

temas propuestos

La coordinación entre la Enseñanza Primaria y las Enseñanzas Medias

Uno de los problemas más importantes que tiene ante sí la educación nacional es el del paso de los niños de la Enseñanza Primaria a la Enseñanza Media. Por la organización y funcionamiento de una y otra, este paso impone casi siempre un doble salto, didáctico y educativo, que no siempre los niños salvan indemnes. Por una parte, la edad a que se verifica el tránsito es demasiado temprana para que la Enseñanza Primaria haya conseguido, no ya el dominio de las disciplinas formativas, sino ni siquiera el de las materias instrumentales—lectura, escritura, cálculo—que son herramientas indispensables para todo trabajo intelectual.

Por otra, la diversidad de cátedráticos con que se encuentra el niño al ingresar en los Institutos y colegios de Enseñanza Media pugna con el maestro único que hasta entonces tuvo. Y ello, juntamente con la orientación metodológica, con frecuencia muy diferente, origina un esfuerzo de adaptación que en no pocas ocasiones produce en los pequeños traumas e inhibiciones que influyen muy desfavorablemente sobre el rendimiento de su trabajo.

Conviene meditar desapasionadamente sobre estas cuestiones, cuya adecuada solución puede producir no pocos beneficios a las nuevas generaciones en forma de ahorro de energías, facilidades de adaptación y

estímulos para mayores progresos didácticos y formativos.

He aquí por qué proponemos a la consideración de todos los docentes el estudio de los problemas implicados en la continuidad educativa y metodológica entre la Enseñanza Primaria y las Enseñanzas Medias. Los puntos más importantes en torno a los cuales pueden centrarse las respuestas son los siguientes:

1.º ¿Debería retrasarse el ingreso en la Enseñanza Media teniendo en cuenta, por un lado, la inmadurez psicológica y cultural de los niños de diez años y, por otro, las exigencias estructurales de la "cultura general" que los Institutos deben proporcionar y las necesidades sociales derivadas del término normal de los estudios superiores?

2.º ¿Sería conveniente reducir el número de profesores de Enseñanza Media—uno de Ciencias, otro de Letras y otros dos, por ejemplo, para las materias especiales—en los dos o tres primeros cursos del Bachillerato para facilitar la fijación afectiva de los niños y su adaptación educativa y didáctica?

3.º ¿Qué modificaciones convendría introducir en el régimen pedagógico de las instituciones de Enseñanza Media para favorecer, desde el punto de vista formativo y metodológico, la "continuidad humana" de alumnos que no han experimentado modificaciones personales al acceder a este grado de la enseñanza?

4.º ¿Sería posible el paso a la Enseñanza Media de niños procedentes de la Primaria a niveles de edad y conocimientos superiores a los de ingreso en aquélla, previas las condiciones y pruebas pertinentes?

Esperamos sobre las cuestiones enunciadas las opiniones de maestros e inspectores de Enseñanza Primaria, así como las de cátedráticos de Instituto y Escuelas del Magisterio. Nos parece que su esclarecimiento objetivo puede reportar grandes beneficios a la educación nacional.



estudios

El lenguaje en la filosofía actual

No es nuestra intención en estas breves páginas examinar y ponderar el valor pedagógico de la enseñanza de la lengua. Es tema delicado, rico y fecundo en implicaciones, que incumbe tratar a los especialistas. Nuestro propósito, formalmente considerado, afecta,

sin duda, de modo tangencial a dicho tema, la enseñanza de la lengua; le interesa empero también de una manera radical y profunda: porque al tratar de lo que significa el lenguaje en la filosofía actual—que es nuestro intento inmediato—, quisiéramos poner también al descubierto el valor esencial que la palabra, el lenguaje, tienen en la constitución del hombre, en su existir concreto y real. Y es bien claro que, sacando a luz ese valor del lenguaje, surge también con toda su urgencia e importancia el tema del valor pedagógico de la formación lingüística. En todo caso, el recuerdo de lo que la filosofía actual piensa sobre el lenguaje creemos que puede servir de provechoso estímulo para los que se dedican a la pedagogía de la

lengua: les hará ver una vez más que tienen entre las manos uno de los elementos más eficazmente forjadores de esa realidad, el hombre, que ellos tienen que formar.

El título de estas páginas puede expresar un doble sentido, que conviene distinguir con precisión. "El lenguaje en la filosofía actual" puede hacer referencia a lo que el pensamiento contemporáneo dice acerca del lenguaje como tema particular de estudio, esto es, como objeto en sí mismo de una determinada región del saber humano. *Filosofía del lenguaje* significa esto inmediatamente: saber filosófico sobre esta realidad multiforme que es el lenguaje humano; y así, la filosofía del lenguaje es una zona, una región particular y delimitada de ese ancho campo de la ciencia humana que es la filosofía, considerada ésta en su ámbito más universal y comprensivo. Pero ese título, "El lenguaje en la filosofía actual", puede significar también, no ya un objeto particular de estudio, una zona o región de ese saber filosófico universal que es asimismo la filosofía actual, sino el intento de descubrir cómo funciona, qué significa el lenguaje, la palabra, en la especulación filosófica contemporánea. Como veremos más inmediatamente, para la parte más representativa de la filosofía hodierna, el existencialismo, el lenguaje, no es tanto un particular objeto de estudio, que reclamaba un saber acotado y circunscrito, sino que el lenguaje es un centro vital del filosofar mismo: la palabra, como veremos muy pronto, descubre y revela por sí misma el más auténtico sentido de este supremo quehacer del hombre, que es el pensar, hacer filosofía.

De este segundo sentido del tema del lenguaje en la filosofía contemporánea vamos a ocuparnos brevemente. Razones de espacio nos obligan a circunscribir nuestra exposición al pensamiento de uno de los más calificados representantes de la filosofía de hoy, de Martín Heidegger; éste es, como es bien sabido, máximo exponente de ese gran sector de la filosofía actual, de etiqueta bien conocida también: existencialismo o filosofía de la existencia. No cabe en este lugar prolija exposición del sentido y propósito de esta filosofía. Baste aquí con repetir con cierto énfasis esas mismas palabras: filosofía de la existencia, esto es, filosofía a partir del hombre mismo existente; filosofía que no es una disciplina, que el hombre por su mismo ser no posee, que tiene que aprender; no: filosofía que el hombre hace siendo, existiendo. Porque esto es lo que pretende haber descubierto el existencialismo: que el hombre, en su ser real, concreto, existente, es ya filosofar en el más verdadero y auténtico sentido; y más: que el hombre, siendo, existiendo, es ya ontología, esto es, ciencia del ser, abertura al ser: al ser de las cosas, del mundo circundante, al ser de sí mismo, y, ante todo y sobre todo, al Ser, al mismo Ser en su verdad, a esa verdad del Ser, que es la verdad primera, aquella verdad más original, manantial del que irradia toda otra luz, toda otra verdad, que al hombre mismo, siendo, existiendo, pueda darse, que ante él pueda lucir. Y ésta es la intención de toda la filosofía de Heidegger: poner al descubierto cómo y dónde se le da al hombre, siendo, existiendo, esa verdad primera, la verdad del Ser. Y para esto, siempre mirando a la revelación del ser mismo en su verdad,

Heidegger analiza el ser del hombre en su existir concreto y real para dejar al aire esas estructuras de la existencia humana, que apuntan siempre, implícita o explícitamente, hacia la luz del ser.

De estas estructuras, que la analítica existencial de Heidegger descubre, una nos interesa aquí especialmente: es *die Rede*, el discurso hablado, la palabra. Heidegger trata de mostrar que el lenguaje, la palabra, no es algo que está sobreañadido al existir, algo adventicio al ser del hombre, no: el lenguaje tiene su raíz en la constitución existencial del hombre, en su existir concreto, que es existir ontológicamente, esto es, siempre abierto al ser de los entes. Por esto, como veremos más adelante, la primera palabra, la que brota de la entraña más viva y honda del existir del hombre, es la palabra "ser": es el "ser", entendido y dicho, luz y verbo, lo que sostiene al hombre en la existencia y al mismo tiempo el manantial primero de toda lengua humana.

La existencia humana es un estar siempre en algo, tenso hacia algo: es siempre, fundamentalmente, un estar en un mundo, en vecindad activa con un contorno de cosas y de hombres. Y Heidegger nos dice que es esta existencia humana, como ser-en-el-mundo, lo que se expresa primariamente en la palabra. Y así, ser en un mundo y existir en la palabra son *gleichursprünglich*, igualmente originarios y primeros. Del existir en la palabra derivan después las lenguas, esos otros mundos de palabras, de palabras ya convertidas en instrumentos, en cosas, que los hombres pueden manejar. La palabra es así el despliegue articulado de la comprensión del mundo, de ese ámbito de significaciones, de sentidos, de *importancias*, que el mundo, su contorno, es para el hombre (1).

Pero el hombre no sólo está en un mundo de cosas átalas, sin palabra: el hombre está en un mundo coexistiendo, conviviendo con otros hombres. De esta mundanidad de coexistencia, de convivencia, brota la palabra como comunicación. Pero, nótese, para Heidegger la palabra no resulta tampoco aquí adventiciamente, posteriormente a la presencia, al descubrimiento de los otros hombres. Porque tampoco el hombre es adventiciamente un ser con otros hombres: el hombre es constitutivamente, ya en su existir primero y original, no un ser solitario; es siempre, originariamente, un ser en compañía con otros hombres. Y esta misma coexistencia originaria descubre la palabra; la comunicatividad de la palabra es por sí misma descubrimiento de esta condisión, o mejor, de esta comunión de la existencia, que es, a su vez, condominio de un mundo; la palabra dice, explícita, esta comunicación del existir (2).

Por esto también existencialmente al hablar pertenece el oír, porque el oír es este abrirse a ese condominio del mundo, que es asimismo, como queda dicho, presencia de otros hombres. Y Heidegger nos dice que hay un oír original, primero en la manifestación, en la patencia del existir del hombre como comunión, como coexistencia: es el oír la voz del amigo, de ese amigo, el más íntimo, que todo hom-

(1) Cfr. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (1927), págs. 160 y siguientes.

(2) Cfr. *ibidem*, pág. 162.

bre lleva consigo: es ese diálogo íntimo del hombre con su propio ser. Heidegger pone de relieve el gran valor revelador, existencial, del oír. Oír, querer oír, es ya comprender. Pero—observa Heidegger—nunca se da un puro oír de ruidos, de rumores: lo que oímos es siempre primeramente algo que nos habla de su ser, con su especial cadencia: las pisadas fuertes del labrador o el andar danzarín del niño, el carro que chirría o la motocicleta estrepitosa, el viento que silba o el fuego que crepita (3). Así también la palabra, la palabra verdadera, la que es un decir actual de un hombre existente, nunca es pura forma acústica, puro rumor o ruido articulado: es siempre para el que la dice y para el que la oye un sentido, un alma, expresión de un mundo; por esto, cuando oímos una lengua extraña, lo que inmediatamente percibimos nunca es el puro sonido de unos labios, siempre son palabras no entendidas, palabras que celan un sentido; y por esto también, porque este sentido se nos oculta, la palabra extranjera no entendida se nos convierte después en extraño rumor, en puro ruido, en puro estrépito vocal.

Y es que la palabra verdadera, los auténticos decires en que la existencia humana expresa y comunica su propio mundo, nunca son como cápsulas o vainas, en las cuales son empaquetadas las cosas, solamente para el comercio de los que hablan o escriben (4). En la palabra verdadera, en la que brota del existir y con el existir mismo del hombre, se dan y son en primer término las cosas, esto es, su inmediato valor, su misma patencia ante el propio hombre, que está abierto a las cosas, abierto al mundo. Es verdad—Heidegger nos lo dirá repetidamente—: la palabra expuesta está a perder esa su lozanía primera en la vida banal y cotidiana del hombre; expuesta está a convertirse en esa otra palabra de almacén, que son los léxicos, los diccionarios, y así, perdido su primer lúcido sentido, que siempre es expresión de una existencia, de una experiencia viva, a hacerse esa otra palabra rodada, corriente, sin las nítidas aristas y perfiles de su primera nativa condición. Pero de esta menesterosidad del lenguaje, de estas miserias del decir, Heidegger volverá a hablarnos más adelante.

Ahora, aunque sea rápidamente, conviene añadir que Heidegger, que hace del oír elemento de la naturaleza existencial de la palabra, hace también pertenecer a ella el *callar*. Hay muchos silencios plenos de sentido en ese existir del hombre abierto al mundo, en comunión con los otros hombres. “El que calla, otorga”, dice el refrán castellano; el que calla, tendremos que decir con Heidegger, existe, y muchas veces existe plenamente, también con aquella plenitud de existencia, que la palabra da al hombre. Claro es que no todo callar denota esa plenitud de existencia. Porque tampoco no toda boca que nada dice calla verdaderamente; no calla el mudo: el mudo, con su mudez, no prueba que puede y sabe callar; como tampoco calla el que tiene poco o nada que decir. El silencio verdaderamente elocuente es plétora de palabra, de esa palabra inefable que no se puede de-

cir, que sólo oye y entiende el propio hombre en su mismo silencio (5).

Heidegger, como vemos, lo que trata de descubrir en el lenguaje es, anteriormente a toda lógica, a toda lengua ya hecha, ese su valor inmediatamente revelador del ser de las cosas y de los hombres. Heidegger trata de poner al descubierto esa nativa y más extrañable esencia de la palabra, enraizada en el mismo existir del hombre, en su constitutiva abertura al ser de los seres.

La palabra—escribe Heidegger—restituye, rescata al ente que se manifiesta, lo repone en su ser, librándolo de la opresión dominadora que unas cosas ejercen sobre otras, borrando sus perfiles, ocultando su ser esencial; y así la palabra protege al ente y lo conserva en su patencia, en su delimitación, en su consistencia. El nombre, el nombre que verdaderamente revela el ser de las cosas, no provee adventiciamente a un ente ya manifiesto con una designación, con un signo distintivo llamado palabra; por el contrario, la palabra desciende de la altura de su originaria violencia como revelación del ser—de esta altura desciende la palabra y se rebaja a ser puro signo—, y de tal manera que después el signo llega a recubrir el ser mismo y se hace pasar por él (6).

La palabra original, el *Logos*, tiene esta principal misión en la existencia del hombre. El *logos*, la palabra, el nombre, reúne, recoge, concentra. El nombre es esto originariamente: el que recoge, el que existe reunido en su ser la disgregada realidad de las cosas. El hombre, por su decir original, por su nombrar primero y virginal, es *der Sammler*, el coleccionador, el que guarda y atesora las primicias de verdad de las cosas (7).

Pero siempre acecha a la palabra el mismo peligro: esta primicia de verdad que brota con la palabra se convierte más tarde en etiqueta, y en etiqueta muchas veces desprendida de aquella pura y primera verdad; y así el hablar, en vez de recoger, atesorar, es dispersión y pérdida.

La palabra es así el gran bien del hombre; no sólo porque ella, la palabra, hace posible la comunicación, la participación en los mismos bienes del espíritu, sino porque la palabra es lo que hace posible ser en el ser, abrirse a un mundo, y al mismo tiempo contarse el hombre a sí mismo su propio existir, escribir originariamente su propia historia. Este es el valor primero y más rico de la palabra: ser testimonio, no puramente del pensar pasajero, del pensar adquirido, sino del pensar esencial, que es el existir mismo del hombre, su ser en el ser. La palabra edifica, construye un mundo y al mismo tiempo edifica y hace, constituye al hombre mismo.

Hölderlin, el poeta de la poesía, escribe: “Por esto, para esto ha sido dado al hombre el más peligroso de todos los bienes...: para que manifieste lo que es.” La palabra, gran bien del hombre, porque por ella el hombre se hace transparente a sí mismo y se hace también transparente al hombre el ser de todas las

(3) Cfr. *ibidem*, pág. 163; M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* (Tübingen, 1954), págs. 89 y sigs.; *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen, 1954), pág. 123.

(4) Cfr. *Was heisst Denken?*, págs. 87 y sigs.

(5) Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 164.

(6) Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1954), pág. 131 y sigs.

(7) Cfr. *Einführung...*, págs. 129 y sigs.; *Vorträge...*, páginas 208 y sigs.

cosas, porque en la palabra mora el ser (8). Pero este bien, que es ganancia de ser y de verdad, también es el más peligroso, porque muy fácilmente puede convertirse en grave riesgo, en pérdida de verdad y de ser. Porque éste es el privilegio del hombre: poder conquistar el ser y, por lo mismo, poder también perderlo. Y así la palabra puede ser luminosa revelación del ser, del ser en sí mismo, en su verdad más pura, y también puede ser ocultamiento de esa verdad y de su luz radiante: "En la palabra—escribe Heidegger—puede hacerse patente lo más puro y lo más oculto, lo más íntimo; pero también en el lenguaje se hace palabra lo más turbio y lo más vulgar." Es ésta condición inevitable de la vida del lenguaje: la palabra está expuesta a hacerse común, a hacerse de todos, a vulgarizarse: "Para que la palabra sea manjar apropiado para los hombres mortales, es menester que el fruto, la palabra del pensar esencial, se haga común, más cotidiana."

Hölderlin ha escrito: "Nosotros, los hombres, somos un diálogo." Diálogo, presencia. Hay una presencia que es un contacto superficial con la piel de las cosas; presencia de los hombres y de las cosas en la vida vulgar y cotidiana; presencia de la curiosidad, de la expectativa interesada; presencia que no es la viva, honda, descarnada y pura visión del ser de las cosas y del ser de los hombres; es ese diálogo superficial en el que la existencia elude encontrarse con el auténtico sentido de su propio existir, diálogo en el que las palabras pasan, sustituyen a las cosas; es la charlatanería, la garrulería de la vida banal (9). "¿Desde cuándo somos un diálogo?", pregunta Hölderlin: desde que hay un mundo, desde que hay un tiempo. Es en la temporalidad auténtica, comprendiendo nuestro ser histórico, fuente y finito, donde la palabra comienza a tener verdadero valor nominativo: en este momento el existir es hablar y es hablarse, hablar con las cosas y a las cosas, hablar con los hombres y a los hombres (10).

Heidegger busca este ser nativo del lenguaje, este su brotar más original de la misma existencia del hombre. La cuestión acerca de la esencia del lenguaje está así íntimamente ligada con la cuestión acerca de su origen. A esta cuestión sobre el origen del lenguaje, Heidegger da esta respuesta: ese origen y será un misterio, porque el carácter de misterio pertenece a la misma esencia del lenguaje. Es el mismo misterio de la irrupción de la existencia humana en el ser. En esta irrupción de la existencia humana en el ser el lenguaje es el hacerse palabra el ser mismo. Y Heidegger, buceando en este primero y más hondo origen del lenguaje, llega a esta conclusión romántica: el hacerse palabra el ser es poesía; el lenguaje es la poesía original y primera, *Urdichtung*, la poesía en la cual un pueblo sintetiza el ser (11).

Por esto Heidegger, en su búsqueda del lenguaje esencial, escucha con especial predilección la voz de los poetas. Hölderlin y Rilke son, entre los modernos,

sus elegidos. Porque los poetas, los auténticos poetas, los poetas por vocación, son los que conservan aquella primera patencia del ser revelada en la poesía originaria. Los poetas son los que instituyen los verdaderos nombres. El hombre vulgar se paga de solas palabras, papel moneda, sin valor real; sólo el poeta crea y nombra originariamente.

Porque también el pensar esencial, el pensar del ser en su verdad más pura y auténtica, el saber ontológico fundamental, es para Heidegger poetizar. El pensar esencial es el decir al dictado del ser (12). "En el poetizar del poeta y en el pensar del pensador, el mundo, su espacio, se ciñe y estrecha tanto, que en él cada cosa, un árbol, un monte, una casa, el vuelo de un pájaro, pierden totalmente su indiferencia, su habitual y acostumbrado sentido" (13).

Como vemos, en el existir para el ser, abierto al ser, encuentra Heidegger el manantial puro de donde brota toda palabra verdadera. Y por esto la palabra primera es ésta, la palabra "ser". Escribe Heidegger: "Faltando la palabra *ser*, vacía esta palabra de su sentido, no se daría palabra ninguna, todo lenguaje sería imposible. Faltando esa palabra, ni nosotros mismos podríamos ser lo que somos, hombres. Porque ser hombre significa; ser dicente, ser que tiene la palabra. Por esto el hombre puede decir sí y no, porque fundamentalmente, esencialmente es eso: un ser que dice, que habla. Esta es su definición: el que habla. Esta es su nota distintiva y ésta es también su menesterosidad. Esto, su palabra, su decir, le distingue de la piedra, de la planta, del animal y aun de los mismos dioses. Aun cuando tuviéramos cien ojos y cien oídos, aunque tuviéramos cien manos y otros muchos sentidos y órganos, si nuestra esencia no estuviera, no consistiera en el dominio del lenguaje, entonces todos los entes permanecerían ante nosotros herméticamente cerrados, nada nos dirían, ni nada podrían decir" (14).

Ontología significa este esfuerzo por conducir el ser a la palabra. Este esfuerzo es toda la obra de Heidegger: volver el ser a su decir primero. Esfuerzo, según Heidegger, necesario y muy urgente, porque, según él, la palabra ser, a pesar de tantos siglos de Historia, es una palabra vacía, hueca de aquel su primer contenido, apagada, sin aquel su primer esplendor de verdad. Y toda la obra de Heidegger enderezada está a devolver a la palabra "ser" toda la plenitud de su primer sentido, a hacerla brotar de nuevo del mismo existir del hombre iluminado por la luz de la verdad del ser (15).

Esta es la obra de Heidegger: preparar la parusía, el advenimiento del ser, anunciar su cercanía. Y esta cercanía está en el lenguaje. "El lenguaje—escribe Heidegger—es la casa del ser: en su morada habita el hombre; pensadores y poetas son los celadores de esta morada" (16). Del existir iluminado por la luz del ser brota el pensar esencial y la palabra pura: palabra de pensadores y poetas: "El lenguaje es así el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo.

(8) Cfr. M. HEIDEGGER: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (2.ª ed., Francfort, 1951), págs. 31 y sigs.

(9) Cfr. *Sein und Zeit*, págs. 167 y sigs.

(10) Cfr. *Hölderlin...*, págs. 36 y sigs.

(11) Cfr. *Einführung...*, pág. 131; *Holzwege* (Francfort, 1950), pág. 303.

(12) Cfr. *Holzwege*, pág. 303.

(13) *Einführung...*, pág. 20.

(14) *Ibidem*, pág. 62.

(15) Cfr. *ibidem*, págs. 31, 38-39.

(16) Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief "Über den Humanismus"* (Bern, 1947), pág. 53.

El pensamiento con su decir deja en el lenguaje imperceptibles surcos: más imperceptibles que los surcos que en el campo deja el labrador con su lento caminar..." (17).

De todo lo expuesto esperamos que el lector habrá podido obtener alguna idea del valor, de la significación tan radical y trascendente que tiene el lenguaje en la filosofía moderna. Ejemplificado queda el tema en el pensamiento de Heidegger. Naturalmente, sus ideas acerca del lenguaje no imponen una aceptación sin reservas, y mucho menos se podrá sostener que en ellas está dicho todo cuanto la filosofía puede decir acerca de la palabra humana. Es obligado advertir que esas ideas del filósofo alemán, como toda su obra, flota en palabras en las cuales filosofía y poesía se funden y abrazan en peligrosa comunión. La experiencia del ser, que Heidegger busca y de la cual él pretende hacer brotar la palabra verdadera, no puede decirse con lógico discurso: más cerca está del transporte y éxtasis, del místico arrebatado, que del saber intelectual, de la ciencia humana rigurosa. La tesis de Heidegger, que en la poesía la verdad de las cosas brota pura y virginal, es, sin duda, aceptable. Ortega y Gasset ha dicho eso mismo con gráfica palabra: "La poesía vuelve a poner todo en alborada, en *status nascens*, y salen las cosas de su regazo des-perezándose, en actitud matinal, emergiendo del primer sueño a la primera luz" (18). Pero Ortega, que tiene precisamente un bello estudio sobre el lenguaje de Heidegger (19), ha escrito también que no es la palabra mística o poética la que puede instaurar una verdadera filosofía: "Si el misticismo es callar, filosofar, es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia el ser de las cosas, decir el ser: ontología. Frente al misticismo, la filosofía quiere ser el secreto a voces. Llamamos filosofía a un conocimiento teórico, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos, en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o lo inefable, no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será, si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía" (20). "La filosofía es—escribe el mismo Ortega—un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía" (21).

El conceptualismo clásico no es ajeno a esa intimidad de palabra y pensamiento, tan buscada y sostenida por la filosofía de hoy. Aristóteles comparaba el intelecto posible a la "tabula rasa", en la que no hay nada escrito; y así el pensar en acto es originariamente un escribir, un decirse. Si Aristóteles viviera hoy tal vez compararía el intelecto posible al disco o cinta magnetofónica virgen, en la que no hay nada grabado: el pensar en acto sería el grabar, el decir sonoramente la realidad conocida, esto es, al son, al

acorde de la voz de las cosas. Pero siempre, en todo caso la palabra—y mucho más la palabra del filósofo—, brota de esa voluntad de mediodía, de claridad, de que hablaba Ortega. "Porque conocemos la verdad—había escrito Santo Tomás mucho antes—nos la decimos, nace en nosotros el verbo interior; y de esta verdad poseída nace también la voluntad de decirlo, de comunicarla" (22).

Toda palabra dicha nace de esta posesión de la verdad; y la verdad brota formalmente, plenamente, sólo en el juicio, en la reflexión clarificadora, que ilumina el concepto. La palabra humana, es cierto, nace de la experiencia del ser. Pero esta experiencia, al ser racional que es el hombre, no se le da sino en el saber conceptual. La filosofía contemporánea trata de encontrar esa experiencia del ser en una intuición, en un contacto con el ser mismo, exento de toda forma conceptual, anterior a éste, y así trata de ver en la palabra, más que la representación de un concepto, la expresión de esa inmediata iluminación recibida del ser, como es la palabra del poeta, como es la palabra del místico.

Permítasenos la insistencia. No negaremos que místicos y poetas, los auténticos poetas, tratan con su lenguaje, con sus palabras, de expresar intuiciones y experiencias que están por encima de ese conocimiento conceptual, que es el común de todos los hombres mortales. Pero aun ese lenguaje de místicos y poetas, vano, ininteligible sería también para ellos mismos si sus palabras no estuvieran dotadas de un valor representativo y conceptual. El poeta, en su misma más sublime poesía, tal vez sin saberlo—como el personaje de Molière—, tiene que hablar esta prosa que todos hablamos; y sólo así, sobre esta prosa del lenguaje conceptual, podrá la palabra encumbrarse a la más alta esfera. Y, por supuesto, el lenguaje del filósofo del concepto y de la lógica tiene que nutrirse de esa voluntad de mediodía, que es necesario y noble empeño de toda humana razón. No es menester añadir cuán espléndidas perspectivas se abren al pedagogo de la lengua con estas consideraciones acerca del objeto de su trabajo; todas ellas pueden resumirse en esta frase de Heidegger: *Die Sprache macht das Dasein des Menschen mit aus*.

RAMÓN CEÑAL, S. J.

(22) *Summa*, I, 79, 10 ad 3.

Problemas psicológicos de la educación

Las reflexiones que siguen van dedicadas a los educadores. Versan sobre la situación educativa. Intentan señalar cómo la situación educativa plantea necesariamente ciertos problemas psicológicos. Estos problemas son múltiples y de varia importancia. Sólo voy a fijarme en los fundamentales, a describirlos con algún pormenor y a indicar la actitud humana que, a mi juicio, debe animar al educador cuando se enfrenta con ellos.

La Psicología dispone de un crecido número de

(17) *Ibidem*, pág. 119.

(18) *Obras completas* (2.ª ed., 1950), III, pág. 581.

(19) J. ORTEGA Y GASSET: *Martin Heidegger und die Sprache der Philosophen* (Universitas [Stuttgart], 7 [1952], 897-903).

(20) *Obras compl.*, V, pág. 457.

(21) *Ibidem*, pág. 456.