

Lorenzo Peña, *Fundamentos de ontología dialéctica*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1987, 422 pp.

Lorenzo Peña, *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*. León: Universidad de León - Secretariado de Publicaciones, 1985. 568 pp.

El motivo de que en esta reseña se hayan tomado a la vez ambos libros es que constituyen juntos una exposición sistemática del pensamiento filosófico de su autor, la *ontofántica*, y se esclarecen mutuamente. El término de *ontofántica*, según nos explica Lorenzo Peña, tiene como segundo componente la raíz común de los verbos $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ y $\phi\eta\mu\acute{\iota}$, de suerte que lo que el autor quiere sugerir es que su filosofía es un mostrarse y decirse del ser, un mostrarse del ser en el lenguaje diciéndose en él. (Las evocaciones heideggerianas parecen claras y sobre ellas volveré hacia el final de esta reseña; pero Heidegger, al acercarse, en su análisis del término 'fenomenología' en el § 7 de *Ser y tiempo*, el $\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\upsilon\alpha\lambda\alpha\pi\omicron\phi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\omicron\theta\alpha\lambda\iota$, no explotó como lo hace Peña esa raíz común; aunque Peña no trata de justificar semejante etimología, vide al respecto el *Manual práctico de morfología griega* de M. Fernández-Galiano, 2ª ed., (Madrid: Gredos, 1981, p. 264).

La idea central parece ser la de que el lenguaje es un reflejo de la realidad y de que, por lo tanto, tiene justificación el argumentar transcendentemente, de algún modo, para, a partir de cómo es el lenguaje en algunos de sus rasgos, y cómo en él hablamos de las cosas y decimos la realidad, concluir que ésta es como se muestra ser en nuestro decirlo en el lenguaje. Así, la metodología que parece sugerir Peña (aunque no hay en ninguno de los dos libros ningún desarrollo explícitamente metodológico) sería una inversión del giro lingüístico: llevado éste a su consecuencia, se convertiría en giro ontológico. Peña —con un espíritu de autoclasificación y autoubicación filosófica no muy frecuente— se considera a sí mismo filósofo analítico; y no es de extrañar que insista en el parentesco —aunque quizá más lejano de lo que él parece empeñarse en hacer ver— de su filosofar con el de filósofos norteamericanos recientes que han hablado de un giro ontológico en la filosofía analítica, como Bergman, Hochberg, Castañeda o David Lewis, así como Quine.

Todo lo hasta ahora dicho, sin embargo, todavía no da ninguna idea clara de por dónde camina esa filosofía ontofántica. Pero Peña, cuidadoso en ese y en muchos puntos, nos sintetiza su filosofía, en cada uno de los dos libros, en una serie de asertos, que aparecen en los respectivos prólogos e introducciones. Si el resumen en filosofía es —como lo decía Hegel— siempre peligroso y traicionero, más aún resultará arriesgado el resumir el resumen de un autor (aunque Peña no da señas de rubor ni de temor a provocar una espantada en sus lectores con esa enumeración de tesis, unas cuantas de ellas poco susceptibles de conseguir de entrada una amplia acepta-

ción). Para la ontofántica cada ente es lo mismo que la existencia de ese ente. La existencia de un ente es un estado de cosas, un hecho, de suerte que cada ente es un hecho. Las barreras categoriales se desmoronan. Si todo es un estado de cosas, es que puede ser afirmado, significado o representado por una oración. Así es, nos dice Peña, porque, para todo nombre “a”, “a” y “Existe a” dicen lo mismo; la diferencia de distribución pertenecería tan sólo a la estructura superficial de la lengua, no a su estructura profunda (y, además, tal diferencia no se daría según el autor en otros idiomas, p. ej. en árabe clásico). La ontofántica se nos revela así como una ontología existencial, en la cual todo son existencias; no es lo mismo –nos dice Peña– un ente que su caminar, pero sí es lo mismo que su existir, y por eso cada ente es un *ser*. Ahora bien, se dan diversos grados de existencia (o verdad –para Peña la verdad, en sentido no semántico, es lo mismo que la existencia o realidad); de hecho, infinitos grados; y también aspectos de realidad –su concepción de los aspectos, fascinante sin duda, es menos clara que la noción de grados que también postula–. Si dos entes son de hecho dos y no uno, es que en algún aspecto uno de ellos es menos real que el otro (aunque a lo mejor éste último es, a su vez, menos real en otro aspecto). La Existencia, el único ente totalmente real en todos los aspectos, es la propiedad misma de existir (el *Esse ipsum subsistens*), que Peña no tiene empacho alguno en identificar con Dios y atribuirle características divinas.

Las clases son identificadas a las propiedades, pero el aparente extensionalismo que conlleva tal identificación viene matizado (o quizá desvirtuado) cuando resulta que dos clases diferentes pueden *en este mundo* tener los mismos miembros y hasta en la misma medida una que otra; es que, para Peña, el mundo real, que es lo mismo que la Existencia, engloba o subsume en sí a todos los aspectos de lo real, siendo cada aspecto (como) un mundo-posible, pero con la diferencia –respecto a otras ontologías modales– de que cada mundo-posible es real, siendo real, al menos relativamente, todo lo que sea verdad en él; con lo cual resultará que dos clases serán diferentes si en algún aspecto hay un ente que pertenece a la una menos que a la otra. Así pues, parece que, más que reducir las propiedades a conjuntos, se trata intensionalmente a los conjuntos; sólo que, estando a su vez lo intensional en cierto modo extensionalizado –al ser visto lo posible como algo relativamente existente o verdadero–, no parece del todo injustificada la pretensión de Peña de que se considere a su sistema como extensionalista (aunque yo creo que ese calificativo sin ulteriores aclaraciones sería muy confundente aplicarlo a la ontofántica, lo mismo que probablemente sucede con muchas otras caracterizaciones que Peña aplica a su propio pensamiento). Cada ente es una propiedad o clase: la clase de sus miembros. Se clasifican las propiedades en transeúntes e intranseúntes: las primeras son tales que el hecho consistente en ser una de ellas ejemplificada por un ente es un conjunto que abarca a otros entes; las segundas son tales que el hecho consistente en ser una de ellas ejemplificada por un ente es un conjunto que sólo se abarca a sí mismo. Las relaciones son así identificadas con sus respectivos dominios. Las dificultades a que normalmente daría ello lugar son obviadas mediante el recurso a los grados de verdad.

Otro principio necesario para captar la ontofántica en toda su dimensión es el de gradualidad o de Anaxágoras: cada ente posee todas las propiedades en una u otra medida siquiera infinitesimal. El principio de separación es el que más abstrusamente formulado está en los dos libros reseñados (y, además, presentado en el segundo en una versión diferente, sin duda por haber pasado el autor en ese intervalo de profesar lo que él llama ‘VV (Versión Vieja)’ a ‘VN (Versión Nueva)’ de la ontofántica). No puedo entrar aquí en los recovecos y entresijos de esas versiones, pero sí voy a dar la idea central: en lugar del principio ingenuo de separación según el cual, para toda matriz o fórmula abierta “p”, es verdad que un ente cualquiera pertenece al conjunto de entes, x, tales que p en la medida en que sea verdad de ese ente que él p, en lugar de eso, pues, el principio ontofántico de separación está formulado de tal manera que: 1o.) se garantice que todo ente pertenece, al menos infinitesimalmente, a cualquier conjunto; 2o.) el principio no se aplique más que a los entes finitos (aquellos cuyo grado de existencia no es infinito en todos los aspectos –siendo infinito un grado existencia en un aspecto si es, en ese aspecto, o totalmente verdadero o sólo infinitesimalmente falso); 3o.) aun dentro de los entes finitos se sitúan, segregados del principio, los entes inclasificables o garbullosos (“inelementos”) que no pertenecen a un conjunto alguno más que infinitesimalmente (en la VN pueden pertenecer suprainfinito).

tesimalmente a conjuntos que sean entes infinitos): los entes garbulosos son los que existen sólo infinitesimalmente en unos aspectos y suprainfinitesimalmente en otros (y Peña les reprocha su deformidad existencial, raíz de su limitación e inclasificabilidad). (Para cualquier conocedor de la temática de teorías axiomáticas de conjuntos resultará obvio que Peña se inspira ahí en la idea de von Neumann de clases últimas –los no elementos del sistema ML de Quine).

Los entes infinitos son: el Ser (= la Existencia o Realidad) y sus atributos. Los aspectos de lo real son atributos del ser. La existencia de un ente infinito es idéntica a su quiddidad, o sea al conjunto de sus propiedades. De ahí que el que un elemento finito pertenezca a un ente infinito sea lo mismo que el que, recíprocamente, ese elemento abarque –es decir sea ejemplificado (poseído como propiedad)– por el ente infinito en cuestión. El que el Ser abarque a un ente no es –ya lo hemos visto más arriba– sino ese mismo ente. Por consiguiente, la Realidad tiene a un elemento como propiedad suya en la medida en que existe tal elemento: como para Bradley, para Peña el suceder algo es el ser ese algo una propiedad de la Realidad, de lo Absoluto.

En ese marco aparece clara toda la teodicea de Peña: Dios es lógicamente trascendente porque no se le aplica el principio de separación, pudiendo (y debiendo) poseer propiedades mutuamente opuestas en medidas que normalmente serían incompatibles. Es así reivindicada la idea cusana de coincidencia de los opuestos en Dios y se hace de ella el eje de toda una teodicea copulativa: aunque el escoger males en aras de bienes sea de suyo opuesto a la bondad pura, Dios tendrá lo uno y lo otro en toda la medida que haga falta –en la medida en que existan tales propiedades–, cosa que no podría ser del caso tratándose de sujetos finitos. Naturalmente lo dicho no es sino la espina dorsal del muy complejo planteamiento teológico-filosófico que ha sido desarrollado en otro libro de Lorenzo Peña, publicado antes que los dos libros aquí reseñados (a saber: *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito: Educ, 1981; en él abundan análisis críticos detallados de nociones como las de omnisciencia, omnipotencia, ubicuidad y así sucesivamente).

Ya he dicho que una de las nociones de Peña que, por más que trate de aclararla, más oscura me resulta es la de aspecto de lo real. Para Peña cada aspecto de lo real está asociado a una propiedad que es “hegemónica” en él (pero no he hallado aclaraciones sobre tal hegemonía). Peña parece –y sus ejemplos lo muestran– muy influido por cómo se habla de aspectos en la crítica literaria y artística. Un aspecto subsume o engloba, como subaspectos suyos, a otros y así al infinito. Un aspecto es *calidoscópico* si en él un mismo hecho puede suceder en grados diversos –según los subaspectos del aspecto en cuestión–; y, en caso contrario, es *monótono*. El mundo de la experiencia cotidiana es “este mundo”, y es calidoscópico. Muchas de nuestras afirmaciones usuales son elípticas y sobreentienden el operador ‘en este mundo’. Los lapsos de tiempo y los lugares son también aspectos de lo real –y, por ende, entes infinitos, atributos de Dios (un curioso avatar de la concepción newtoniana del espacio y el tiempo como atributos de Dios)–; una aplicación de un aspecto sobre otro es un subaspecto del último; Peña discute si el conjunto de lo sucedido en este mundo en 1970 es una aplicación de este mundo sobre 1970 o al revés; todo ello dentro de un planteamiento muy detallado de diversos problemas metafísicos de la temporalidad.

Ya he aludido al comienzo a los parecidos con Heidegger. En el Preámbulo a la Sección II del segundo libro reseñado, Peña habla de las coincidencias entre ambas filosofías, pero cargando claramente las tintas en los desacuerdos y mostrando su extrañeza por el acercamiento que se ha querido hacer entre ellas. Dudo que resulte del todo convincente ese intento, porque a quien esto escribe le parece que hay más puntos de convergencia de los que Peña parece dispuesto a admitir –sobre todo con la obra posterior de Heidegger. Quizá lo que moleste a Peña sea que así resulte su filosofía demasiado próxima al filosofar europeo-continental contemporáneo por el que parece sentir escasa simpatía.

Concluiré esta recensión con una palabras sobre la estructura y el estilo de ambos libros. El primero de ellos, *Fundamentos de ontología dialéctica*, comprende 9 capítulos, 4 anejos y un importante epílogo: en cada capítulo se aborda un problema metafísico fundamental; pero son

los últimos tres capítulos, consagrados a los principios ontológicos, los que, además de resultar más abultados, son también más plenos de significación teórica: ellos nos suministran todos los principios con que se articula la teoría metafísica de Peña. En el Anejo 3º se discuten la doctrina aristotélico-escolástica de distinciones de razón y la tesis geacheana de la relatividad de la identidad, que Peña estudia críticamente, viendo en ella una alternativa a su propia visión “heraclítea” de la identidad (a cuyo tenor cada ente es-y-no-es idéntico a sí mismo: tal enfoque dialéctico sirve a Peña para articular una solución al enigma fregeano sobre la identidad: si de Héspero es verdad algo (p. ej., que yo pienso en ello ahora) que (en alguna medida) no lo sea de Fósforo, es que Héspero no es Fósforo; como, sin embargo a la vez, sí es Fósforo, resulta que Héspero (es-y-) no es Héspero; vide también de Peña “Identity, Fuzziness and Noncontradiction”, *Noûs*, vol. 18 (1984), pp. 227-59. El Anejo 4º es una exposición técnica –pero muy clara– del sistema de teoría de conjuntos propuesto por Peña, *Adi*; sistema que se articula sobre una lógica paraconsistente infinitesimal, que se presenta en ese lugar tanto sintáctica como semánticamente –aderezado todo ello con explicaciones sobre la significación filosófica de diversos teoremas demostrables en ese sistema.

El segundo libro, *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*, comporta dos secciones: una primera histórica –con un estudio metódico de la relación entre enunciados existenciales y predicativos en catorce sistemas filosóficos, desde Platón y Aristóteles, pasando por Avicena, el Aquinate (con una curiosa defensa de la interpretación de Zumel y Billot), Suárez, Leibniz y Kant, hasta Brentano, Meinong, N. Hartmann, Frege y el primer Wittgenstein–; y la segunda, sistemática: está constituida por una pormenorizada y argumentada exposición del sistema ontofántico –y hay que decir que, lejos de constituir un discurso dogmático, abundan en él matizaciones, autocríticas parciales y planteamientos de problemas abiertos; además se discuten, de pasada, en esa Sección concepciones de otros filósofos analíticos, p. ej. sobre los entes de ficción (que para Peña son reales, aunque menos reales que los que usualmente llamamos así) y sobre las descripciones definidas.

El estilo del autor está marcado por cierto preciosismo; es un estilo decididamente barroco, como barroco es todo el edificio filosófico que nos propone Lorenzo Peña. Sus ejemplos son peculiares y pintorescos y nos revelan –por alusiones– lados de su pensamiento sobre otras cuestiones que, por lo demás, están estrictamente silenciadas en la exposición.

Ambos libros vienen provistos de sendos y utilísimos índices onomásticos y temático-analíticos. La impresión es clara y bastante esmerada: afortunadamente, pues, escasean en ambos las erratas.

TERESA A. ALVAREZ

Adolfo León Gómez. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*. Introducción a la filosofía del lenguaje de J.L. Austin y sus desarrollos posteriores. (Bogotá: USTA, 1988).

El último libro de Adolfo León Gómez se inscribe dentro de aquellas corrientes de la filosofía analítica que a partir del llamado segundo Wittgenstein y de los escritos de J.L. Austin imprimen una orientación pragmática la filosofía del lenguaje. Ya desde la publicación de *El primado de la razón práctica* (Cali: Universidad del Valle, 1982), resultaba evidente el interés del profesor Gómez por estas tendencias, que han constituido el eje central de su reflexión y de sus publicaciones.

El trabajo que nos ocupa se inicia con una exposición introductoria a las tesis más importantes de Austin, en la que se destacan la distinción performativo-constativo y el concepto de fuerza ilocucionaria, presentados acertadamente como las mayores contribuciones austinianas a la filosofía del lenguaje ordinario. Uno de los capítulos de esta primera parte, dedicado al esclare-