdad tenga que venir a ser una prueba de orden matemático se entiende bastante bien si recordáis que la Realidad no puede producirse sin alguna forma de cuantificación. Que de alguna forma la cuantificación está en una ligazón necesaria con el significado de la cosa. No puede ni siquiera pensarse por un momento que la cosa sea la cosa, que una oveja sea una oveja, que una rosa sea una rosa, sin contar con que hay un cómputo de las rosas o de las ovejas, lo cual implicaba –como recordáis- una intromisión subrepticia del tiempo: porque se trata de ‘veces de lo mismo’: cuando se dice “cómputo de ovejas”, ligado necesariamente con la identidad de oveja, se está introduciendo ‘veces’, ‘veces de la misma cosa’. Ya veis que estamos abordando una cuestión en que eso a lo que aludimos como verdad es efectivamente de orden lógico, y por eso busca su prueba en un proceso matemático. La realidad está constituida por significados y cuantificación, pero la verdad es un proceso puramente lógico, y esto supongo que os hará sonar lo que respecto a los restos del libro de Heráclito recordábamos de que *lógos*, razón, por un lado está dentro de la realidad puesto que informa, da forma a las cosas, les hace ser lo que son cada una de ellas, y por el otro lado actúa sobre la realidad y por tanto está fuera, también. *Lógos*, al mismo tiempo dentro y fuera: es su condición contradictoria y definitoria fundamental.

Se me ha ocurrido que sería, respecto a esto, útil un camino muy directo: acudir, como remate de esta historia de la prueba, es decir, de la persecución de la verdad, al Teorema de Gödel, surgido hace casi un siglo, probando, o, si preferís, demostrando la incompletitud de cualquier sistema lógico por unas vías que no sé si habréis entendido bien a través de las maneras en que este famoso teorema se os habrá presentado en los libros o en las clases. Voy a intentar ponerlo de relieve con la ayuda de una entrada en la Red de un par de neozelandeses con un rumano, que

---

<sup>4</sup> Der Phaenomenologie des Geistes. Cap. II Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung.

*Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Diese nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Prinzip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. [...]*

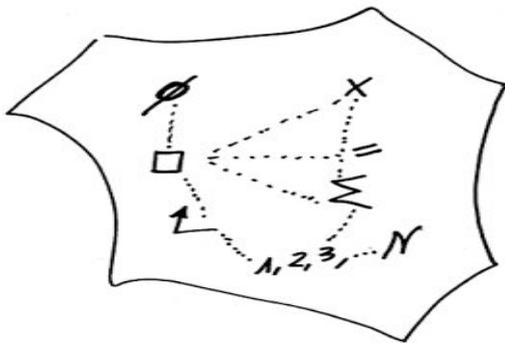
han sacado esto que se llama “Pasos de la prueba”, “Pasos de prueba”. Habla de prueba en general y ayuda tal vez a entender lo que se refiere a ese Teorema de Gödel y a su prueba.

Se parte de pensar un sistema, un sistema lógico –digamos, y no tratemos de precisar más, que reúna las siguientes condiciones:

- a) Que sea formal, en un sentido preciso: lo que a veces se glosa diciendo “finitamente especificado”, es decir, de tal manera que hay un algoritmo, una formulación que es capaz de hacer lista de, de hacer una lista de todos los axiomas y de todas las reglas de inferencia que en ese sistema rijan.
- b) Que sea capaz de contener la aritmética, que es (ésta es la maravilla de la prueba de Gödel: su limitación a los números) una aritmética de los Enteros Naturales no negativos. El sistema debe ser capaz de contener esta Aritmética.
- c) Que esté libre de contradicciones. Lo cual es demasiado obvio para tener que esplicarlo.

Que incluya en sí la aritmética quiere decir que tiene que incluir, también, cosas como  $\emptyset$ , como S (sucesor), desde luego el signo de la sucesión, de la suma, +, y el signo X, que introduce ‘veces de lo mismo’, y el signo de la igualdad, =, purificación de lo que en la lengua natural es la cópula, el ‘Es’. Estos elementos de la aritmética elemental tienen que estar comprendidos en el sistema.

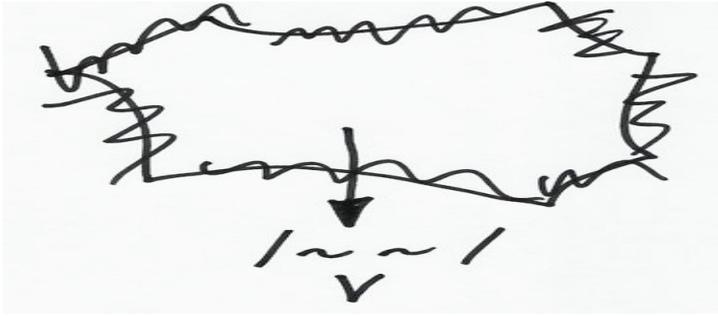
Esto casi se puede representar:



O sea: finitamente determinado o especificado, es decir, costando de elementos, múltiples, de Reglas de relación entre unos elementos y otros, y esto siendo un Sistema. Dentro de los elementos está la serie de los números, la aritmética elemental, y efectivamente, la pretensión de la que se parte es la de que esto es un Sistema, es decir, está finitamente especificado: se puede hacer lista de todos los elementos y las reglas. Con la advertencia de que esta lista puede resultar de alguna manera interminable, (no voy a decir infinita) precisamente de la misma manera que lo es la serie de los números, no de otra manera distinta; que no es propiamente a lo que aquí aludimos, manteniendo la negación viva, como ‘sin fin’, sino que es interminable de la manera singular que es interminable la serie de los números, sin poderse llamar propiamente ‘sin fin’. Y se supone que no hay lugar a contradicciones dentro del Sistema: es decir, que las reglas y los axiomas constitutivos del sistema son congruentes entre sí, -un término que se suele emplear a veces para indicar lo de ‘libre de contradicción’-.

El Teorema dice que, dadas estas condiciones, el sistema no puede evitar producir una formulación que está de acuerdo con las Reglas del Sistema, que es, en ese sentido, verdadera y no contradictoria, y que es imposible de probar dentro del Sistema.

Como se ve, ello contradice a lo universalmente admitido en cuanto separa y contrapone la cuestión de verdad y la cuestión de posibilidad de prueba. La conclusión es que el Sistema no puede evitar producir algo como esto.



Por tanto ello implica que no era verdad que el Sistema estuviera cerrado, es decir, que era en ese sentido “incompleto”, como se suele citar a este

Teorema: la prueba de la incompletitud del Sistema.

Si esto no ha salido del todo mal, creo que hace entender aceptablemente para nuestros fines en qué consiste esta que os propongo considerar como culminación de la persecución de la verdad por vía lógica.

No me detengo en los pasos de la prueba, que son pura aritmética: el Teorema se demuestra simplemente apoyándose en la serie de los números. Ésa es su gracia especial. Es largo y algo engorroso seguir los pasos de la demostración, pero el resultado es éste: se establece una disensión, por tanto, entre *verdad*, puramente lógica, y *posibilidad de prueba*, a lo largo de pasos lógicos sucesivos. La formulación verdadera está producida por el propio sistema del que se parte, y la producción de esta formulación, que no puede ya probarse dentro del sistema, se convierte en una evidencia de que el sistema, en contra de la pretensión inicial, no está finitamente especificado, no está cerrado: está incompleto.

Se puede uno detener un momento, digamos, al margen y volverse sobre la propia prueba del teorema de Gödel, del Teorema de la Incompletitud, porque al fin y al cabo este es todavía un teorema y se prueba mediante una cadena de razonamiento lógico-aritmético. Habría que decir que en algún sentido es una muestra de lo mismo, porque el teorema se ha producido según las reglas de la lógica establecida, desde que empieza a funcionar lógica en este mundo, pero, estando establecido a partir de ahí, el teorema actúa por medio de su prueba desde fuera del sistema, es decir, que es como si fuera una evidencia de la situación contradictoria de *lógos*, de la razón “dentro y fuera del sistema”.

Os traigo esto para plantearos la cuestión de en qué se parece y en qué se diferencia esto de las formulaciones del sofisma del mentiroso que nos acompañan desde el comienzo mismo de la lógica. Una, tal vez la más pura o la más incisiva que se produce en lenguaje hablado, es de este modo:

“Lo que estoy diciendo es mentira”;

o, acudiendo a la escritura, que no es el lenguaje pero que lo representa,

“Lo que está aquí escrito es falso”,

evidentemente no es más que una representación de lo que de una manera mucho más directa se da en este tiempo inasible, sin fin, cuando de viva voz os digo: “lo que estoy diciendo ahora mismo es falso”.

No voy a entrar en todas las vueltas que les habréis dado a esta formulación seguramente desde niños. Ya sabéis todo lo que implica o que se cree que está implicado, las discusiones a que puede dar lugar, etc. Es una evidencia de imposibilidad al mismo tiempo que de presencia, porque está ahí, os lo estoy diciendo: no puede haber ninguna pretensión de presencia que sea más evidente o más in-ponente. Por otra parte es imposible, en otro sentido. Se vuelve sobre sí mismo. Y en esto de que se vuelva sobre sí mismo, y al mismo tiempo que se produzca se esté anulando, evidentemente se parece a un artilugio como el Teorema de Gödel: se parece. Pero es por otra parte bastante distinto, y la distinción corresponde al pasaje de Hegel del que he vuelto a partir hoy, en que por un lado se habla de que se quiere conocer ‘esto’, y por otro lado no se puede sino acudir a la universalidad -que él dice, es decir, al hecho puramente lógico de que lo que es es lo que es. Por un lado, el conocimiento pretende ser de ‘esto’, y, por otro lado, necesita esta identidad de que la cosa en cuestión es la cosa en cuestión, de que lo que es es lo que es: un hecho, en cambio, puramente lógico. Tiene que ver con eso y desde luego en eso se diferencia: Gödel (y en esto culmina todo lo que los lógicos han venido haciendo en plan de “pruebas”, deductivas o de cualquier orden) emplea un lenguaje lógico, matemático, en el cual es imposible que cosas como ‘esto’ aparezcan: por la propia constitución, un lenguaje matemático no puede tener términos como ‘esto’ o como ‘aquí’. Por tanto aquello de “lo que aquí está escrito es mentira” es informulable en pura lógica: si tomáis la formulación en el tiempo inasible, en el tiempo sin fin, “lo que estoy diciendo es falso”, la primera persona que ahí aparece igualmente tampoco puede aparecer en ningún lenguaje puramente lógico o matemático. Es inimaginable, es anticostitucional que haya una ecuación donde aparezca un término como ‘yo’ o como ‘esto’ o como ‘aquí’. Supongo que se siente bien hasta qué punto hay una pugna sin posibilidad de acuerdo, de casamiento, entre esa pureza a la que aludo en un lenguaje lógico, en definitiva matemático, y esto que en el lenguaje verdadero, en el no escrito, se está dando a cada paso del juego con elementos como ‘yo’, ‘esto’, ‘aquí’, ‘ahora’, etc.

- [PREGUNTA<sub>i</sub>]

-Resp.- El intento constante de la Matemática, en cuanto deja de ser puramente lógica, un puro juego lógico, para aplicarse a cosas, es hacer introducir formas de infinitud, formas de sinfín: ya desde la propia introducción de un término como ‘infinito’, ya desde hace siglo y medio con el intento de fundar toda la Matemática precisamente partiendo de la noción de ‘conjunto infinito’, ya con todas estas formas derivadas. Efectivamente, de lo que se trata es de introducir algo que en la realidad se da, pero que es enteramente extraño a la Matemática, a la lógica en su pureza. Son compromisos. De todas formas, en ninguna ecuación tampoco puedo aparecer ni yo, ni ahora que lo estoy escribiendo. Eso no se puede alcanzar.

Sobre eso volvemos, porque el hecho es que la lógica en ese sentido puro, el lenguaje matemático, trata de -como su objeto-, y trata con -como instrumento- entes puramente ideales, de los cuales son simplemente ejemplos, por un lado, los que se llaman nada menos que “cuerpos geométricos”, los entes de la geometría de Euclides: la esfera, el triángulo isósceles equilátero, enteramente extraños a la Realidad, puramente ideales, obtenidos por pura definición; y, por otro lado, los propios números, los enteros no negativos naturales de la serie -incluido, si queréis, el cero- los cuales tampoco aparecen jamás en la realidad, están eximidos de toda condición o pretensión de ser reales, pero están establecidos como puros, exactos, ideales, por tanto, en cuanto instrumentos de cómputo, por poneros dos ejemplos muy diferentes: el de los cuerpos geométricos y el de los enteros. La lógica, la matemática, trata de estas cosas y trata de ellas con estas cosas, con entes ideales, mientras que ‘la cosa’ está montada sobre esta componenda que se revela en locuciones como “esta mesa” o “yo, Agustín García”. Estos son ejemplos para ver a qué es a lo que se puede aludir con “Realidad”: trata de casarse el ‘esto’ con el significado, o por lo menos con un nombre propio. De cualquiera de las dos maneras, que son entre sí bastante distintas -pero no puedo ahora detenerme mucho en ello- se trata de estatuir la cosa por medio de este casamiento, de esta componenda, que de alguna manera se nos aparece ya como un matrimonio imposible, hasta tal punto nos parece sentir que lo uno y lo otro no pertenecen al mismo ámbito: ‘esto’, por un lado, y ‘yo’, mientras ‘Agustín García’, y sobre todo significados como ‘mesa’ o ‘casa’ o ‘longanimidad’ o ‘infinitud’, significados, por el otro: la contraposición entre lógica -que a veces se dice sintaxis, el encadenamiento lógico- y semántica o significado se vuelve más bien triple en cuanto se contraponen por un lado el proceso lógico con el significado de aquello de que se trata, y aparte de ello están los índices que apuntan al sitio o momento mismo inasible, incapaz de significado ninguno, como son ‘aquí’ ‘esto’, ‘yo’, ‘ahora’. La cosa está montada sobre eso, y por tanto es contradictoria consigo misma -la cosa, la realidad- y por tanto no es asequible a lógica, es decir, a prueba matemática ninguna, por su propia estructura contradictoria. Quien piense ahora en la verdad de esta cosa, la verdad de “esta mesa” o la verdad de “yo, Agustín García” se dará cuenta de la imposibilidad,

y cómo la noción de ‘verdad’ de la que partíamos resulta ya de primeras rechazada de cualquiera aplicación a situaciones como éstas. Lo más que puede hacer la lógica es lo que ahora mismo estoy haciendo, es decir: mostrar la condición contradictoria de la cosa, de ninguna manera incluyéndola a la cosa ni como objeto ni como instrumento del proceso lógico: actuando de alguna manera desde fuera, como antes hemos dicho.

-Pregunta.-

En el texto de la certeza inmediata o sensible no se presenta de alguna manera esa contradicción de esa manera, pero sí en otra forma, en el sentido en que se dice que no es lo mismo la intención o pretensión de lo que se dice con lo que de hecho está dicho, en algo como “esta mesa”: dice que se pretende apuntar a esta mesa, se pretende decir el singular pero sólo como universal.

-Resp.-

Sí. Eso quiere decir, en el lenguaje corriente que estoy empleando, que el significado, el semantema, que es un ente ideal, ‘mesa’, que no aparece en ningún sitio, es necesario para el conocimiento, pero al mismo tiempo se trata de ‘esta’. Esto creo que está más claro en el comienzo del capítulo segundo que hemos sacado hoy.

-Preg.-

La cuestión parece que señala esta contradicción entre la pretensión y lo que efectivamente se dice en el lenguaje. Lo repite varias veces: que incluso –dice- el lenguaje es lo más verdadero y entonces contradice inmediatamente la intención o pretensión del que lo dice, pero parece que eso a él no le importa mucho, porque como lo que el lenguaje dice es lo universal, que sería precisamente lo que no es esto, puede tirar para adelante...

Resp.- Es confuso irremediamente, porque, aunque se declare que la verdad pertenece a la lógica pura –“el lenguaje es lo verdadero”-, después se introduce ahí un elemento subjetivo –no sé cuál es el término alemán de ‘pretensión’- que desde luego emborrona y confunde bastante: parece como si la intención fuera de una especie de sujeto, y no del lenguaje mismo, y sobre eso volveremos todavía.

-Pregunta.-

Leyendo el artículo aquel de “Tentativas...”<sup>5</sup> que publicaste hace tiempo, hablas de un “uso pedagógico” del lenguaje. A mí leyendo otra vez la certeza sensible me parecía bastante claro que Hegel se había decidido por un uso pedagógico del lenguaje, en aquel sentido...

-Resp.- [...] En un sentido “un álamo es esto”; en otro sentido “esto es un álamo”, y supongo que sin detenerme más veis bien la contraposición entre los dos sentidos: ambos son pedagógicos. Toda pedagogía –y toda Ciencia o Filosofía- es esto: se trata de restablecer o reafirmar ese casamiento imposible entre esto y algo determinado, entre la inmediata referencia al campo en que se habla y el significado establecido en una realidad: cuando se dice “álamo, es esto”, se quiere ratificar la idea de álamo por el procedimiento de la certeza inmediata, con ‘esto’ –se puede añadir “por ejemplo”: esto es, el universal está presentado por ejemplo: “álamo es esto, por ejemplo” señalando con el dedo-. En el otro sentido, la pedagogía va en sentido inverso: lo que se le dice a un niño cuando se le quiere decir cómo se llaman los árboles: “esto (o ése) es un álamo”, es decir: a la percepción inmediata de la cosa se le adosa, se

---

<sup>5</sup> “Tentativas para precisar la imprecisión del uso de los términos *significación, denotación y sentido, metalingüístico y abstracto, pragmático y modal*”. En *Hablando de lo que habla*. Lucina, 1989, pp. 33-56.

le aplica el ente ideal correspondiente. Que el intento de la Fenomenología sea así, pedagógico, como es el de toda Ciencia o Filosofía positiva hay que dejarlo en alto, porque hay también un intento de descubrir la contradicción.

Volvemos ahora con la prueba de la verdad como el proceso lógico por excelencia. Esto de la prueba se nos ha dividido inevitablemente entre, por un lado, probar que ‘cosa’ es ‘cosa’. Es decir, que  $A=A$ , que cosa es cosa, lo cual parece que se puede hacer dentro de un sistema puramente lógico, es decir, probar que esfera es esfera. No hay más que remitirse a su definición, por medio de la cual está establecida como ente ideal. Que triángulo isósceles equilátero es triángulo isósceles equilátero: eso es una prueba puramente lógica; probar que Dios es Dios; probar que yo soy yo, -arriesgándonos ya a saltar a cosas que pueden parecer reales, pero que de momento no lo son: se suponen establecidas por definición. Tanto en el caso de Dios, que no es todavía real, no es todavía semántico, sino puramente definitorio, obtenido por definición: probar su identidad consigo mismo; yo, cuando no soy todavía real, no tengo nombre propio y no soy un hombre y cosas de éstas, pero esto ya obtenido por definición de mí mismo. Esta es la prueba más elemental. Después de todo en los orígenes de nuestra lógica, de una manera que parece casi hecha adrede para nuestro entendimiento, frente a los descubrimientos del libro de Heráclito, en el Poema de Parménides la diosa no hace otra cosa que probar eso: que  $A=A$ , lo cual alguna vez he purificado todavía utilizando a la propia cópula convertida en cosa ideal, como hace la propia Diosa: “Es es Es”, como si dijéramos, “el ser es el ser”.

Y luego, tenemos la prueba de la existencia de la cosa. Utilizo el término a sabiendas de que es un invento de la teología de las Escuelas medievales, pero con él cargamos, ahí lo tenemos, incluso introducido hasta cierto punto en la lengua habitual. Parménides desde luego lo desconocía, todos los antiguos, y lo utilizo como el verbo (‘existir’) correspondiente a lo que trato de precisar como Realidad. De manera que ahora se trata de probar la existencia de Dios, probar la existencia de la esfera, probar la existencia del triángulo isósceles equilátero, probar la existencia de mi persona, de mí, probar la existencia de la cosa. Ya se comprende que esto es ya otra cuestión, porque estamos entrando en la realidad, y la realidad está constituida por este matrimonio contradictorio: desde luego, una de las condiciones es que  $A$  es  $A$ , es decir, que se admite un tiempo domesticado: el tiempo en el que esto se estaba diciendo se anula y se convierte en un punto, no transcurre nada desde un  $A$  a otro  $A$ : son dos veces lo mismo; se ha anulado el tiempo verdadero y con esta condición hay que contar; pero no basta: al mismo tiempo, tiene que estar aquí: eso es existencia. Y de una manera ejemplar en la teología medieval no bastaba con que “Dios es Dios”, o dicho en primera persona, “Soy el que soy”, sino que al mismo tiempo tenía que ser real, existente, y he recordado en otras ocasiones que, en nuestros días, donde Dios ha tomado sobre todo la faz del Dinero, tenemos esta aparición de la Realidad de las Realidades: es decir, que no solo está sujeto a la ley de la realidad sino que es como el ejemplo sumo de esa ley de la Realidad: Dinero. Dios. Necesita ser real. Dios es el *ens realissimum* o *realissimus*, y por tanto la prueba aquí tiene que pasar a otro sitio, tiene que consistir en otra cosa. La prueba inevitablemente tiene que volverse, cuando se trata de probar la existencia, tiene que volverse fluctuante, indecisa, aproximativa. Ésta es la condición, porque la realidad, que está establecida en contradicción, solamente se mantiene precisamente por aproximación, porque no cumple nunca del todo la ley de  $A=A$ , la ley de veces de lo mismo. Nunca la cosa cumple del todo esa Ley y gracias a eso es real. Y, de otra manera: lo sin fin, lo verdadero, lo que está pasando ahora mismo, a lo largo de las formulaciones, lo inasible, lo inconcebible, lo incognoscible, lo desconocido, como se quiera, que está ahí siempre, se cuela en la realidad inevitablemente: invade la realidad. No puede menos de invadir la realidad, y la invade en esa manera que he dicho: en que las cosas no pueden menos de ser aproximativas, nunca exactamente lo que son, como las esferas, como los entes ideales. En consecuencia, por ejemplo, nunca exactamente ‘cinco’ y nunca exactamente 3528. Son convenios que se aceptan para ir tirando, para usos prácticos -como se dice, pero nunca es verdad. Las realidades son aproximativas: la infinitud está continuamente invadiendo la Realidad.

Hay algún reconocimiento por parte de alguno de los matemáticos -por supuesto matemáticos dedicados ya a la aplicación de la lógica, de la matemática a la Realidad- que son ilustrativos a este respecto. Por ejemplo, René Thom, presentador de la Teoría de las Catástrofes, es decir, de un intento de hacer compatible la cuantificación continua, a la que aspiraban las matemáticas del continuo, de la integración y de los diferenciales, hacerla compatible con discontinuidades, con roturas, como evidentemente la llamada naturaleza solía presentar a cada paso. Pues de éste recojo que decía, creo que era así: “*more rigor, less meaning*”, es decir, “más rigor, menos significado” (que no hay otra manera de recoger este término inglés ‘meaning’ que ha dado lugar a muchas confusiones ya de atrás). Es un reconocimiento de que, en la medida en que la matemática, el lenguaje, la gramática,

se vuelve riguroso –y habría que decir “totalmente riguroso”–, en la misma medida el significado, es decir, el significado de las realidades, disminuye.

Me parece que de este otro señor Chaitin<sup>6</sup>, que os cito porque se ha dedicado a reformular el Teorema de la Incompletitud de Gödel en términos de informática, y que lo ha intentado, a mi entender, con bastante éxito, si uno admite esto: es decir, planteando la cosa en forma de computadoras que, sujetas a tales reglas de producción de programas, no pueden menos de producir un programa que se sale de las reglas. Este señor Chaitin creo que es el que le daba a aquello la vuelta, barriendo un poco para casa, diciendo: “*less rigor, more meaning*”, es decir, “menos rigor, más significado”, o sea, “más nos estamos acercando a la realidad”. No se si se cogen bien estos exabruptos que de vez en cuando les salen a los matemáticos pero desde luego son útiles para mostrar bien la contraposición que os estoy presentando entre verdad y realidad.

Hay que decir que lo sin fin, es decir, la verdad de lo que no se sabe, invade la realidad –que es constitutivamente falsa, contradictoria- en casos como los que he citado en que se trata casi como de la percepción sensible de cosas que no pueden ser exactamente lo que son, ni contarse con toda exactitud, pero incluso es importante saber que invade –sin acudir a esta realidad- invade también la lógica misma en cuanto proceso real. La lógica se nos ha contrapuesto a la semántica, a aquello de que se habla, pero evidentemente siempre un proceso lógico se puede tomar como si fuera una cosa, y también en ese caso la infinitud, lo sin fin verdadero invade por el camino, por la vía de que el cálculo de la verdad de un teorema vendría a ser sin fin, tendría que declararse sin fin, interminable, es decir, interminable a la manera propia de la serie de los números naturales. Evidentemente, si una demostración que se intenta, aunque sea sin contar con la aplicación a la realidad, tiene que venir a declarar en sus mecanismos la interminabilidad del proceso de demostración, ahí la infinitud verdadera está invadiendo ese lenguaje lógico. Esto creo que lo han visto bastante claro algunos estudiosos incluso estos del artículo que citaba, –pero conviene aclarar esto y con ello volver sobre la cuestión del llamado “sujeto” de la observación, del cálculo, de lo que sea. Cuando los informáticos, teóricos o algún otro, llegan a enfrentarse con y a presentar la interminabilidad de la demostración de un teorema, conviene pararse a ver en qué sentido la demostración, la prueba se declara interminable.

Desde luego, hay ejemplos que ya son clásicos: todos habéis oído hablar en Topología del problema del mapa de los cuatro colores<sup>7</sup>, la prueba de que bastan cuatro colores, que no puede haber ninguna configuración que requiera cinco colores. Hubo una demostración que ya cuando la sacaron hace casi treinta años ocupaba cien páginas de un libro, la cadena de la demostración, y evidentemente después, sobre esa demostración muchos estudiosos se han vuelto y, como es inevitable en una demostración tan larga, han descubierto fallos, que después los propios autores de la demostración tratan de subsanar, incluso de mostrar, en un teorema subsidiario, que cualesquiera errores que se puedan producir en la cadena de la demostración, son benignos, como se suele decir a veces, es decir, que no afectan al principio. Éstos son ejemplos ya clásicos, pero evidentemente de lo que se trata es de que se introduce subrepticamente la capacidad humana. O sea, que lo que se está diciendo en definitiva es que el teorema no puede terminarse de demostrar no sólo ya a lo largo de la vida de un hombre, sino a lo largo de un tiempo calculable para la humanidad, que no se podría demostrar al cabo de mil millones de años, lo cual parece que desbanca a la humanidad entera. Si se va a tardar más de mil millones de años, pues se piensa que ya no estamos.

Bueno, pues con esto es con lo que quería terminar por hoy. La verdad, como decía al principio, la verdad de la formulación lógica, implica de alguna manera una verdad del que la está diciendo. Si se desciende a la realidad, la verdad de una formulación física cualquiera, la verdad de una observación, compromete de alguna manera a la verdad del observador: es un observador verdadero. Dejando ya la observación, la verdad de un cálculo de alguna manera corresponde al matemático en cuestión que esté realizando este cálculo, que sería verdadero en el sentido de infalible. Lo uno parece que va con lo otro cuando las cosas se plantean en estos términos. Ya se ve, pues, que si de

---

<sup>6</sup> Gregory J. Chaitin. Por ejemplo, en “Gödel's Theorem and Information”. *International Journal of Theoretical Physics* 22 (1982), pp. 941-954: “*Gödel's theorem may be demonstrated using arguments having an information-theoretic flavor. In such an approach it is possible to argue that if a theorem contains more information than a given set of axioms, then it is impossible for the theorem to be derived from the axioms. In contrast with the traditional proof based on the paradox of the liar, this new viewpoint suggests that the incompleteness phenomenon discovered by Gödel is natural and widespread rather than pathological and unusual.*”.

<sup>7</sup> Esto es: “En un plano o en una esfera no se necesitan más de cuatro colores para colorear un mapa de manera que dos regiones vecinas, es decir, que compartan una frontera y no únicamente un punto, no queden coloreadas del mismo color”

la realidad queda escluida la exactitud, la totalidad, porque está siempre amenazando, es siempre porosa al fin que la invade, que la penetra por todas partes, y en ella se establecen como fundamentales estos matrimonios de “esta casa” y “yo, Fulano de Tal”, en ese caso ya se comprende que el que lo está diciendo, el que está haciendo la formulación, está comprometido de la misma manera, de forma que nunca un ente real, nunca un matemático real, una calculadora, una ordenadora real, puede ser del todo precisa, exacta: es incompatible con la verdad; le compete, lo mismo que a su objeto, la perpetua aproximación.

Por otra parte hay verdad, porque esa misma aproximación no tiene sentido más que si se piensa como aproximación a la verdad, al total: lo hay, solo que no es real. Y el (no lo llamemos ya “sujeto”), el que dice esa verdad, que es verdad de lo que no se sabe, éste a su vez no puede ser ningún ente real. Ese es yo, en la medida en que yo igual que ‘aquí’, estoy fuera de toda realidad, no soy nadie. De manera que digo la verdad en la medida en que no soy nadie. Está claro que las formulaciones del mentiroso, tanto la temporal, como “lo que estoy diciendo es falso”, como la de la escritura, no cumplen esta condición: ahí están apareciendo un ‘aquí’ y unos “yo” que están inmersos en la propia realidad, en lo que en la gramática suelo llamar como “realidad situada”. No es extraño que caigan en esas contradicciones que son constitutivas de la realidad misma. En cambio, yo, digo la verdad sin contradicción ninguna, pero es mediante ese pago: yo no soy nadie real, y cualquier pretensión de realidad para mí arrastra consigo otra vez lo mismo también, la falsedad de lo que estoy diciendo, la falsedad del objeto.

Con esto lo dejamos. Interminablemente seguiremos dándole vueltas, pero si os queda alguna oscuridad o curiosidad, decídmelo.