

# **SISTEMA DE PSICOLOGÍA**

José Ortega y Gasset

*Manuscrito redactado por Ortega en la preparación de un curso de quince lecciones en 1915*

## LECCION I

[Clasicismo e investigación.- El problema. y su planteamiento. - Los problemas «nodales». - Las «explosiones domésticas» y, los principios. - Resultado sistemático y sistema previo. - Crisis general: cambio de Dioses.]

Al tomar ahora la palabra para iniciar estos cursos sobre «Sistema de la psicología» me sobrecoge un temor de nueva especie no experimentado antes en mi labor docente. Hasta ahora había yo procurado mantener esta labor dentro de la exposición de un clásico: había reducido mi trabajo universitario a la absorción y, a lo sumo, pulimento de la ideología de Kant, en la cual, como en un escorzo, venían incluso las de Leibniz y Descartes, Aristóteles y Platón. Nadie que haya seriamente intentado hacer esto ignora hasta qué punto en trabajo semejante son ejercitadas las potencias más personales del investigador. Quiera o no, el que intenta, p. e., una interpretación honda de la ideología de Kant se ve obligado a consumir próximamente la misma porción de esa energía sutil llamada «originalidad» que el que avanza por camino intacto, señero, pecho a los problemas. Mas si en el orden del esfuerzo no se hallan en distinta situación uno que otro, tiene ésta un reflejo muy distinto en la conciencia que de su responsabilidad goce el investigador.

En la interpretación de un clásico encontramos dos instancias diversas para guiar nuestra labor: los objetos sobre que la ideología versa y las palabras mismas del clásico, que como indicaciones magistrales pueden corregir nuestra ruta en todo momento de perplejidad. Al arrojarnos a tratar independientemente los problemas, perdemos esta segunda instancia y experimentamos esa misma inquietud que el mozo siente cuando de la casa y de la escuela, recintos conclusos y delimitados por ciertos últimos supuestos, sale a la vida pública, ambiente ¡limitado donde todo es posible y todo imposible. Como en tanto vivimos dentro del hogar familiar nos parecemos exentos de ciertos extremos sinsabores y crueldades propios a la vida social, mientras laboramos alojados dentro de un clásico no nos creemos expuestos a caer en máximos errores. Vemos en él una pauta bien garantizada cuyo contacto vierte en nosotros una emoción de tranquilidad.

Por el contrario, el investigador independiente deja de compartir esa responsabilidad con el clásico, especie de testigo de mayor excepción y toda entera viene a gravitar sobre él. La Edad Media, que -contra lo que suele opinarse- es por excelencia, la época de los clásicos, el tiempo en que los clásicos son reconocidos como tales, dio por esto un puesto de presencia al clásico dentro de la misma investigación científica. Tal es el sentido del argumento de autoridad, que tan frívola e incomprensivamente ha sido tema para la burla del atropellamiento contemporáneo. Estad ciertos que ninguna de las grandes figuras del escolasticismo había menester de que fuéramos a contarle cómo el argumento de autoridad no añadía ni quitaba a la verdad objetiva. El padre de la escolástica, Scoto Erigena, sería el primero en recomendarnos su fórmula *auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate* (*De divisione naturae* 1, p. 71). Pero la verdad objetiva -sin que por esto padezca lo más mínimo su objetividad- es buscada y reconocida o desestimada por nosotros, por los sujetos. De suerte que hay un punto en que la verdad objetiva tiene que ser además verdad subjetiva. Precisamente porque veo -como luego diremos- la misión epónima de nuestra época en purificar el contenido de la ciencia de todo subjetivismo, precisamente porque creo que tenemos ya medios holgados para realizar esta operación de policía, me interesa insistir sobre lo que, en efecto y en verdad, es intervención subjetiva, momento subjetivo en la ciencia. El neokantiano, que a duras penas lograba conquistar el plano de la objetividad, condición mínima de la ciencia, sentía un sagrado terror a detenerse en esos temas, temeroso sin duda de recaer allí de donde con tan grave esfuerzo había salido. Pero hemos llegado, en filosofía al menos, a una situación de seguridad posesoria que nos permite el lujo y nos impone como primer imperativo *suum cuique tribuere*.

En la ciencia, rigurosamente entendido este término, no hay sino verdades transubjetivas e interdependencias de verdades. Pero la investigación científica no es la ciencia. Existe entre una y otra la misma distancia que entre un cuadro y nuestra visión de él. En el cuadro coexisten todos sus pigmentos en una unidad simultánea, en tanto que nuestra visión de él procede sucesivamente, captando trozo a trozo la superficie coloreada, conquistando gema a gema las líneas del dibujo: sobre esto, es menester que todas esas partes separadamente aprehendidas sean por nosotros de nuevo reunidas en una serie de articulaciones que suponen actos subjetivos de comparación, de distinción, de explicación, de colección. Ahora bien, ¿no es todo esto -partes, articulaciones, comparaciones, etc.- que constituye nuestro ver el cuadro, un conjunto de cosas ajenas por completo al cuadro, que no están en él, sino sólo en nuestra visión de él? Más aún: ¿quién puede decir que ha visto un cuadro todo entero, tal y como él es? Siempre se habrá escapado a nuestra visión algún matiz, alguna línea, cuando no importantes trozos. Estrictamente análoga a esta distancia entre la consistencia del cuadro, lo que él es en sí mismo y el paseo que sobre él dan, nuestras pupilas para irlo captando, es la que existe entre la ciencia o sistema de las verdades y la investigación o sistema de actos subjetivos en que descubrimos, aprehendemos, entramos en posesión de las verdades.

Basta, por ahora a mi propósito con esta advertencia. Merced a ella adquiere un sentido claro mi afirmación anterior de que la verdad objetiva tiene que pasar por el estado de verdad subjetiva, como por el de larva la mariposa. Y nótese el sugestivo problema psicológico que nace de aquí: lo que el científico expone como resultado de su investigación, lleva el carácter de verdad, es decir pretende él científico que lo que él dice no sea, como suelen los demás decires del hombre, meramente expresión de sus estados subjetivos, individuales e intransferibles, sino que propone ese su estado íntimo de subjetiva convicción como una norma de valor universal e inmutable. ¿Cómo es esto posible? El pensamiento que aspira a esa suprema dignidad ha nacido dentro de las mismas condiciones que otros pensamientos de aspiraciones puramente privadas, ha convivido en la intimidad del científico con sentimientos y deseos, con pasiones y fantasías que ni por un momento pretendería el científico proponer como norma a nadie; que en muchos casos, por el contrario, procura a toda costa ocultar. Hay pues, un curioso mecanismo psicológico merced al cual la conciencia llega a superar los límites de su individualidad y dota a ciertos contenidos suyos de valor transubjetivo. Prueba de que se trata de un mecanismo especial y de que la «afirmación científica» es un fenómeno psíquico aparte, es el hecho de que hay una peculiar perturbación patológica en ciertos investigadores, una especie de timidez científica que impide a su labor el punto de madurez que lleva a manifestar y a afirmar como verdades sus resultados. Huelga advertir que se da también la enfermedad contraria, la osadía científica.

Pues bien, el argumento de autoridad es uno de los elementos que normalmente intervienen en el mecanismo de la investigación. La coincidencia entre nuestra privada convicción y la de ciertos espíritus ejemplares, cuyo valor está, por decirlo así, experimentalmente fundado en el hecho de su influencia secular sobre legiones de individuos, es un síntoma objetivo de la verosimilitud y probabilidad de aquella convicción. Dentro, pues, del sistema de los métodos científicos es la autorización un método necesario, bien fundado y de positiva fecundidad.

En cada ciencia son los clásicos aquellos hombres en cuyas mentes ha experimentado la investigación una ampliación y perfección tales que nos permite hablar de un nuevo estadio en su evolución. Ahora bien, el que quiera poseer plenamente los instrumentos de una ciencia y quiera hallarse en las mejores condiciones para atacar por sí nuevos problemas nada puede hacer mejor que reproducir en su conciencia la serie de esos cambios profundos al través de los cuales llegó la disciplina a su estado actual. Los clásicos son, por consiguiente, la escuela del científico. Y todo el que con seriedad quiera hacer nueva ciencia, tendrá la abnegación de prolongar mucho tiempo esta época de escolar, de aprendiz, de estudioso de los clásicos. La ley biogenética -falsa a lo que parece en biología, como casi todo lo que ha dicho Haeckel-, según la cual el organismo individual pasa por los mismos estadios porque ha pasado la evolución general de la vida, debe ser una norma de la labor científica. La obra del clásico se caracteriza porque no es un pasado, sino que pervive dentro de lo actualmente científico. En este concreto sentido podemos decir que todo clásico es necesario. Pero a la vez todo clásico es insuficiente.

La investigación, como aumento de la ciencia, nos impone la obligación de superar el clasicismo. El aprendizaje mismo lleva en sí la exigencia de concluir y transformarse en creación independiente. Estudiar a un clásico, aprender de un clásico, quiere decir a la postre intentar hacer lo que él hizo; superar el clasicismo anterior, transformar, ampliar, renovar la ciencia.

Al comenzar hoy la exposición de las *investigaciones psicológicas*, hechas por mí durante estos años últimos necesitaba decir lo que he dicho porque de un lado tengo que definir mi intento como una superación de las ideas psicológicas que podemos llamar clásicas. Y siendo la psicología principalmente obra del siglo XIX queda mejor expresado mi intento diciendo que se trata de una superación integral de la psicología dominante en el siglo XIX. Pero este carácter excesivo que presenta fatalmente el objeto de mis estudios, necesitaba ser compensado con la advertencia de que se trata de investigaciones, por tanto, de afanes subjetivos a los cuales conviene un tono intermedio entre esos dos patológicos de la timidez y la osadía científicas. Y, en fin, que la insistencia con que he de hablar de la necesidad de superar el clasicismo del siglo XIX no excluye, sino que antes bien incluye la profunda gratitud de aprendiz hacia ese clasicismo, hacia ese clásico sobre todo, maestro por antonomasia del siglo XIX: Kant.

Los temas a que dedico este curso nos obligarán desde luego a subir por las mayores asperezas que existen en la filosofía. La semasiología o filosofía del lenguaje, la ontología o teoría del objeto, cuya explicación requerirá no pocas lecciones, son estudios de última abstracción y pura técnica, superlativamente inaménos. Por lo mismo quisiera que esta primera lección sirviera de avenida no ingrata que a esas obligadas asperezas nos conduzca. ¡Qué le vamos a hacer! La filosofía es ejercicio de alturas y, como cierta fauna, sólo se da en la región de las nieves perpetuas. Recuerdo siempre la anécdota de Nietzsche sentado en el pico de una altísima cumbre alpina, allá en Sils-Maria. Una dama turista que pasaba no lejos le preguntó: ¿Qué hace usted ahí, señor profesor? A lo que Nietzsche respondió: Señora, ¿qué quiere usted que haga en esta altura? Cazo pensamientos.

Sin embargo, no es sólo cortesía lo que me lleva a hacer éste como prólogo. El tema a que consagro estos cursos necesita justificación. En rigor, lo primero que un científico tiene que probar es la posibilidad y necesidad metódicas del problema elegido. He dicho muchas veces y no me cansaré de repetirlo que en cierto modo es más esencial para

la ciencia lo que de científico tengan sus problemas que lo que tengan sus soluciones. La razón de ello es bien sencilla: cuando a un problema bien planteado se da una solución errónea el error sólo puede ser parcial; cuando menos la ciencia ni se detiene ni padece pérdida. Pero un problema mal planteado es una fuente de errores integrales, una rémora y traba fatal del pensamiento. La solución a un problema falso es un error absoluto.

Y los problemas tienen como un régimen especial. Cabe poseer un., intelecto normalmente dotado para construir soluciones científicas e inepto, sin embargo, para la ciencia por carecer de la dote más sutil de saber suscitar y escoger los problemas científicos. No huelga repetir esto en nuestro país cuya producción intelectual acaso se caracteriza por esta ineptitud. No todo lo que es susceptible de soportar una pregunta y aún un ajeteo mental -muchas veces la presunta investigación científica no es más que eso--- puede convertirse en problema científico. Más aún: como lo indica el adjetivo, el problema científico es una función de la ciencia, lo es en función de la ciencia y, por tanto -esto es lo más importante-, en función del estado de la ciencia. Por esto ha de intervenir en él, si cabe expresarse así, menos aún el capricho que en la solución. Para que un problema sea científico son menester dos condiciones: que la ciencia lo permita, que la ciencia lo exija.

Mi propósito es estudiar los problemas fundamentales de la psicología con el fin de hacer posible un sistema psicológico. Esos problemas que llamo fundamentales no son genéricos, sino por el contrario, muy concretos: no toleran ser tratados vagamente: exigen una investigación minuciosa y, a ser posible, exhaustiva.

Veamos cómo el estado actual de la ciencia justifica este primer carácter, el más externo de lo que vamos a hacer.

La situación actual del interés científico, realmente paradójica, es la siguiente. Por un lado se siente la exigencia de ir hacia un sistema y abandonar los problemas sueltos y de detalle. Por otra parte, repugnan los programas genéricos y vagos: el modo de tratar las cuestiones a vista de pájaro característico de las filosofías octocentistas parece hoy anticientífico. Diríase que llevamos a los intereses sistemáticos, a los problemas de sistematización la urgencia de tratarlos con la plenitud y riqueza de observación que en ese siglo era usada sólo con los temas menudos.

Ambas exigencias son, como se advierte, prácticamente contradictorias. Por eso es típico de los libros que hoy van apareciendo y que más nos satisfacen, el tratar problemas sistemáticos aisladamente. Quiero decir, tratar los temas que en sí tienen valor sistemático no sistemáticamente, sino independientemente.

Yo llamo a los problemas susceptibles de ese carácter en apariencia contradictorio «problemas nodales». Es decir, aquellos que en sí mismos tienen el carácter de problemas de detalle pero, una vez resueltos, se advierte que la luz de su solución irradia automáticamente sobre una muchedumbre de otros problemas, que quedan prácticamente resueltos. Así, el problema de la diferencia entre lo psíquico y lo físico, no es, por su parte, de rango diverso ni menos concreto que el de la diferencia entre un color y un sonido. Pero ocurre que resuelto aquél quedan, en principio, solventados los siguientes: objeto y método de la psicología; relación de ésta con la lógica; qué sea la percepción íntima y la introspección; posibilidad o imposibilidad de una directa psicología del pensar; significación del carácter intuitivo, y, por tanto, si cabe o no admitir un pensar no intuitivo, etcétera.

Miremos ahora un poco más hacia dentro de esa situación actual de la ciencia cuya manifestación externa es el tratamiento de problemas nodales.

Para nadie es una novedad que el conjunto de las ciencias, que el *integrum* de la ideología europea atraviesa una hondísima crisis. Ni qué decir tiene que «crisis» no significa nada peyorativo, no implica mengua ni peligro. Antes al contrario, puede sospecharse en la crisis a que aludo, el anuncio de una incalculable ampliación y renovamiento del pensar humano. Hasta, en ocasiones, me ocurre admitir la probabilidad de que fermenta en la conciencia actual un cambio de orientación sólo comparable con el del Renacimiento y que consiste precisamente en la liquidación de los principios renacentistas y, por lo tanto, en el brinco fuera de sus límites hacia un tiempo nuevo y un nuevo cosmos.

Pero ahora nos conviene limitar el pronóstico a unas pocas palabras que describan con una cierta pulcritud el extraño, matizado carácter de esta crisis. Porque en otros momentos críticos la transformación consistía en la aparición dentro del horizonte ideológico de un nuevo principio universal a cuyo esplendor parecía súbitamente alumbrado un nuevo mundo oriente, que, por lo pronto, aniquilaba, descalificaba en bloque el sistema vigente de verdades.

No es ésta la fisonomía que la actual crisis ofrece. Es algo mucho más delicado, más remiso a la descripción clara. La crisis presente no proviene de un nuevo punto de vista general que descalifique la labor hecha ya, sino -permitidme la fórmula- de explosiones particulares en el interior, dentro del cuerpo de cada ciencia.

¿En qué consisten estas que yo llamo explosiones domésticas, interiores de cada ciencia? Imaginad que precisamente merced a los métodos y por tanto a los principios vigentes de una ciencia, dentro, pues, del régimen de ésta se descubre un fenómeno -no una nueva idea, sino un nuevo hecho- cuya facticidad, la existencia del cual fenómeno es incompatible, no puede ser admitida por aquellos métodos y principios. A toda hora ocurre algo parecido

en la investigación científica. Pero de sólo el nuevo fenómeno hiere sólo métodos muy particulares, muy de detalle; principios de menor cuantía que cabe desechar y sustituir dentro de los principios y métodos generales de la ciencia. Precisamente esta pasividad hace resplandecer más la virtud de estos principios al mostrarse capaces de reducir bajo de su poder el nuevo fenómeno indócil. Pero imaginad que los métodos y principios comprometidos por el fenómeno intruso son los esenciales a la ciencia. ¿Qué hacer? Si admitimos la existencia del fenómeno, todo el volumen de la ciencia periclita. ¡Hagámoslo!, diréis. Bien; pero notad aquí lo peregrino del caso: no se nos propone cambiar un principio por otro más vigoroso, sustituir una teoría a otra teoría, una opinión a otra opinión, no. Un fenómeno no es un principio, ni una teoría ni siquiera una opinión: es una  $x$  de quien sólo sabemos, por lo pronto, que es distinta de todo lo demás conocido. Más aún: eso que de ella sabemos, su ser distinta, lo debemos a los métodos y principios que aniquila. Nuestra vacilación, pues, en tirar por la ventana el cuerpo de la ciencia lograda no nace en este caso de dogmatismo, de aferramiento a lo tradicionalmente admitido. Es que si anulamos eso nos quedamos, por el momento, sin nada.

No podemos, en consecuencia, licenciar los principios. Entonces tenemos que negar la existencia del nuevo fenómeno incoercible. Pero ¿cómo es esto posible si ha surgido al amparo de las mismas leyes que todos los demás hechos de la ciencia? Tampoco podemos hacer esto. ¿Qué hacer? -repito-. Pues, lo que se debe hacer siempre; y que el vulgo expresa sabiamente con esta frase: «tomar las cosas como son». Es decir, revisar los principios en función del nuevo fenómeno, es decir, ver hasta dónde soportarían la mutación necesaria para dar cabida a éste, y a su vez, emplear la nueva precisión que con respecto a lo problemático del fenómeno ganamos en ellos, para resolver, en definitiva y con más acuidad, de su existencia o no existencia. En tal forma, damos a cada término lo suyo y hacemos a cada uno instancia o juez del otro.

Esto es lo que acaso sin darse clara cuenta de ello están haciendo las ciencias y tal vez no sólo las ciencias, sino el arte, la moral, la política, la religión, en suma, la cultura, íntegramente. Por eso la investigación científica más fecunda y sería en los años que corren ha consistido en tratar esos que yo llamo «problemas nodales».

Mi propósito es, pues, el siguiente: voy a tratar uno por uno y aisladamente aquellos problemas concretos de psicología cuya solución hace posible hoy, en mi entender, el sistema de la psicología. El procedimiento que seguiré con cada uno será preparar su planteamiento con una revisión radical de aquellos conceptos y principios que la necesidad de la investigación manifieste como prácticamente ineludibles. El modo de mi trabajo será el de una serie de *monografías*, externamente independientes, pero según iremos viendo internamente conexas. La investigación, siguiendo las rutas ideales marcadas por el objeto promoverá un resultado sistemático. Y no al revés, como otros hacen, convertir un sistema previo en agente de la investigación. Mas luego si acaso, u otro día, volveré sobre este asunto.

Concluyamos esta consideración de los, problemas nodales o «nuevos fenómenos problemáticos» presentando algunos ejemplos: el espacio de  $n$ -dimensiones y el infinito actual de Cantor, en matemáticas. -Las experiencias de Michelson sobre la Relatividad, en física.-Los fenómenos de regulación de Driesch, en biología.-El «pensar no intuitivo» o «pensamientos», de la escuela de Wuzburgo.

Hemos sorprendido los secretos cambios y fermentaciones de la cultura actual en aquel de sus dominios donde casi siempre se muestran con mayor precisión: en la ciencia. Hemos dibujado someramente la fisonomía peculiarísima de la crisis científica que vamos viviendo. Por tratarse de la ciencia, acaso esa fisonomía os parezca formal y poco sugestiva. Bastaría que tradujéramos sus rasgos de la ciencia al arte, a la moral o a la política para que viéramos repetido en los haces más diversos el mismo conflicto. Tal vez, al reconocerlo en esas otras provincias del espíritu pareciese más atractivo e ilustrador, y entreviesen ustedes con más claridad el rostro del futuro próximo. Pero tenemos demasiadas cosas de qué hablar, más conexas con nuestro tema. Sólo por hacer una respetuosa alusión a los grandes acontecimientos del día diré que tienen en mucha parte clara explicación si se piensa que han venido sobre Europa cuando ésta tenía su espíritu de mudanza, a la difícil hora en que ya no tenía en vigor los viejos principios y aún no tiene los nuevos, en consecuencia, cuando se hallaba sin interna claridad sobre los problemas máximos, cuando respecto a ellos no sabía bien qué creer ni qué no creer. Tal vez cuando un día caigan graves censuras sobre estos acontecimientos quepa disculparlos diciendo: Téngase en cuenta que a la sazón estaba Europa mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses.

Perdonen ustedes este episodio, sin duda alguna, impertinente, ajeno, por completo, a nuestro tema, y al tono y dimensión dentro de los cuales hemos de caminar todo el curso. Después de todo ha servido como para hacer constar el paso el más filosófico de todos los principios: que nada, nada acontece por casualidad.

## LECCION II

*[Sobre la definición del fenómeno psíquico.---Reforma de una ciencia y cambio de su demarcación.-El problema «filosófico» de las ciencias particulares.-El mito de lo interno y lo externo.-El ser fenoménico y el ser real.-Fenómeno psíquico y fenómeno físico.-Color, dolor y el mí.-La opinión de Wundt.Subjetivismo: la interpolación de lo psíquico.-La opinión de Berkeley.-La piedra; mí percibir; mí mismo.-Realidades y fenómenos: separabilidad e inseparabilidad de subjetividad y objetividad.]*

Uno de los temas que hoy más se discuten en psicología es la definición misma de la psicología. Se hace esto hoy precisamente porque ayer se dejó de hacer. La ciencia de una época hereda aún más las deudas que el haber de la hecha en la época precedente.

Durante el siglo último fue fletado con todo pertrecho el navío psicológico: aparatos de exquisita precisión, laboratorios, asociaciones, encuestas, revistas, nada fue escatimado. Sólo en una cosa se pensó muy poco, aunque ello parezca casi increíble: en el destino de la nave. Se había empleado todo rigor en la invención de los instrumentos y de los métodos para investigación; pero faltó por completo en el punto esencial y primario, que era fijar con alguna precisión cuál era la materia de la investigación. Así hoy asistimos al fracaso de la psicología del siglo XIX, al naufragio de la magnificente nave.

No quiere esto decir que la suma enorme de la labor acumulada durante un siglo de esfuerzos sea perdida, esfuerzo. El reconocimiento de un error es siempre a la vez la adquisición de una verdad positiva. Pero, además de esto, las investigaciones psicológicas del pasado siglo han atesorado innumerables hechos, ensayos, aproximaciones, que pueden y deben ser asimiladas por una u otra de las ciencias actuales. Es muy posible que la ciencia psicológica, sea la que menos pueda integrar en, su cuerpo, tal y como hoy se va organizando, esa herencia de la vieja psicología. Porque se da el caso curioso de que hoy los psicólogos más influyentes declaran que la psicología de hace cuarenta años tenía el defecto primordial de no ser psicología.

Parejo *quid pro quo* sólo es explicable si se advierte que el planteamiento de una nueva ciencia sólo puede ser felizmente ejecutado por quien añada, a las dotes peculiares que la nueva ciencia requiere, una fina habilidad de filósofo. El hecho histórico de haber sido siempre la filosofía la matriz donde se gestan las nuevas ciencias, que más tarde adquirieron independencia, no es accidental ni fortuito. La instauración de una nueva ciencia requiere, por lo pronto, una rigurosa demarcación del territorio de problemas que va a investigar. Ahora bien, esto supone su diferenciación de los territorios confinantes; por tanto, un punto de vista que no está en ninguno de ellos, sino sobre ellos. Este es el punto de vista filosófico. Una vez creada una ciencia, esto es, fijados sus principios, definidos sus métodos y hecho el esquema de su repertorio de problemas, puede el especialista, tal vez sin grave daño, entregarse a los hábitos mentales que engendra su disciplina desentendiéndose de toda preocupación filosófica. Pero cuando una ciencia se halla en crisis radical y se intenta su reforma, se hace obra de carácter filosófico. Hacer física es partir de ciertos principios dados y usar de ciertos métodos que de ellos se derivan, es, por decirlo así, pisar sobre el territorio físico y avanzar por él. Pero reformar la física es precisamente descalificar los principios que definen su territorio e imponer otros nuevos, es, por tanto, salirse de la física y apoyarse en un terreno neutro más profundo que aquel en que las ciencias se particularizan. Así la transformación de la física que va unida al nombre de Einstein es un acto intelectual a la vez de físico y de filósofo. Bastaría para hacerlo sospechar la circunstancia de que las premisas psicológicas que han podido llevar a corregir la tradicional abstracción de espacio y tiempo como entidades entre sí independientes, se hallan exclusivamente en la historia de la filosofía y de la matemática, no en la historia de la física. Mientras es para Newton el espacio una realidad absoluta y por sí, es para Kant un mero ingrediente relativo que, sólo unido al tiempo y a la materia, posee realidad objetiva.

En la labor psicológica de los últimos veinte años se reproduce una vez más el caso de que la reforma de la ciencia coincide con una renovación del interés que los especialistas sienten por la filosofía. El hecho toleraría hasta una demostración estadística muy sencilla: bastaría con anotar el número de páginas dedicadas a temas filosóficos en las publicaciones psicológicas de la aludida etapa. Pues bien, el fracaso de la psicología iniciada hacia 1860 procede, en definitiva, de que germinó en una época caracterizada por la paralización de la filosofía en el alma científica europea y nació en manos mal dotadas de esa fina habilidad filosófica a que acabo de referirme. Y me importa advertir al lector, que no entiendo por filosofía una vaga ocupación con amplios temas vitalmente interesantes para el hombre, sino más bien una técnica de fisonomía tan acusada e inconfundible como cualquiera otra, a saber, la técnica de la precisión conceptual. Que se posea ésta merced a especiales estudios solemnemente llamados filosóficos o en virtud de nativas dotes es, claro está, por completo indiferente.

El error radical de la psicología «siglo XIX», que hoy empieza a ser generalmente reconocido, está en el punto mismo de partida, en la imprecisión con que se acota el territorio de los fenómenos psíquicos. La desviación en este punto, por ligera que sea, trae consigo un progresivo desplazamiento en el resto de la investigación, y lo que primero es no más que un equívoco, en apariencia subsanable, repercute luego en una confusión de fatales dimensiones.

Ello es que puede sin vacilación considerarse hoy como el asunto más vivaz en la controversia psicológica la definición del fenómeno psíquico, sobre la cual solía pasarse tan galanamente a la, orden del día no muchos años hace.

El breve ensayo presente no se propone otra cosa que aclarar algunos conceptos fundamentales, revisar algunas doctrinas canónicas y presentar una primera fórmula positiva que en estudios sucesivos recibiría el oportuno desarrollo.

Después de cincuenta años de investigaciones psicológicas, cuando se han creado numerosos laboratorios y sociedades dedicados exclusivamente a ellas, cuando más fuerte parecía resonar la afirmación de que es la psicología una ciencia independiente, emancipada de la filosofía, he aquí que los psicólogos comienzan a hacer alto en su trabajo y abandonando un momento los aparatos y la observación se recogen en la reflexión y se preguntan: Bien, pero ¿qué es lo psíquico? Nuestro material, nuestro problema ¿cuál es?

Evidentemente, preguntarse y meditar sobre cuál sea el problema y, por tanto, el método de una ciencia es salirse de esta ciencia. Qué sea la matemática y lo matemático es cuestión que no se resuelve manejando números ni ángulos ni espacios ni conjuntos. Ahora bien, sólo el manejo de estos objetos caracteriza al matemático. Qué sea la matemática no es, pues, problema para el pensar matemático. ¿Cuyo es el pensar para quien existe el problema de qué sea la matemática, de qué sea lo psíquico? O dicho con expresión más sensible: cuando el geómetra está resolviendo un problema geométrico sus pies, permítaseme esta metáfora, se apoyan en el resto de la geometría, en terreno geométrico. Pero cuando se hace problema de todo el volumen de la geometría y tomándola íntegra en sus manos se pregunta en qué consiste ella ¿dónde están afirmados sus pies? ¿Desde dónde se hace la pregunta? ¿A qué ciencia pertenece esta pregunta?

No puede situarse en otra ciencia particular porque para ésta sólo existen, a su vez, los problemas que le son exclusivos: la física no tolera en su horizonte ningún objeto a quien podamos llamar «geometría» o «psicología»; la fisiología no entiende tampoco, no tiene órgano para una cuestión parecida.

En suma, el geómetra o el psicólogo en cuanto se preocuparon de la constitución general de su ciencia se convierten en filósofos. Sólo para la filosofía existe el problema de la geometría, de la psicología, de la filología. Y si se advierte que es forzoso a toda ciencia, de tiempo en tiempo, volver sobre sí misma y ampliar sus ámbitos o corregir el perfil general de sus métodos, resultará patente que la independencia de una ciencia es muy relativa. Como es sabido, el afán de proclamar a una ciencia independiente de la filosofía tiene un profundo sentido histórico y caracteriza a esta soberana tendencia mental que comienza en el Renacimiento y acaba en nuestros días. Es, podría decirse, el rasgo polémico que distingue a la Edad Moderna de la Edad Media.

Vive esta edad bajo la constelación de Aristóteles: llama ciencia a lo que Aristóteles llamó ciencia. Y para Aristóteles es ciencia el conocimiento de las causas --de los fenómenos. ¿No lo es también para nosotros? He ahí el sublime equívoco, el grande, el inmenso tema que va a servir de polémica entre dos edades.

Pierre Duhem, físico y filósofo francés de estos tiempos ha escrito un libro de gran interés donde nos hace asistir a la contienda perenne durante toda la edad media entre dos clases de científicos: los unos al estudiar las apariencias estelares, buscan sólo averiguar cómo admitiendo un cierto supuesto o hipótesis lograban hallar las reglas, el orden según el cual se sucedían las posiciones aparentes de los astros. Como Ptolomeo, aspiran sencillamente a hacer una tabla de los movimientos astrales. Se contentan, pues, con encontrar un orden o variación regulada entre los fenómenos. No queremos -decían repitiendo tina frase de la escuela platónica- sino «salvar las apariencias». La ley según la cual aparecen, van y vienen es para nosotros su causa.

Pero otros científicos les salían al paso con Aristóteles: según ellos sólo conocía los astros quien conocía el *porqué* de ese orden, la causa de las *apariencias*. Que los astros se mueven de hecho según esta o la otra ley no es ciencia. La ciencia verdadera no es reconocimiento de hechos o facticidades sino conocimiento del *porqué* de los hechos. Y como el *porqué* tiene siempre un «porqué del porqué», sólo es ciencia plenaria de algo el descubrimiento de su último porqué. La astronomía es, pues, una semi-ciencia. Sus mismos problemas tienen que ser sometidos a otro método para ser plenamente resueltos: el método no de la observación sino de la deducción por conceptos. La causa, *aitiia* es el *arkhé* -el principio último del universo que se halla por razonamiento puro.

Lo que hoy llamamos física es la prolongación del método de Descartes y Galileo, que no consistía sino en la perfección de aquella ciencia limitada a «salvar los fenómenos». En cambio lo que la Edad Media llamaba física era el tratamiento de los problemas naturales con el método conceptual o filosófico. La física era metafísica.

La época moderna se opone a esta duplicidad de soluciones sobre un mismo problema. No cabe, según ella, resolver el problema de los fenómenos celestes, mejor ni de otro modo que como los resuelve el astrónomo. No tiene sentido que la filosofía se plantee de nuevo y a su manera las cuestiones astronómicas. No hay una filosofía astronómica.

Este es el motivo de la justa y secular suspicacia que impulsaba a proclamar la independencia de una disciplina.

Pero esta suspicacia -renovada en el siglo XIX por la irrupción que hicieron los filósofos románticos, Schelling y Hegel, en las ciencias particulares, con sus «filosofías de la naturaleza» o sea sus físicas metafísicas, sus «filosofías de la historia», etc.- tiene que ser curada. No hay una filosofía astronómica si por tal se entiende un filosofar sobre los astros, pero hay una filosofía de la ciencia astronómica. Lo que la estrella es para la astronomía, es la astronomía para la filosofía.

Esto vuelve a sentir hoy el psicólogo, y con él todo científico en la hora de crisis para su ciencia. Toda renovación metódica y todo renacimiento de una ciencia es un volver a nacer de la filosofía: a ésta tiene que recurrir cuando la estructura general de su disciplina exige una modificación esencial.

En estos años la literatura psicológica se caracteriza por la enorme proporción de estudios filosóficos sobre el problema y método de la psicología. La insuficiencia de las demarcaciones hasta hoy hechas en la región psíquica va haciéndose cada día más patente.

A primera vista no parece que pueda constituir una grave dificultad el determinar fronteras entre lo psíquico y lo físico. Pero estas soluciones de primera vista son .siempre mitos. Nuestra conciencia tiene siempre a mano un surtido de mitos con que sale espontáneamente al encuentro de los problemas. Un mito es una metáfora que se desconoce a sí misma, que no se reconoce como metáfora. Prometeo robando el fuego de lo alto es un símbolo o metáfora perfecta del rayo. Pero si se toma como expresión de la realidad del rayo, esta metáfora es un mito.

Pues bien, el mito más obvio con que creemos distinguir lo psíquico de lo físico consiste en decir que lo físico es lo externo y lo psíquico lo interno. Y en efecto, internidad y externidad son dos términos que expresan mutua exclusión, por tanto perfecta distinción. Pero indican más: indican que esa exclusiva es específicamente de un orden semejante -aquí está la comparación, la metáfora- a la que existe entre la superficie de los cuerpos visibles y lo que hay detrás de, esa superficie. Con esto queda evidenciada la insuficiencia de esos términos para distinguir lo psíquico y lo físico: pues dentro de lo físico, del cuerpo material, es donde en efecto existe y con significado directo no metafórico, esa internidad y esa externidad.

Este mito reducido a mera metáfora sólo nos sirve, pues, como punto de apoyo para comenzar una serie de rectificaciones que nos vayan aproximando rigurosamente a la verdadera distinción.

Al llamar lo interno a lo psíquico no hacemos, pues, sino advertir que es otra cosa que lo externo, pero no declaramos en qué consiste positivamente esa otra cosa,

Pero antes de avanzar más, conviene que fijemos de una manera perfectamente clara cuál sea el plano en que se mueve nuestra cuestión y por tanto dónde tenemos que buscar el resolverla. Una analogía tomada de la ciencia física nos auxiliará en este punto. Antes de Julio Roberto Meyer y después de Julio Roberto Meyer, aquello que hay ante nosotros cuando decimos que hay un movimiento y aquello que hay cuando decimos que sentimos calor, son evidentemente dos cosas distintas. Mas antes de Julio Roberto Meyer, el físico partía de esa cosa visible que llamamos movimiento y para explicarlo construía una teoría en que se suponían átomos, pura materia vibrante, etc., etc. El movimiento visto o visual se consideraba, pues, como la apariencia, la manifestación de una realidad invisible. Lo mismo hacía con el calor: pero como el calor percibido y el movimiento percibido eran apariencias o manifestaciones distintas entre sí, la realidad latente que se admitía para explicar el calor era distinta de la que originaba el movimiento. Llega Julio Roberto Meyer y descubre el equivalente mecánico del calor, es decir, encuentra que esas dos apariencias distintas equi-valen, pueden expresarse con los mismos valores numéricos. En física los valores numéricos son expresión de esas realidades latentes construidas como hipótesis por la razón. En física, pues, valer y ser son sinónimos y equivalencia es equi-esencia.

El descubrimiento del equivalente mecánico del calor trae consigo que calor y movimiento, distintos como apariencias inmediatas, sean no obstante manifestaciones de una misma realidad física -o cuerpo- y lo que antes eran dos partes ajenas entre sí de la física son hoy una sola.

Esto nos advierte que hay dos planos de realidad, dicho técnicamente, de objetividad: el plano de las apariencias, de lo que se nos presenta con inmediatez y el plano en que están aquellas otras cosas que no se nos presentan inmediatamente, que son sólo supuestas o pensadas, pero que en virtud de razones que no son para ahora, solemos llamar realidad por antonomasia, realidad verdadera.

Esta distinción entre el ser fenoménico y el ser real tiene que permanecer clara ante nosotros para todo lo que sigue. El ser fenoménico podía definirse formalmente de este modo: es el ser constituido por lo presente en cuanto tal. O en otro giro: es el ser cuya consistencia no posee más notas que aquellas que se nos dan con presencia inmediata. En cambio el ser real no es nunca inmediato, es lo mediado por el fenómeno, por la apariencia. Así, la cosa real «esta mesa» no me es nunca dada con inmediatez. Inmediatamente, llega a mí sólo una vista de ella, una parte de ella. El tablero de esta mesa real tiene reverso pero yo no tengo ahora ante mí presente sino el anverso. El reverso y todo lo demás de la mesa que no veo, me es dado de una peculiar manera: es un estar ante mí sin estar. Yo sé que está ahí pero no lo tengo: lo único que tengo, además de lo que de ella veo, es este mi *saber* del resto.

Pues bien, cuando nos preguntamos: ¿qué es lo psíquico? nos preguntamos por lo pronto sólo por qué es lo psíquico como fenómeno y cuáles son los caracteres suyos en cuanto presencia inmediata. El calor y el movimiento tienen, en cuanto meros fenómenos, diferencias que nos son evidentes, que no nacen de una distinción racional. El rojo y el azul lo mismo.

Y nuestra cuestión suena estrictamente así: ¿hay fenómenos psíquicos a diferencia de los fenómenos físicos? ¿Si son dos órdenes diversos de fenómenos cuál es la nota que los separa?

Fuere cual fuere la respuesta a esta pregunta podía ocurrir lo que en la termodinámica: que aun siendo distintos como fenómeno, el razonamiento nos obligara a identificarlos como realidad. Podrá también ocurrir lo contrario: la electricidad no se nos presenta con caracteres fenoménicos propios -no tenemos un *sentido* eléctrico- y sin embargo la reflexión nos invita a que hagamos de aquella una realidad suya *generis*. En suma: la cuestión de si junto a la realidad «energía física» hay una realidad distinta, «alma», o, si lo que llamamos «alma» es en rigor una forma más de la clase «energía física», no tiene que ver con nuestro problema. Este es el problema inicial de la psicología; aquel su problema final.

Y es de enorme importancia resolver uno con plena separación del otro: porque hay dos linajes de error en la ciencia: el error en la definición del problema y el error en la solución. De estos dos es aquél el más grave: pues fijado certeramente un problema el error en su solución sólo puede ser parcial, y la labor científica no ha sido vana. Pero la insuficiencia en la visión del problema da, fatalmente una solución totalmente inservible, y hay que volver a empezar.

Quedábamos antes en que no hemos logrado nada con llamar a lo físico lo externo, y a lo psíquico lo interno. Era esta distinción, decíamos, un mito si la tomábamos en serio y una metáfora insuficiente si la reconocíamos como tal. Porque externo quería decir lo visible: de donde interno sólo puede significar el carácter negativo de lo invisible. Ahora bien, una diferencia fenoménica no puede nunca reflejarse suficientemente en un concepto negativo: el fenómeno es siempre algo positivo, nunca un no-ser otra cosa. Si a un protanope o ciego para el rojo le decimos que el rojo es lo no-azul, no amarillo, etc., le habremos dado un aparato conceptual para manejarse, pero seguirá sin existir para él el rojo. Repito: no buscamos diferencias conceptuales sino fenoménicas, y éstas no se pueden construir: buscamos no conceptos sino nombres que nos traigan a presencia una inmediatez fenoménica. Sólo después podríamos teniéndola bien clara delante hallar su definición, hacer su descripción.

También podríamos entender la nota de externidad como lo que está fuera de nuestro cuerpo y entonces internidad sería lo de dentro de nuestro cuerpo, lo intracorporal. Ya esto serviría para expresar, en efecto, una reducida porción de lo psíquico: un dolor material, es en efecto algo que ocurre en nuestro cuerpo, es él, el cuerpo, quien duele y ese dolor del cuerpo es algo que con respecto al calor del cuerpo podemos llamar un fenómeno del cuerpo en cuanto interioridad. En cuanto color y forma mi cuerpo no se diferencia de las demás cosas externas; en cuanto dolor sí.

Pero he aquí que si el dolor con respecto al color de mi cuerpo parece lo interno, hay otros fenómenos con respecto a los cuales el dolor, a su vez, parece externo. Es decir, que la internidad adquiere un nuevo y tercer sentido. Con efecto: el dolor es el dolor del cuerpo mío. ¿A qué parte del fenómeno responde esta palabra mío? El, el cuerpo, no es yo sino que es mío: por tanto algo distinto de mí y, al propio tiempo, en aquella peculiar relación de proximidad y pertenencia que indica ese término de propiedad. El dolor corporal lleva casi siempre consigo otro elemento que se nos presenta como no refiriéndose al cuerpo: es el sentimiento de desagrado, de enojo, que en mí produce el dolor. Y el enojo es mío, está en mí, pero en un mí mucho más interno que mi cuerpo. El que siente el enojo no es mi cuerpo sino yo; mi cuerpo se contenta con doler. El sentimiento, pues, es algo interno, ante quien el dolor es externo.

Todavía más podemos adentrarnos en estas esenciales distinciones del mundo que estamos imprecisamente llamando interior, para acotarlo y delimitarlo. Aún el sentimiento puede parecerse externo: porque aún podemos hallar zonas más estrechamente mías, es decir, íntimas que él. La tristeza o la alegría son carices, coloraciones que

yo encuentro en mí: forman sin duda parte de mi yo, como el color verde de la esmeralda. Pero esto mismo indica que aquél, cuyas son esas coloraciones, está tras ellas, o dicho de otro modo, las tiene y lleva, las encuentra en sí, como encontraba el dolor en su cuerpo. Entre el yo y su tristeza hay una relación pasiva --como si ésta no viniera de aquél, fuera insolidaria de aquél. Asiste el yo a su tristeza como a un espectáculo y hay entre ambos por tanto una distancia y separación. Mas cuando digo: yo quiero, este «querer» no es sólo algo que en mí encuentro sino que viene y nace de mí: está en él mi yo actuando, es como inseparable de mi yo.

Como se ve, esta fórmula de lo externo y lo interno nos transfiere de una pareja en otra indefinidamente, constituyendo diferencias meramente relativas y contradictorias. Lo que dada una pareja es interno pasa en otra a ser externo.

Ante estas dificultades ¿qué posición cabe tomar? Desde la segunda mitad del pasado siglo puede decirse que la posición normal y más generalizada ha sido ésta: negar la distinción entre fenómeno psíquico y físico. ¿No trae esto consigo la destitución de la psicología en cuanto ciencia peculiar?

Veamos la opinión de Wundt, de quien ha representado a la psicología durante treinta años; de un pensador que llega a la madurez alrededor del año 1870.

Tratemos en poquísimas palabras de fijar el pensamiento de Wundt. Según lo citado, los fenómenos en cuanto fenómenos no son ni psíquicos ni físicos. Todo fenómeno, es decir, todo lo que inmediatamente hallo -antes de someterlo a comparaciones y distinciones intelectuales- posee el doble carácter de ser subjetivo y objetivo. En rigor no puede decirse ni siquiera esto porque subjetivo y objetivo son resultado de una abstracción, de una disección teórica. Ser fenómeno, para Wundt, es un modo de ser previo a toda distinción, es el modo inmediato de ser, es la realidad en su concreción y plenitud primera. El mundo que llamamos físico es un mundo construido, obra de abstracción, un mundo mediato. Nos es dada la realidad -nótese bien esta consecuencia que yo saco de las palabras de Wundt y que creo tan ineludible como perturbadora-, nos es dado lo real como *nuestra* realidad, como indisolublemente unida a mí. Esto quiere decir experiencia inmediata, hallazgo de algo fundido a mí, en que yo soy como un paréntesis y dimensión general. La piedra es, primero, no sólo piedra sino ella y yo -o sea, la piedra como representación. Por esto es también la piedra objeto de la psicología.

El hecho de que cosas como ésta -que una piedra pueda ser en ningún sentido, ella, objeto de la psicología- comience a repugnar de manera irresistible a los nuevos investigadores, es para mí de enorme importancia. Y como el anuncio de un tiempo nuevo. Y no de un nuevo siglo sino de una nueva época.

El Renacimiento sólo en un punto esencial integra la filosofía clásica. Salvo en ciertos instantes de Platón que, como cimas sobrehistóricas, trascienden de su edad, Grecia ignora sólo una cosa: esta idea de] yo. Curioso es, aun a primera vista, que no emplean este término en sus filosofías: hablan siempre del yo no como nosotros -no como el sujeto de la conciencia- sino como un sujeto social y colectivo: Platón mismo dice siempre [...] (*nosotros*). El Renacimiento modifica radicalmente la concepción del mundo, modificando el sentido del ser.

Para los antiguos que el ser sea es lo más natural: el problema grave es cómo el ser pasa a ser pensado, a subjetivarse. El Renacimiento que triunfa en Descartes tiene una propensión contraria: el ser le aparece desde luego como algo mediato. Antes que el ser está la deformación que mi pensar, acaso, le hace sufrir. Se desconfía de la realidad. Donde quiera que miran ven antes que la cosa el sujeto que la piensa. Por esto es para ellos el problema grave, cómo el, pensar, lo subjetivo llega a objetivarse, cómo salta fuera de sí mismo y coincide con el ser.

Que esto ha enriquecido incalculablemente la ciencia humana no puede dudarse: el subjetivismo ha sido durante siglos la gran virtud teórica. Pero toda virtud al hacerse exclusiva, se convierte en un vicio. Y el subjetivismo ha llegado a ser un vicio, mejor, una enfermedad. No hablo ahora simbólicamente: hablo con una intención literal. No puedo aquí extenderme a razonar en qué sentido puede hablarse estrictamente de enfermedades mentales ambientes. Sólo recordaré, sin pretensión de probar lo dicho, tan sólo de aclararlo, que el origen de ciertas psicosis -de ciertas apraxias y afasias, de ciertas clases de tartamudez- no es sino en forma extrema e individual, esta enfermedad del subjetivismo.

Llamo, pues, subjetivismo, usando del provisional análisis anterior, a la propensión de retroceder allí donde hay algo relativamente externo a lo relativamente interno, por tanto, a la interpolación o intromisión de lo psíquico entre el yo que conoce y lo físico.

Es condición esencial para el próximo por-venir de la filosofía y por tanto de la cultura que se extirpe este error, que se corrija fundamentalmente lo que en esta teoría hay de error.

Entremos ahora en un análisis, siquiera sea reducido a lo más indispensable. Pues corregido Berkeley, queda Wundt rectificando; y con Wundt su gran rival recientemente muerto, Lipps; y con ambos Natorp, que lleva a un heroico extremo -según es en él hábito- todo este modo de pensar.

Me interesaría sobre todo por razones técnicas y además por razones privadas, centrar la discusión en las opiniones de este último. Precisamente el haberlas un día compartido y haberme servido de enérgica escuela donde formar mi ideología, me obligan a explicar con cuidadoso detenimiento los motivos que he hallado para abandonarlas casi por completo. (Pero se da el caso de que la psicología de Natorp es esencialmente sistemática, es decir, que hace de un sistema general filosófico el instrumento para sus conceptualizaciones, muy complicadas todas ellas. Excluyo, pues, en este extracto toda referencia formal a Natorp, aun cuando en el texto completo dedico un capítulo entero a comentar sus opiniones)

¿En qué funda Berkeley que todo ser es desde luego un formar parte de un espíritu, de un yo? Lo acabamos de ver: en que no podemos *pensar* que una cosa de quien decimos que existe, que es, no se halle en relación con un yo que asiste a ella, que la percibe. A esto nada habría que oponer, si advertimos que se trata de una imposibilidad del pensar, racional, conceptual. Pero ya hemos visto que el mundo pensado no es el del ser fenoménico, sino un mundo resultado de la construcción noética. No podemos pensar la materia si no es compuesta de átomos o sus sucedáneos; pero  *vemos* los objetos materiales sin ver átomos. El razonamiento de Berkeley podrá tener sentido en el orden metafísico. Acaso, en efecto, como él ayer, como hoy Bergson quiere, la materia sea sólo una forma del espíritu; la *fysis*, en *realidad ideal*, psíquica.

Pero aun en este orden el razonamiento puede ser invertido con el mismo derecho. Si A no puede ser sin ser percibida, sin hallarse en mí, a su vez, mi percibir necesita percibir algo, mi A. El A no es simplemente percibir: pues entonces percibir A sería percibir un percibir y así hasta el infinito; este proceso indefinido es la suerte del subjetivismo de Berkeley -como del, a primera vista tan diverso, de Fichte. No; será condición, en un cierto sentido que no detallo ahora, para la existencia de la piedra, que yo la perciba, pero ella no es mi percibir. Si ella necesita de mí, no menos he menester yo de ella.

Esto en cuanto a este razonamiento, tomado como relación entre puros conceptos, es decir, acentuando que el no poder separar la cosa de alguien que la perciba es un no-poder, una imposibilidad del pensar. Yo no puedo *pensar* en que exista un color que no se extienda en *una* superficie, por pequeña que sea; color y extensión son inseparables intelectualmente y en la realidad que hemos llamado verdadera, que es correlato del intelecto. Pero es un hecho que ahora yo tengo ocupada mi conciencia sólo por el color de esta mesa, que no hay en mi conciencia conciencia de la extensión. Es decir, que lo único que en este momento aparece ante mí es, tal vez, el color. (Este espacio y el espacio.)

Pues bien, cuando yo percibo la piedra no percibo -no [...] ante mí sino la piedra, sólo ese objeto tan ajeno a mí, sólo ese objeto que ocupa un espacio, ahí, a tal distancia de mi cuerpo. Ciertamente que, a la par que la piedra es percibida por mí, es término de mi conciencia, mi percibir está ocurriendo, está verificándose; *pero no lo estoy yo percibiendo*, no existe él (mi percibir) para mí. Cuando miro a la piedra sólo a-ella miro y no, además, por decirlo así, con el raballo del ojo, a mí mismo. Pura y señera, esa cosa que nada tiene de mí -y llamo piedras- presenta: sólo a ella encuentro, no -a ella envuelta en mí.

En cambio, puedo revertir el eje de mi atención y transferirle de la cosa piedra a la cosa «mi percepción de la piedra». Ahora es mi percepción y no la piedra lo que tengo delante, ahora es algo que inmediatamente se ofrece como algo mío y sólo mío. Lo mismo, si en lugar de percepción hablamos de un deseo, de un querer o no querer.

Se dirá, acaso, que cuando el objeto que hay ante mí es «mi» percepción de la piedra no sólo hay mi percepción sino también la piedra. Pero esta es una dificultad meramente gramatical. Mi percepción de la piedra no contiene absolutamente nada de pétreo, como en el «azul marino» no hay nada de la cosa mar. Piedra allí como aquí mar no hacen sino adjetivar o especificar un sustantivo. Como la percepción en general, es una clase de actos psíquico distinta del recuerdo o de la volición o de la duda, así la percepción se especifica en percepción de colores o de sonidos, y la percepción de colores en percepción de color y forma (piedra), de color azul marino, etc., hasta las últimas individuaciones.

Conste, pues, que la inseparabilidad de subjetividad y objetividad en cuanto realidades no implica su inseparabilidad e indistinción como fenómenos.

Y conste, sobre todo, esta segunda proposición que es, a mi entender, punto de partida para el próximo porvenir de la filosofía y, en consecuencia, de la manera de ver el mundo que impere mañana: lo psíquico y lo físico se nos dan como fenómenos distintos, con la misma inmediatez. No se puede reducir lo uno a lo otro. Ni lo psíquico a lo físico, como pretende hacer el extremo sensualismo de Avenarius, Mach y Ziehen, ni lo físico a lo psíquico como el idealismo de Berkeley como Wundt, como Lipps, como Natorp.

¿Qué derivaciones incalculables no trae esto consigo? ¿Qué nueva claridad irradia sobre el resto de la filosofía, de este nuevo deslinde entre los dos mundos que el mito original del soplo como psique nos ha acostumbrado a llamar «lo externo» y «lo interno»?

Ni de lejos es posible en esta hora hablar de esto. Ni siquiera me he propuesto llegar a una definición o descripción de lo psíquico. Aspiraba sólo a sugerir --con las menos palabras y la posible sencillez- la insuficiencia de las definiciones tradicionales.

### LECCION III

*[Psicología como ciencia de las realidades anímicas. - La liberación de los prejuicios. - Una psicología empírica pero psicología. - Los tres laboratorios. - La relativa independencia de las ciencias. - Una ciencia primera y fundamental: la filosofía. - El concreto problema de la verdad. - Las notas esenciales de una ciencia primera.]*

Difícil nos será llegar con sólo unas pocas palabras a comprender claramente en qué consisten las dos ciencias -Noología y Ontología- por mí designadas como cimientos de la psicología. Tampoco es necesaria esta anticipación porque al punto vamos a entrarnos formalmente por sus dominios y recorrerlos, en cierto modo, palmo a palmo. Bástenos saber que así como la semasiología es la ciencia de la significación o expresión del pensamiento, noología y ontología son, con unas u otras salvedades, las ciencias que se ocupan del pensamiento en su forma más pura y primaria.

Noología, ontología y semasiología, no son, pues, psicología, son filosofía. Con decir esto queda presunto que bajo el nombre «psicología» buscamos una ciencia de «realidades» y no una ciencia de «posibilidades» o «idealidades» como es la filosofía. No afirmamos dogmáticamente ahora que sea eso la psicología: vamos a ver primero si es *posible*. Para esto necesitamos de amplios fundamentos filosóficos. Toda cuestión que se refiera estrictamente a la posibilidad o imposibilidad de algo es una cuestión filosófica que sólo con medios filosóficos puede solventarse. No tendría yo ningún inconveniente en volver a definir la filosofía, según en el siglo xviii lo hizo ya Cristian Wolff, como «la ciencia de lo posible en cuanto tal». Como he dicho que la ciencia se corrompe cuando entra en el reino de la vida y quiere, siendo gris teoría, vivir del árbol áureo de la vida -según Goethe cantaba-, así añadido que la ciencia filosófica tiene que dejar a otras ciencias el teorizar la realidad, mientras ella se recoge ascéticamente en la teoría general de lo posible.

Pues bien, si llamamos «naturaleza» al conjunto de las «realidades», la psicología que buscamos es, sin duda ni reservas, una ciencia «natural». Sólo que no está dicho que las realidades sean todas de una clase, a saber, «realidades espaciales», cuyo ser consiste en ocupar un espacio: acaso haya otras realidades, tan realidades como aquéllas y en el mismo sentido, que no ocupen espacio, que sean «realidades intencionales», cuyo ser consista en «sentir». Frente a la física o ciencia de la naturaleza que se extiende, sería la psicología la ciencia de la naturaleza que «siente» --entendiendo con suficiente amplitud esta palabra. Junto a la física, pues, la psíquica, junto al estudio de los cuerpos el de las psiques, o para hablar en castellano y sin las hipocresías terminológicas del pasado siglo, de las almas.

Pocas cosas nos ponen tan de manifiesto las entrañas históricas del siglo XIX como ese terror que los científicos de hace cuarenta o cincuenta años sentían hacia la palabra «alma». Es un caso ejemplar de aquella intervención de la patética, de las actitudes emocionales en el trabajo teórico, a que hacía yo referencia en mi primera lección. Pues resulta verdaderamente enternecedor no sorprender en ellos reparo alguno cuando usaban aquella palabra traducida al griego: psique y psíquico eran términos domesticados que no causaban espanto. Con orgullo proclamaba Federico

Alberto Lange las excelencias de una «psicología sin alma», sin alma mas por lo visto con psique. Interpretaban la victoria sobre el vocablo como una victoria sobre la cosa y sobre el problema.

¿No es curioso sorprender en medio de una actividad intelectual, científica tan desarrollada, tan llena de escépticas reservas, de riguroso criticismo perviviendo ante una palabra la magia primitiva del tabú? Ello demuestra que la conquista de la libertad del pensamiento, con ser tan importante, no ha libertado a la ciencia sino de las trabas y prejuicios, más externos. La libertad ante la Iglesia y el Estado, útil para la expansión social de la ciencia, no ha influido, claro está, en la expansión íntima de la ciencia misma, en la purificación e intensificación del pensar científico. Para el progreso interior y no meramente social de la ciencia, más importante que la liberación ante la Iglesia y el Estado es conquistar la liberación de ciertos prejuicios mucho más íntimamente ligados a la actividad misma del intelecto. Hay que libertar la ciencia de los prejuicios del, hombre científico, de aquellas perturbaciones que a la pura intelección traen los amores y odios políticos, estéticos, económicos y en general vitales del hombre científico. Va para cincuenta años que un día, camino de Vicálvaro, en el paisaje desolado, decía con tristeza don Julián Sanz del Río a don Francisco Giner, que era entonces un mozalbeta: «yo no soy más que un ser pensante». Mas al decirlo con tristeza demostraba ya que era un error lo que decía.

No hay duda que desde el punto de vista del hombre ser sólo un ser pensante fuera horrible. Pero igualmente cierto es que el punto de vista de la verdad no es el punto de vista del hombre. No es verdadero lo que al hombre conviene que lo sea; hasta es posible que ciertas verdades sean profundamente nocivas al hombre. Ello es que éste no puede participar de la verdad sino merced a su capacidad teórica: que participa tanto más de la verdad cuanto más puramente teórico sea su pensamiento. Y que si el ideal de la vida consiste en henchir plenamente el ámbito de la hora rauda que pasa y no torna, el punto de vista de la verdad es *species quaedam aeternitatis*, una cierta visión como eterna.

Pero volvamos a nuestro asunto: al proponer junto a la física o ciencia de los cuerpos una «psicología» o ciencia de las almas cortamos toda comunicación con la psicología metafísica. No meta-física sino para-física, junto a la física. Por tanto, una investigación, ni más ni menos empírica que la experiencia física. Concluyan, pues, los sustos que la sombra del término alma parece producir todavía a no poca gente. El alma o problema de la realidad sensitiva no es más misterioso que el que el cuerpo o problema de la realidad que se extiende. Sea dicho, en honor de la verdad, que tampoco es menos misterioso que éste. Nadie sabe, ni remotamente, en qué consiste ese poder de sentir: pero ¿es que sabe alguien, remotamente siquiera, en qué consiste ese poder de llenar espacio, donde el físico encuentra la nota esencial y definitoria de los cuerpos?

Daba yo en la primera lección como imperativo metodológico de nuestra época el *suum cuique tribuere*. En una conferencia sobre la función de la matemática dentro de la cultura, dada por mí hace dos años en el Ateneo, intenté mostrar cómo la idea de evolución tan característica del siglo pasado ha proporcionado a éste sus mayores triunfos pero, a la vez, es su limitación y su error. Como dice el moralista: «cada uno tiene el vicio de sus virtudes». La idea de evolución es un método que consiste en reducir una cosa a otra, mostrando cómo ésta sale de aquélla. Así, la embriología, ejemplo extremado del método evolutivo, nos enseñó cómo dos cosas tan diferentes cuales son el óvulo inicial y el organismo adulto son, en rigor, la misma cosa, hasta el punto de que nada hay en éste que no estuviera ya en aquél. El método o modo de probar esto consiste en interpolar entre esos dos objetos tan diferentes, tan distantes, una serie de nuevos objetos., que son los estadios intermedios del organismo. La diferencia entre los extremos de la serie --el óvulo y el ser adulto-- es enorme: pero un estadio intermedio se diferencia ya menos de cada uno de ellos. Nuevas interpolaciones disminuyen todavía más la diferencia y de este modo el abismo primero se va llenando y convirtiéndose en un camino continuo. Constitutiva es del pensar esta acción unificadora de una diversidad: no tendría, pues, sentido censurarla. Pero nótese que ella consiste en percatarse primero de la diferencia y distancia que entre, dos cosas hay, y buscar luego la conversión íntegra de esa diferencia en identidad y unidad. Ahora bien, la propensión evolutiva lleva ano respetar debidamente lo que en las cosas hay de diferencial, a saltar por las divergencias y buscar con celeridad injustificada una pseudo-aproximación y edificación. Este abuso a que lleva naturalmente el uso del evolucionismo es el que necesitamos corregir, insistiendo por nuestra parte en lo diferencial de las cosas, impidiendo su nivelación. Podrá convenir a la economía y comodidad de la investigación científica que dos cosas distintas fueran *á peu pres* idénticas: pero mientras no lo sean sin *á peu pres* es forzoso tratarlas por separado y con métodos y conceptos separados.

Digo todo esto para que mi polémica constante contra la ideología «naturalista» no se interprete erróneamente. No me incita a ella un interés místico ni siquiera metafísico: todo lo contrario. Al oponer psicología a física no busco un escape del empirismo, sino al revés: la exigencia de un más plenario empirismo es lo que me lleva a huir de la confusión entre ambas disciplinas naturalistas. Buscamos una psicología superlativamente empírica pero que sea psicología: por amor al adjetivo no vamos a renunciar al sustantivo. Y si no aceptamos la psicología fisiológica es por estas dos razones: primero, porque esa ciencia no existe. Hay, entre otros muchos, el libro de Wundt así llamado. Este libro se llama, en efecto, *Fundamentos de psicología fisiológica* pero claro está que. no lo es: es una serie de estudios psicológicos mezclada con otra serie de estudios fisiológicos. A menudo en una misma investigación se mezclan conceptos y métodos propiamente psicológicos con conceptos y medios fisiológicos. La mezcla no es sin embargo una unión sino un confuso contubernio. No estará de más recordar aquí que Wundt mismo no acepta que se

defina la psicología como psicología fisiológica sino que hay, en su opinión, otra psicología no fisiológica por él llamada «psicología de los pueblos», y aun otra tercera que comprende esas dos y algo más, a la cual llama simplemente psicología. La segunda razón es que si, en efecto, pudiera haber una psicología fisiológica tampoco podía suplantarse a la que buscamos, porque esa posible psicología fisiológica sólo es posible merced al materialismo, es decir, a una hipótesis metafísica. No por fisiológica, sino por metafísica la repudiamos.

Nuestra psicología empírica tendrá laboratorios: -sólo que serán laboratorios estrictamente psicológicos. Los laboratorios ¿cómo no?, tendrán aparatos, pero organizados para la investigación exclusivamente psicológica. Qué línea delimita con exactitud el aparato psicológico del fisiológico, no es para dicho ahora, que no hacemos sino anticipar el proyecto de una ciencia y, en modo alguno, probar y realizar ese proyecto. Por otra parte, habrá laboratorios de fisiología donde no se deberán ocupar para nada de psicología, y entre ellos y los de psicología habrá un tercer laboratorio donde se estudiará un problema perfectamente confinado, que no es ni fisiológico ni psicológico, porque precisamente es el problema de las relaciones entre la psique y el cuerpo. Si marcamos bien los límites entre estos tres laboratorios empezarán, creo yo, a ponerse las cosas más claras de lo que están.

Y aunque no sea menester forzoso nuestro, todavía me atrevería yo a proponer al fisiólogo en bien del porvenir de su ciencia que limpiara cuidadosamente su laboratorio de instrumentos, métodos y conceptos físicos. Porque también en fisiología se ha padecido el mismo defecto de claridad y estringencia que en psicología. Buena muestra de no ir a lo azul esta observación mía, es que este laboratorio de fisiología pura y sin mezcla de física existe ya y es, reconocidamente, uno de los que más esperanzas ofrecen para el futuro próximo. Me refiero al laboratorio del sabio ruso Pavlov y a sus métodos. Ha podido decirse que por vez primera la fisiología es, en Pavlov, fisiología y nada más que fisiología, merced a la radical exclusión de lo físico por un lado y de lo psíquico por otro (Scheler).

Buscamos, pues, la psicología como una ciencia independiente de la filosofía. Esta manera de hablar -«ciencia independiente»- muy usada en estos tiempos es sobremanera equívoca. ¿Qué se entiende por independencia de una ciencia? Todas las ciencias, salvo una, parten de supuestos, de admisiones cuya prueba no pueden dar ellas mismas. Estos supuestos son de dos clases: en primer lugar cada ciencia hace uso de proposiciones determinadas cuya verdad supone probada en otras ciencias. En segundo lugar ella misma es una compleción de operaciones racionales --definiciones, proposiciones, pruebas, deducciones, inducciones, descripciones, hipótesis, analogías, probabilidades, etc., cuyo régimen, normas y valor no estudia ni legaliza ella misma. Dicho en otra forma más expresiva: toda ciencia independiente es una teoría, en la cual se hace uso de verdades tomadas a otras teorías determinadas y además se supone la posibilidad y consistencia de la teoría en general.

No hay, pues, en rigor, tal independencia de las ciencias independientes. Por eso Aristóteles, con mayor sensibilidad, no habla de ciencias independientes sino que habla de [...] -las dichas en particular. Es decir, la ciencia es una y única, es un edificio todo él trabado: unos miembros de él se apoyan en los otros y todos ellos en aquel miembro del edificio que se llama su cimiento. Se puede hablar de partes de la ciencia, de ciencias particulares, pero no estrictamente de ciencias independientes. Todas las verdades, cualquiera que sea su contenido, dependen cuando menos de una verdad, a saber de aquella que nos determina las condiciones de toda verdad para ser verdad. Sólo esta verdad de la verdad, sólo teoría que fundamente la posibilidad de toda teoría, sólo, en suma, la ciencia de la ciencia puede llamarse, en cierto modo, independiente. Y digo «en cierto modo» porque si bien esta ciencia que demuestra la posibilidad y condiciones generales de toda ciencia no supone a su vez otra ciencia, al probar eso, quiere decirse que pone otras ciencias, cuando menos en proyecto.

Existe pues una interdependencia esencial entre todas las teorías, entre todas las ciencias. Ninguna lo es en verdad, en derecho sino dentro del globo universal de la ciencia.

Cuando se habla de ciencias independientes no se quiere decir sino que *de hecho* es posible investigar separadamente unos problemas de otros. Dicho de otro modo: las verdades se pueden fácticamente hallar independientemente las unas de las otras. Idealmente es posible al físico hacer su física sin saber lógica ni biología. Hasta dormido puede el hombre hallar verdades, lo cual no quiere decir que haya verdades dormidas. Aisladamente pueden hallarse las verdades, pero aisladamente no son verdades. Distinción ésta en que reaparece la divergencia que en el curso de la primera lección señalaba yo entre ciencia e investigación, entre ser verdad y buscar la verdad.

He dicho que idealmente es posible a un físico, por ejemplo, hallar las verdades de su física sin necesidad de saber él lógica o biología. Y lo he dicho porque así es la verdad, como podríamos probar al punto si nos fuese urgente el tema. Además, me interesa hacer este aserto para separarme con él de ciertas confusas opiniones sostenidas, en general, por los neokantianos acerca de las relaciones entre las ciencias particulares y la filosofía. Pues hay en ellos un cierto prurito a extender la acción formal de la filosofía hasta dentro de esas otras ciencias. Pues no siendo para ellos ciencia en rigor más que la clara conciencia del método racional y no existiendo, claro está, esta conciencia más que en la filosofía viene a sospecharse, a veces, que no hay, verbigracia en la física, de ciencia, más que una cierta médula de filosofía latente en ella. Mas por otra parte sería pernicioso no advertir que sólo en lo ideal cabe pensar en un físico sin lógica. De hecho deben considerarse tanto la semasiología o gramática general como la noología, partes

primeras de la filosofía, al modo de supuestos no sólo racionales de todas las demás ciencias sino de la real investigación también. Todo científico debiera considerarlas como el primero y más imprescindible de sus estudios instrumentales. El lenguaje y el pensamiento son los medios o ambientes que se interponen entre nosotros y los objetos. Y sólo no estorban ni desorientan estas realidades interpuestas conociendo bien su estructura y su régimen.

De derecho como de hecho, por tanto, flotan todas las ciencias en el sutil elemento creado por una ciencia primera y fundamental, que es primera y fundamental por la sencilla razón de que no supone ninguna otra y es supuesta por todas las demás. A esa ciencia primera llamamos tradicionalmente filosofía, nombre bellissimo pero sobremanera vago, insuficiente, arcaico, peligroso que con todo respeto acaso debiéramos ir separando de sus funciones, como a un viejo servidor que ya no sirve bien. Tan vago como parece el tema enunciado por la palabra filosofía es concreto y preciso, en cambio, este problema: ¿qué es la verdad?, ¿existe o no existe? Y si existe ¿en qué consiste? Si ustedes quieren, al orden de investigaciones que suscita la resolución de este problema podemos llamarle H. No discutamos, pues, si hay o no hay una filosofía porque ello sería disentir si existe o no un cierto ruido que de ese modo suena.

Preguntémonos, simplemente, si hay o no hay el problema de la verdad. Y aquí tienen ustedes lo peregrino de este problema: que es el más cierto, indubitable de todos ellos. Cualquier otro problema, sea el que sea, puede ser discutido cuando menos; sólo éste tiene la virtud de aniquilar automáticamente la duda sobre él. Pues es indiferente qué respuesta demos a la pregunta de si hay o no un problema de la verdad: cualquiera que ella sea, el resultado será afirmativo. Si, en efecto, ensayamos decir: «no hay un problema de la verdad» es que pretendemos expresar en esas palabras una verdad, sobre la cual cabrá la discusión de si, en efecto, es o no verdad como pretende, y para ello en última instancia tendríamos que ponernos de acuerdo sobre qué es la verdad en general y cuáles son sus *condiciones*.

Como ven ustedes el razonamiento no puede ser más humilde ni menos ingenioso: es, casi, una perogrullada. Pero yo no puedo hallarle remedio: de ese humildísimo razonamiento inquebrantable se levanta toda la ciencia primera, cimiento y sostén de las demás. Acaso fuera más divertido que en lugar de perogrulladas encontrásemos erguidas en el umbral de la ciencia las fisonomías patéticas de los misterios, como acontece en otras construcciones del espíritu humano. Yo no me permito, ni aun vagamente, sentenciar cuál de estas dos cosas tiene más alto rango entre los valores absolutos: la perogrullada o el misterio. Sólo indico que son dos cosas completamente distintas la ciencia y la mística. Y ahora vamos a intentar hacer ciencia. Es, por tanto, nuestro enemigo el misterio y donde lo hallemos, con muchísimo respeto, deberemos quebrarle la cabeza con el cuento de la lanza.

Quedamos, pues, en que la ciencia primera nace ante un problema sumamente preciso y, además, ineludible: la verdad. Otro de los privilegios de este problema es que por sí mismo, define e impone el método con que ha de procederse a su investigación. El problema de la verdad en general, de la teoría en general, no puede ser tratado por ningún procedimiento intelectual en el cual se den por supuestas otras verdades. Bueno fuera que habiendo de discutir, por lo pronto, si hay o no verdad admitiésemos previamente, como puntos de apoyo, esta o la otra verdad. El método de la ciencia primera y fundamental tiene que ser un método sin supuestos, un partir íntegramente de sí misma: por esto y sólo por esto es primera y es fundamental.

Si hay modo o no le hay de construir una ciencia sin supuestos es otra cuestión, que por hoy dejamos en el aire. Nos importa ahora dejar sentadas con toda claridad, con todo rigor sólo estas dos cosas: 1ª Si hay alguna ciencia que explique y pruebe la verdad de las demás --el ser, en efecto, ciencias las demás-- tendrá que formarse a sí misma sin supuestos. 2ª Si no hay ni es posible esa ciencia, todas las demás quedan en sospecha y serán ciencias por su palabra de honor pero no probadamente.

Según tendremos ocasión de ver, la ciencia fundamental, la bellamente pero peligrosamente llamada «filosofía» no tiene competencia para intervenir, corregir ni juzgar los contenidos de las ciencias particulares. Jamás podrá formalmente la filosofía corregir una ley física. No el contenido, pues, de las proposiciones de las ciencias particulares depende de la ciencia fundamental, sino la calidad de verdad de estas proposiciones. Lo que tienen de verdad no lo que tienen de tales o cuales. En este estricto sentido son las verdades de estas ciencias relativas a las verdades filosóficas: éstas empero, si son, tienen que ser no-relativas, por tanto, absolutas.

Con este nuevo carácter tenemos reunidas las notas esenciales que ha de cumplir una ciencia primera: 1º su tema es la verdad, 2º su método ha de proceder sin supuestos, 3º sus verdades han de ser verdades absolutas.

## LECCION IV

[El problema y la duda. - ¿Qué es ser problema? - Un no saber diferenciado.]

¿Qué sentido preciso puede tener el aserto de que la ciencia fundamental tiene que proceder sin supuestos? En realidad dicho queda en lo anterior, pero acaso convenga evitar alguna interpretación distraída de lo que hemos dicho. Por un supuesto se entiende aquí una proposición cuya verdad no probamos pero damos por probada, para hacer derivar de ella la verdad de otras proposiciones.

Ejemplo, la gnoseología del realismo y del idealismo. No podemos, pues, admitir como una verdad, la realidad de cosa alguna porque no podemos suponer ni siquiera la existencia de la verdad misma en general. ¿Por qué ha de haber verdad? ¿No es posible pensar que la verdad no exista? Aquí tienen ustedes el punto de partida que habrá de tomar siempre la ciencia fundamental, la ciencia de la verdad. Tiene que comenzar por admitir la posibilidad de la duda, de la duda absoluta. Sólo en combate con la duda absoluta puede fundarse la verdad absoluta.

Por esto decía Herbart que es la duda el comienzo de la ciencia. Sócrates, en cambio, dice que la ciencia primaria consiste en saber que no se sabe, la ironía. Platón por su parte afirma que la sabiduría comienza con la [...] (*el asombro*): con la divina sorpresa, con el maravillarse. En el primer libro de la Biblia, en aquellos primeros capítulos donde se resume todo el saber de aquella raza tórrida en aquella época ardiente, nos dice el sabio autor que lo primero que él sabe es la existencia del caos: «En el comienzo era el caos.»

Y nos preguntamos: ¿duda, saber que no se sabe, sorpresa y caos son cosas que tienen alguna afinidad entre sí, merced a la cual resultan capaces de ocupar igualmente ese sitio inicial, de comienzo? ¿Son cosas distintas o lados y haces diversos de una misma cosa? Pues ocurre que yo añadiría todavía a esa lista de comienzos otro, y diría que lo primero en la ciencia es el problema. ¿No sería curioso investigar si duda, ironía o saber del no saber, maravilla y caos son en el fondo ni más ni menos que diversas manifestaciones de esto que yo llamo «el problema»

Merece la pena, creo yo, que analicemos lo que es el problema, en qué consiste la calidad de problematismo que hace a los problemas problemas. Aun reduciendo a sus términos más breves este análisis, va a servirnos para entrar en primeros tratos con algunos objetos y distinciones extraños, nada usados en la vida y con quienes tendremos mucho que hacer durante la primera mitad de este curso. De paso, como desde lo alto de un monte divisorio, surgirán ante nosotros súbita y directamente los campos de esas tres provincias que con inútiles nombres llamábamos noología, ontología y semasiología.

*¿Qué es, qué es ser problema?* Se me ha ido de la mente cuanto pensaba decir a ustedes -para contestar a esa pregunta. Me parece ver escrita mi palabra no sé bien dónde; me parece oírla como vagamente pronunciada en mi laringe. Tengo la palabra pero no tengo la cosa, eso que llamamos problema. Estoy, pues, en la misma situación desdichada en que puedan encontrarse aquellos de entre ustedes que no sepan nada de qué es un problema. Y sin embargo no me apuro. Porque noten ustedes este hecho peregrino que se da en todo pensar. He dicho que tenía sólo la palabra problema pero nada de la cosa problema: en efecto, no la veo por parte alguna ni su sombra siquiera hallo en un rincón de mi conciencia. Y sin embargo, si alguien me dijera -perdonen ustedes la fórmula grotesca-, si alguien me dijera: ser problema es ser natural de Calatayud, yo y esos de ustedes que como yo no saben qué es ser problema, protestaríamos, es decir, sabíamos que «ser natural de Calatayud» no es aquello a que nos referimos cuando decimos «problema».

Luego algo más que la palabra teníamos: sin advertirlo, por lo visto, la cosa problema misma está -no sabemos cómo- pero está delante de nosotros; algo de sí misma nos muestra cuando no la confundimos con aquella otra cosa.

## CUADRO

Noología	{	Objeto real «Rosa»	Objeto fantástico Centaurio	Objeto ideal Triángulo	Objeto imposible Cuadrado redondo	Son o no son Ontología
		Objeto estructural Ser-blanca la rosa	Antagonista	No-ser blanca la rosa		
		Acto noético: La rosa es blanca	Antitético	La rosa no es blanca		Son verdad o no Lógica
		Frase «La rosa es blanca» .blanca	Contradictorio	La rosa no es Semasiología		Tiene sentido o no
Valores		Valen positiva o negativamente				Axiología

## LECCION V

*[Las condiciones de la verdad. - ¿Quién puede ser problema? - El centauro. - Objeto y conciencia. - La referencia mutua. - La intuición.]*

No olvidemos nuestra trayectoria. A fin de llegar bien pertrechados a las cuestiones capitales de la psicología, que es una teoría particular, un conjunto específico de verdades, nos era menester refrescar nuestra noción estricta de la verdad en general y sus condiciones. Toda verdad en especie contiene ciertos elementos genéricos de verdad, de la misma suerte que en los cuerpos individuales hay una parte que les es a todos común, a saber, lo que de cuerpo *in genere* tienen. Para ello nos veíamos obligados a explanar con algún detenimiento ciertos capítulos de la ciencia primera, de la ciencia de la verdad, donde se funda formalmente la psicología y como ella todas las demás ciencias.

Mas aparte de esta exigencia objetiva con que la ciencia psicológica postula la ciencia lógica, hay, para que echemos por delante el estudio de ésta, una razón subjetiva, de estrategia didáctica, una razón -diremos con Nietzsche- «humana, demasiado humana». Y es ella la experiencia hecha de que aun la gente más culta, y aun aquella tan culta que contribuye seriamente con su labor al aumento de esta o la otra ciencia especial, no ha solido encontrar ocasión para ponerse ante sí misma en claro qué cosa sea esa diosa verdad a cuyo servicio dedica su existencia. Que se cultive una ciencia y no se haya -no digo hallado- pero, al menos, buscado una clara noción, máximamente garantida de qué sea la ciencia, hasta qué entrañas del ser, de la realidad puede llegar, cuál sea la distancia, si es que la hay, entre este ser y nuestro posible conocimiento de él, es una cosa un poco absurda, mas tal vez por eso «humana, demasiado humana». Si esto -es o no es así no es bueno ponerlo a discusión; a cada uno hablará lealmente su conciencia, con la clara voz que sale del fondo insobornable de nuestra personalidad.

(En la Edad Media, los que no buscaban con investigación personal saber qué es la verdad, era que admitían como supuesto indubitable, evidente, palpable que la verdad era lo que decretaban los Concilios. De la misma manera -ha dicho un hombre tan poco sospechoso como Taine- hoy se cree fanáticamente, es decir, irrazonadamente, que la verdad sale de las Academias de Ciencias Naturales. El tema de la creencia ha variado pero el modo de la creencia es el mismo. En una novela de Pío Baroja, donde se cuenta de vagabundos y revolucionarios, como es uso en este escritor, dice un personaje hablando de otro ausente: Fulano, cree en la anarquía como si fuese la Virgen del Pilar; a lo que un tercero responde: En todo lo que se cree se cree lo mismo. No es esto desinteresarse de la fe. Por mi parte pienso que tiene la fe una función mucho más honda y perdurable de lo que el mundo contemporáneo suele reconocerle. Es sólo decir que, a veces, un contenido científico por el modo de ser aceptado queda convertido en un artículo de la fe.)

Viendo que la ciencia de la verdad tiene, como primera actuación, que asegurar la existencia de ésta contra la posibilidad de una duda absoluta, nos preparábamos a asistir a este paso honroso entre ambas, entrando en noticia

de unas cuantas distinciones, sin la pretensión de que éstas fueran aún verdades, contentándonos con que nos sirvan de anticipación auxiliar y de hábito para un pensar más apretado y certero.

Tratábamos de averiguar en qué consiste ser algo problema y como vía para esa averiguación nos preguntábamos: ¿quién puede ser problema?

No avancemos a lo largo: profundicemos o elevémonos.

Mal andaríamos si tuviéramos que ir sopesando cosa a cosa para ver cuál o cuáles entre ellas pareciera atraer sobre sí, tolerar la calidad de problema. Afortunadamente no es esto necesario: nos parece advertir que las cosas se dejan dócilmente distribuir en clases. De este modo en lugar de la infinitud inagotable e indominable de las cosas podemos quedarnos con unas cuantas de ellas que representen clases. Lo que valga para una cosa de cada clase valdrá para todas las demás cosas de esa clase.

El [...], lo primero que hallamos en el orden de proximidad en nuestro pensamiento espontáneo, son cosas como la «rosa»: realidades que ocupan un espacio y un instante del tiempo. Son estas «cosas reales» las primeras que hallamos y más a la mano, pero no agotan el universo o conjunto de las cosas. Los centauros y las quimeras son también cosas entre las cosas: de un centauro cabe decir con pleno sentido casi las mismas calificaciones que de un caballo jerezano. El centauro es término de mi acción mental exactamente lo mismo que el penco del «simón» que acaso ayer tomé. Sólo hay una diferencia: que el centauro no galopa, no puede galopar en el espacio real. Su hipódromo y él mismo *son*, son cosas; sólo que son fantásticas. Ahora bien, ser fantástico, desde el punto de vista vital a que otros días nos hemos referido, equivale a no ser nada. Como suele decirse, prácticamente no es nada. Mas lo, que prácticamente no es nada puede acontecer que teóricamente sea algo. Y esto es lo que ahora nos importa: qué sean teóricamente las cosas o, de otro modo, qué sean en verdad.

El centauro y la quimera, seres fantásticos, son más que unas nada, son algo, y algo perfectamente delimitable y susceptible de clara descripción. Sería una ingenuidad, disfrazada de extrema sabiduría, que se nos saliera al encuentro con la objeción de que el centauro y la quimera no son, *en realidad*, más que imágenes o representaciones nuestras; de suerte que, el centauro, en realidad, no es centauro sino una imagen subjetiva, y la quimera, en realidad, no más que representación. ¿Qué salimos ganando con esta prudente advertencia? Por imagen o por representación no entendemos sino modos, estados o situaciones de nuestra conciencia en que, de una cierta manera, nos es presente o cuasi-presente una cosa. Dicho de otro modo: la imagen -realidad psíquica- es imagen de algo; en ella, con ella o por ella., imaginamos algo, y ese algo a quien sobreviene ser imaginado o representado no es a su vez una imagen, no es una realidad psíquica. Mientras hablo ahora hay tantas imágenes o realidades psíquicas cuantos somos los presentes -y, entre tanto, todas ellas son imágenes de una y misma y única cosa: el centauro. Cada cual lo imaginará a su modo, como cada cual desde el sitio que ocupa ve de distinto modo esta una, misma y única habitación. Venimos, pues, a parar, tras esta sabiduría, al mismo sitio donde estábamos: el centauro no es un ser real -lo real de él es la imagen o trozo real de nuestra alma en que lo imaginamos: él es un ser imaginado, un ser fantástico o de la fantasía. Mas con esto lejos de desterrarlo del ámbito del ser lo que hacemos es afincarlo en él, avencindarlo en él marcándole un barrio donde habite. La «rosa», que es real, lo es por ocupar un espacio real y un tiempo real; pero la realidad de este espacio, de este tiempo y de su rosa no quiere decir, no significa, por lo pronto, otra cosa sino el carácter de inmediata sensualidad que les es propio. La rosa es real porque es un ver visible y tangible, porque es un ser perceptible o de percepción. Del mismo modo el centauro es un ser fantástico o de fantasía. Percepción y fantasía no son, pues, sino modos diversos de llegar nosotros al ser. Y como los sonidos no se ven, ni los colores se oyen, sin que por ello padezcan en su calidad de realidades, así percepción y fantasía no hacen más que calificar o clasificar los seres, las cosas.

Con haber, por decirlo así, asegurado la vida al centauro, hemos ganado también algo; hemos purificado nuestra noción vulgar, vital, práctica del ser. Realidad, cosas, y ser perceptible eran sinónimos para el pensar habitual. Y, a la vez, constituían todo el ser. Ahora, al advertir que hay un ser irreal e imperceptible tenemos que reformar la terminología usadera. Vamos a dejar la palabra cosa significando lo que significaba -lo capaz de ser percibido. Pero necesitamos. buscar un término que exprese fijamente eso que tienen de común el ser real y el ser irreal. Y eso que tienen de común no es más que esto: constituir la meta de nuestra conciencia, ser lo que en los múltiples modos de ésta le es consciente, ser aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, concebimos, juzgamos, queremos o sentimos. No logro, según parece -sólo entre pareceres nos movemos ahora-, sorprender a mi conciencia nunca sin que no sólo esté ocupada por algo suyo -una percepción, una imagen, un juicio, una volición, un sentimiento- sino que además se está ocupando de algo que no es ella misma: toda visión es visión de algo; toda imagen algo imagina; en todo juicio juzgo algo y, además de esto, juzgo de o sobre algo; mi querer o no querer es querer o no querer algo; mi sentimiento de agrado o desagrado mana sobre mí, pero como viniendo de algo que es lo agradable o desagradable. Diríase que donde quiera y como quiera que exista eso que llamo «conciencia», lo encuentro siempre constituido por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto, y un «algo» al cual se dirige ese acto. Aquel acto puede ser de muchas especies: puede ser ese acto que llamamos «ver» o bien un fantasear o bien un simple «entender»; puede ser un querer, y puede ser un sentirse afectado o conmovido. En todos los casos, se trata de maneras diversas de andar afanado con «algo», con algo que tiene el carácter esencial de presentarse como otra cosa distinta de los actos

del sujeto. Nada es tan diferente de mi ver como lo visto, de mi oír como lo oído, de mi entender como lo entendido. Lo que ama el amante es la mujer aquella, morena tal vez y sevillana -pero su amor, su acto amoroso no es de tez ninguna ni siquiera andaluz; a lo mejor el amante resulta ser vasco. Más aún: cuando hablo de «algo» como «ininteligible» o «impensable» nadie pretenderá que «aquello» a que así me refiero sea en nada parecido a mi entender o a mi pensar.

Por lo visto, esa cosa que llamamos «conciencia» es la más rara que hay en el universo: pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de *referirme a -y aquello a que me refiero*. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas sino que el hecho mismo de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo. Esta mesa no es mi conciencia a buen seguro, mi conciencia ahora es ese «estar ante mí esta mesa»; por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, ese «estar ante mí», por otro, la mesa.

De un lado, pues, reservamos de toda esa variedad de actos de conciencia -ver, oír, pensar, mentar, juzgar, querer, afectarse- sólo lo que tienen de una última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos. Por otra parte, de todas las cosas que pueden ser ese algo, término de esa referencia, quedémonos sólo con esa su función genérica, idéntica en todas ellas, de ser lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí, como su más allá. A eso que es lo menos que una cosa puede ser y lo que, por lo visto, están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo «contrapuesto», lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín *contraponer*, *oponer* -se dice *objicere*: su sustantivo verbal es *objectum*. Y ahora podemos troquelar nuestra humilde pero importante conquista terminológica, diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto.

Sería, llegado aquí, oportuna una advertencia: en toda esta consideración no nos hemos propuesto iniciar siquiera el descubrimiento de cuál sea el mecanismo substancial de la conciencia, no hemos intentado explicar nada de la conciencia *sino todo lo contrario*. Nos hemos limitado a describir «eso» que llamamos conciencia tal y como ello se nos presenta, nos parece o nos aparece. Tal vez más adelante se nos haga patente la excepcional importancia de está humilde noción que hemos logrado y cuya firmeza aún no hemos fundado. Mas, por lo pronto, conste que no hemos hecho más que lo que haríamos si alguien que no hubiese visto una jirafa, nos preguntase qué cosa era una jirafa: le describiríamos este animal tal y como lo habíamos visto. Al describirlo no haríamos sino trasvasar en palabras, o actos significativos lo que antes teníamos en actos y materiales perceptivos visuales. La única diferencia estriba en que la jirafa estuvo en nuestra visión sensual o de colores y formas, mientras la conciencia sólo puede presentársenos ante una visión su *generis*, que no es de colores y formas. Acaso un día a este género de visión tengamos que llamar «intuición». Pero es este vocablo tan peligroso que haríamos mejor en dejarlo por hoy quieto en un rincón: es una palabra que puede dispararse por la culata y, en efecto, se ha disparado no pocas veces a lo largo de la historia europea. Primero fue allá en Alejandría y en manos de Plotino: de ello vino el confusionarismo mistagógico de la última decadencia del mundo antiguo. Al comenzar el siglo XIX son Fichte y Schelling los que cometen la imprudencia temeraria con su *intellektuelle anschauung* y producen los románticos deslumbramientos. En fin, hace veinte años fue en pleno París y por obra y gracia de Bergson. Las consecuencias graves no lo han sido tanto porque ello es que no se ha hecho al señor Bergson tanto caso como a Fichte y Schelling, ni como al venerable Plotino, el nieto fecundo del divino Platón.

(Objeto ideal y objeto imposible. -Repetición resumida de lo dicho en la lección IV.)

*Objetos estructurales.* Ninguno de estos objetos nos ofrece sitio de enganche donde pueda prenderse el carácter problemático. Verdad es que con esos objetos problemáticos no hemos agotado el universo de los objetos. Hallábamos el otro día una nueva clase de objetos del tipo: ser-blanca la rosa, a los cuales parecía adherirse algo más la calidad de problemas. A estos objetos llamábamos estructuras u objetos estructurales porque notábamos en ellos la peculiaridad de contener en sí, como el todo a sus partes, dos objetos cuando menos de la primera clase. También podíamos denominarlos «objetos totales» porque se nos presentan como unidades de partes distintas. Se dirá que la «rosa» también tiene partes y por tanto puede ser un objeto total. En efecto, ella las tiene en sí pero cuando la nombramos o la vemos no nombramos ni vemos sino una cosa simple: sus partes no están como partes, es decir, como objetos distintos ante nosotros. La percepción es una conciencia simple: o de otro modo, el objeto dado en la percepción es siempre un sólo objeto, sin distinciones. En la percepción hay una posición simple, una tesis sin pluralidad: es un acto simplemente positivo o tético. Mi conciencia en él es como un rayo mental único cuyo extremo puntual es el objeto percibido. Claro es que yo puedo por nuevos actos hacer la disección del objeto percibido, distinguir en él objetos parciales, relacionar unos con otros, etc., pero esto ya no es percepción sino análisis de una percepción.

Los objetos estructurales, en cambio, al fundarse sobre objetos simples manifiestan su carácter de «objetos de orden superior» o complejones. Suponen siempre, cuando menos, dos objetos inferiores: a y b. Ningún mejor ejemplo que este mismo: la colección. Me refiero a A no simplemente como en la percepción: la conexión entre mi yo y A no es directa. Sino que yo me refiero a A en tanto y sólo en tanto, gracias y sólo gracias a que refiero A a B. Y viceversa. Hay, pues, una doble referencia involucrada la una en la otra. Yo no estoy sólo con A ni sólo con B, sino que estoy con A en tanto que ésta está con B o se refiere a B y viceversa. Aquí la posición o existencia de A para mí es su posición con B o su co-existencia con B. El objeto estructural es, pues, el correlato específico de una conciencia compositiva o sintética.

Ya veremos en su día cómo el pensar, en su riguroso sentido, consiste, frente al percibir e imaginar, en esta clase de actos [de índole] sintética. Donde advierto que actividad sintética significa ahora para mí cosa totalmente diferente de lo que en Kant significa.

Pues bien, una subclase de estos «objetos de orden superior o estructurales» es la de aquellos que se expresan con la palabra ser: ser blanca la rosa, ser A B. No vamos ahora a discutir con todos sus riquísimos pormenores en qué se diferencia el objeto (A y B) de los objetos (ser B de A). Ya dije que nos bastaba con encontrar un síntoma claro, inequívoco que en todo momento podamos usar como un distintivo: éste era que ni A ni (A y B) tienen antagonista.

Para aquellos de entre ustedes que, por acaso, se hayan ocupado en estos problemas, los más actuales y vivos de la filosofía, bajo su apariencia formalista, anticiparé sólo que esta separación que yo hago de los objetos (Ser A - B) como una subclase aparte, es, en rigor, nueva en la ontología. Sólo se hallarán --creo-- sugerencias para esta distinción en la literatura filosófica, en el libro de Meinong, *Ueber Annahmen* (1902), y en el artículo de Reinach, «Zur Theorie des negativen Urteils», publicado en 1911 en las *Münchener Abh.*

(Última ampliación de las clases de objetos: los «valores». Valores simples y estructurales. Estimación y desestimación. Estimación simple: lo «bueno». Estimación sintética: lo «mejor» y el preferir. Lo «útil» y el «aprovechar o utilizar». Amor colectivo: ejemplo, a la raza. Anuncio de una Ética como axiología o estimativa libre de la regulación lógica.)

## LECCION VI

*[El lugar del objeto «ser problema». - Las expresiones incompletas. Un objeto estructural. - Los objetos yo y sus relaciones. - El «ser» como posición del yo. - Las diferentes visiones del Mundo Antiguo y de la Edad Moderna. - La nueva resolución al problema de la relación entre el ser y el pensar. - Los dioses conjuntos.]*

Ningún objeto de orden inferior, o simple, como rosa, centauro, triángulo, ofrece en su haz hueco alguno donde pueda insertarse la calidad de «ser problema». Siempre que nuestra mente ensaya adaptarles esta calidad, aquellos objetos la despiden de sí, la escupen; diríamos, se hacen herméticos contra ella. Bueno será que en esa clasificación o distribución en cajones diversos que, sin ambición de que valga como definitiva ni como completa -sólo con la intención de irnos entendiendo-, hemos hecho, busquemos alojamiento para este objeto «ser problema», a quien con tanta solicitud queremos hallar un buen acomodo. La cuestión no es dudosa: la expresión «ser problema» se nos presenta desde luego como una expresión manca o incompleta. Pronto veremos cómo constituye un grave y complicado tema de la «gramática general» o «semasiología» éste de las expresiones incompletas. Pues parece que hay expresiones cuya inteligencia o comprensión es posible sin más elementos que los en ella efectivamente expresados. «Estrella», «flor» son significaciones que entendemos sin que nos sea forzoso recurrir a otras significaciones en las cuales busquemos cómo apoyar nuestra comprensión. Las cosas por esas significaciones significadas sí requieren para existir y, aun para ser vistas por nosotros otras cosas que las complementan: la estrella el área combada del firmamento, la flor el tallo o, al menos, un medio donde florecer, siquiera sea el aire como algunas diatomeas, siquiera sea el agua como los sargazos. Ellas, pues, en cuanto cosas reales no son independientes de otras cosas, pero sus significaciones sí parecen serlo. Llevan dentro de sí todo lo necesario para que las entendamos: son significaciones independientes. Aristóteles las llamó «categorématicas». Un autor reciente, a quien debe mucho la «gramática general», Anton Marty, las llama mejor «autosemánticas»; como si dijéramos, «autosignificativas», que significan por sólo sí mismas su significación.

Frente a éstas hay expresiones como «y», «del», «o», «pero», cuya significación no puede ser entendida por sí misma: al querer entender la significación «y» parece que tengo que recurrir a otras dos significaciones cualesquiera. Sin más ni más la «y» no tiene sentido: la significación «y» es la unión o colección de otras dos cosas: ahora bien esas dos cosas no están significadas, ni aludidas estrictamente hablando, en «y». No puedo entender «y» sino con A y B, u otras significaciones análogas. Lo mismo acontece con la disyuntiva «o». Estas significaciones, pues, dependen de otras y son significaciones dependientes que sólo logran su significación con otras, incrustadas como partes en un todo o complejo significativo. Aristóteles, o más bien los aristotélicos, las llamó «sincategoremáticas» y Anton Marty, también aquí con mejor acierto, «sinsemánticas», es decir, co-significativas. De suerte que cuando tomamos aisladamente una expresión sinsemántica acontece como siempre que se toma aisladamente algo a quien es esencial ser parte de un todo; por ejemplo, lo que llamamos «trozo» o parte de un todo físico, lo que llamamos «miembro» o parte de un todo orgánico. Ese aislar lo esencialmente unido es siempre un arrancar, un amputar y lo que en las manos nos queda conserva la herida, la cicatriz o el esquirlamiento en que conocemos ser ello algo por esencia incompleto, aunque ignorásemos su previa existencia como parte de un todo. Así en el paisaje reconocemos algo como ruina sin necesidad de haber conocido previamente el plano del edificio entero cuya es la ruina. Las formas del objeto se nos presentan desde luego como partes rotas y mancadas de algo que fue íntegro y luego violentado: en la manera de defecto y de falta pervive idealmente el entero edificio en aquella su parte restante, está en ella aludido y como recordado. Esta reminiscencia del todo en la parte, esta nostalgia de la parte hacia el todo, este conservar lo roto su herida y perpetuar un lamento por la pasada salud e integridad, es el motivo fenomenológico en que se funda la característica melancolía de las ruinas.

Pero no nos dejemos ir por este declive elegíaco que no es nuestro camino. Volvamos al que llevábamos.

Las expresiones sinsemánticas, como «y», «del», «o», «pero» son insuficientes, son incompletas. De esta especie es la expresión «ser problema». «Ser A», «Ser B» y todas las demás significaciones de este tipo, lo son de atributos y los atributos ---claro está- llevan en sí la perpetua referencia y alusión a algo distinto de ellos y a quien ellos son o pueden ser atribuidos. «Ser A», «Ser B» y «Ser Problema» son significaciones incompletas que se completan en esta forma: «Ser C-A», «Ser C-B», - «Ser algo problema». Y basta por hoy de semasiología: con lo dicho adquirimos la evidencia de que el objeto «ser problema» pertenece a la clase de los objetos estructurales. Esta localización buscábamos. Quede pues aquí, sin más detalle, toda esta doctrina de las dicciones semánticas y sinsemánticas, y sobre todo quede sin abordar esta doctrina de los atributos que acaso haya extrañado a alguno de los lingüistas que me escuchan. En efecto, lo dicho anuncia una doctrina de los atributos bastante heterodoxa dentro de las opiniones usadas.

Ahora nos es palmario que ese escupir y repeler los objetos simples la calidad «ser problema», no es más que un caso particular de las atracciones y repulsiones que ejercen y padecen entre sí los objetos.

Esta investigación de lo que mitológicamente podíamos denominar los amores y odios, las tolerancias e intolerancias entre los objetos, y, con menos mitología, aun cuando acaso siempre con un resto de ella, llamamos su! identidades y distinciones, sus igualdades y desigualdades, sus correlaciones e irreferencias es, naturalmente, obra de *nuestro* pensar. Sólo merced a que yo los comparo, identifico, distingo, relaciono, etc., adquieren los objetos todas esas nuevas cualidades. Este tono de color de este armario es lo que él es, a saber, amarillo, y este otro tono de color de este otro armario es también lo que él por sí es, igualmente amarillo. Mas al punto que hemos advertido el ser de cada uno, su amarillez, les nace como una nueva calidad que antes, cada uno por sí, no parecía tener: pues ahora resulta que no sólo son amarillos ambos sino que además son iguales. Aquí tenemos, pues, una nueva nota que esos- dos colores poseen, la igualdad, y que sólo es tenida por cada uno de ellos cuando brincando, por decirlo así, de la soledad y aislamiento en que vivía se pone a convivir con el otro. Amarillos pueden ser estos colores cada uno separadamente; iguales, en cambio, sólo pueden serlo en relación uno con otro. La igualdad es una cualidad relativa. Pero esta relación en que han entrado y merced a la cual ha nacido, ha brotado en ellos esa nueva cualidad, es obra mía subjetiva. Yo soy quien los ha puesto en relación.

No sé si se dan ustedes bien cuenta de la paradoja que resulta. Los objetos no son iguales sino en tanto en cuanto yo los pongo en relación; parece, pues, que su ser iguales depende de mí y que sin mi intervención no lo serían jamás. Y sin embargo, el efecto de mi intervención, a saber, la igualdad, es la igualdad de ellos y entre ellos, es un carácter objetivo, tan objetivo como su amarillez que no conserva el menor rastro de mi subjetiva actuación. La igualdad entre estos dos colores que primero parecía depender de mí es, por otro lado, ajena e independiente de mí: no soy yo el igual, sino ellos.

¡Donosa condición la de la igualdad, la identidad, la diferencia, la grandeza, la pequeñez, en suma, la de los caracteres y notas que tanto nos importa dominar! Van y vienen de los objetos a nosotros, de nosotros a los objetos, sin que parezcan decidirse por ninguno de ambos bandos.

Pero bueno estaría si no pasara de ahí, si sólo esas cualidades relativas y adventizas manifestaran pareja indecisión entre el sujeto y el objeto, entre nuestro pensar y las cosas. Mas es el caso que no ya la igualdad entre estos dos

armarios sino la amarillez de este sólo armario parece por una parte depender de mí, por otra pertenecer al armario. Pues no hay duda de que si yo cierro los ojos ese objeto amarillo desaparece, si yo los vuelvo a abrir reaparece; menos aún, si yo retiro de ellos el eje visual y me convierto a otro objeto cae el primero en la nada, ya no hay tal amarillez, ya el objeto amarillo no es. No sólo su color, no sólo esta cualidad ya no relativa sino intrínseca, esta propiedad depende de mí sino el objeto mismo cuya es la propiedad. Y como con él acontece con todas las propiedades y- con todos los objetos. El universo íntegro parece nacer y morir a la voz de mi subjetividad, la voz de mi yo que tiene, por lo visto, como la divina el poder incalculable de crear y aniquilar.

El ser mismo, ¿qué sentido -se dice- puede tener la palabra ser sino el de hallarse ante mí? ¿Cuando de la nieve digo que es blanca, el es qué otra cosa claramente significa más que el hallar yo la blancura en ella? ¿Y cuando digo de la nieve simplemente que es, qué otra cosa digo sino que me doy cuenta de ella, que está ante mí o ante otra conciencia como yo? ¿Qué sentido claro -se añade- puede tener la palabra «ser» atribuida a algo que nunca pueda hallarse presente ante conciencia ninguna? De ese algo sólo podríamos decir que no, es de ningún modo de los conocidos, que no es «esto» ni «aquello» ni nada, por tanto, sólo podríamos decir que «no es». Según esto el ser mismo -esta cualidad últimamente genérica que a todos y todo comprende--- se nos revela como una de aquellas cualidades relativas. Ser es ser *para* la conciencia, para el yo --es el resultado de la actividad del yo, es una posición del yo---, como nos parecía serlo la igualdad entre estos dos armarios.

El mundo antiguo partía ingenuamente de que las cosas están ahí por sí mismas, apoyándose las unas en las otras, haciéndose posibles las unas a las otras, y todas juntas formando el universo, la totalidad de las cosas, la *omnibus realitatis*. Este ser --el universo- era el punto de partida y punto de tornada de todo otro ser: cuanto era era por hallarse en el universo y proceder de él. El universo era el *ens realissimum* -era Dios. Ser quería decir «hallarse ahí», «estar ahí»; y «ahí» quería decir el ámbito inmenso del cosmos, por otro nombre la naturaleza. El sujeto no era sino una porción de ese universo, y su conciencia un espejillo donde otros trozos de ese universo se espejaban o reflejaban. La »función del pensar no consistía más que en un encontrar las cosas que ahí estaban, un tropezar con ellas. No cabe situación más humilde para el yo, del cual por cierto no hablaban nunca los antiguos. Platón, a lo más que llega, es a decir [...], nosotros, yo jamás. Fuera del sujeto, el universo, la naturaleza, Dios... existía. Y el sujeto si quería dar un sentido a su vida tenía que buscarlo, como parte que era, en el todo; tenía que recorrerlo, en sus vías innumerables, palparlo como una mano implorante, incierta, de ciego, de pobre. Así lo dice Aristóteles: [...] el alma es como una mano. Y consecuentemente, el ideal moral, el ideal de la conducta consistía en amoldarse a la voluntad o ley de ese todo -naturaleza. Así los estoicos -que son el fruto de extrema madurez donde comienza a decaer el mundo antiguo---, los estoicos daban como norma moral: vivir conforme a la naturaleza; como la naturaleza pacientes e indiferentes.

No podía hacerse perdurable esta manera de interpretar el ser como una realidad independiente y apoyada en sí misma. En el Renacimiento empieza el obispo Cusano, presidente de la platónica academia medicea, a hacer juegos de palabras trascendentales que acaban por ser, en él mismo, graves y profundas teorías: las cosas no son sino lo que son exactamente, determinadamente, precisamente. En la medida, en la *mensura*, son. *Nihil certum est in nostra scientia nisi nostra mathematica*. Y la *mensura* es obra y acto de la *mens* y la *mens* soy yo mismo. *Me ipsum*. Aquí tienen el unigénito de la nueva edad. Poco habían de tardar estos gérmenes de nueva manera de pensar en llegar a plena madurez.

Esta «edad moderna» germinada en el Renacimiento ha sido ante todo y sobre todo una edad suspicaz. Hizo de la sospecha, de la suspicacia su postura radical ante la vida. El punto que Arquímedes buscaba para sentar su palanca eversora del mundo fue encontrado por el genio de Descartes en la suspicacia, en la desconfianza. Las cosas, en efecto, y su suma el universo, parecen estar ahí, pero ¿lo están seguramente, ciertamente? Lo que es parece ser, en efecto, pero ¿es indubitablemente? La eficacia de esta pregunta es eterna y siempre que se repita quedará el «ser» convertido en una cualidad sospechosa y el universo de lo que es como puesto entre paréntesis. Lo que para la gente antigua menos suspicaz, más ingenua es, para Descartes meramente parece ser. No dice él que esto que veo ahora no sea: al contrario, dice que, en efecto, parece ser. Mas con esto ha mudado la realidad su centro de gravitación. Y en este momento nace todo ese ideario que yo daba poco ha como en extracto. El ser no puede consistir, como ingenuamente piensa el antiguo, en el vivir cada cosa en sí misma y todas ellas en el universo: pues de ese su ser puedo y acaso tengo que dudar. Y si alguien me cura de esta duda es porque ha sabido hacerme creer que son lo que son. De todas suertes queda convertido el ser en el correlato de una convicción, en el objeto de una opinión. Ya no significa el vivir en sí de cada cosa sino el ser término de un parecer, de un pensar. Que ellas son es dudoso, que me parece que son, es indubitable. Lo que seguramente es es mi *cogitatio*, mi pensar que son. La realidad ejemplar y primera de quien toda otra realidad vive y en cuyo elemento respira es *ma pensée; moi-même qui ne suis qu'une chose qui pense*. Sólo a través de mi pensamiento, sólo como pensadas encuentro las cosas todas. Si «ser» significa «estar ahí» -ese «ahí» quiere decir el volumen de mi pensar, de mi yo pensante. En mí mismo, como contenidos míos, como porciones de mi yo están y son las cosas todas.

¿Cabe, frente al mundo antiguo, conversión y transformación más íntegra de la perspectiva universal? Antes, el pensar era la copia, espejamiento o especulación del ser; era un como ser secundario o sucedáneo, esa virtual

existencia que los objetos llevan en el espacio imaginario de un espejo. (Así lo dice Aristóteles: [...].) *Ahora, en cambio, el ser primario es mi pensar -porque ser quiere decir ser cierto y sólo mi pensar es ciertamente. El ser de las cosas es un ser virtual, es su parecerme a mí cuando las pienso. Como en las Mil y una noches, la psique, la conciencia, el yo, mano implorante de ciego se ha convertido en centro del universo. El idealismo, el subjetivismo es el modo radical de enfrentarse con la vida que llena la edad moderna. En su desarrollo han trabajado todos los pueblos europeos que en esos siglos han triunfado. (España solamente no ha colaborado en esa ideología: no es sino otra cara de este mismo hecho la decadencia o mengua de la existencia española durante esa época. Pues por época entendemos un clima ideal, un conjunto de principios básicos que constituyen el ambiente moral de unos siglos. Quien no tenga afinidad con esos principios o les sea resueltamente hostil sucumbe o queda menoscabado, como las plantas del valle si se transplantan a las cimas.)*

Las etapas de la historia moderna son a la vez etapas de la evolución del subjetivismo. La afirmación fundamental de éste, a saber, que el ser es el pensar, que las cosas son, en definitiva, partes o estados de un yo, ha sido el perfil inmenso dentro del cual ha pensado, amado, luchado el hombre moderno. En él ha crecido la idea que de sí mismo el hombre tenía. Un *petit Dieu*, llama Leibniz al hombre. La modestia relativa de Leibniz obedece a que en él no ha llegado a su culminación evolutiva el subjetivismo. La figura inmensa de Kant representa la altura cenital del idealismo: El hombre -dice- es el legislador del universo. Sólo un paso más y Ficlíte va hacer del yo *la omnitudo realitatis*, es decir, Dios; y del yo, en virtud de actos creadores suyos va a deducir el resto del mundo. Esto ha sido, en efecto, el idealismo subjetivista con más o menos claridad: una divinización del yo, un panteísmo donde todo es Dios porque es todo parte mía, porque todo es en mí y mi yo impregna el área infinita del universo.

En esta edad y bajo estos principios hemos sido educados cuando esta edad y estos principios, cumplida su misión histórica, venían a derrumbarse y destruirse. Destrucción claro está, que como todo en el orden de la vida, no es un aniquilamiento sino una preparación de nuevos modos de vida. Como Hegel sostenía, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación. Porque la nueva idea que supera a la antigua la lleva en sí perpetuamente, como la cantidad mayor lleva en sí las menores, y gracias a ello es mayor. Al revés que en la generación biológica en la ideológica las ideas recién nacidas llevan en su vientre a sus madres.

Para quien tenga clara noción de lo que importan -tal vez como causas, seguramente como síntomas máximos-, de lo que importan los cambios radicales en la manera de entender este problema último para la variación en el pensar, querer y sentir todas las demás cosas, no serán necesarias ponderaciones.

Para el filósofo no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva resolución al problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar. Se trata, pues, nada menos que de un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto. No tiene sentido una vuelta al realismo de los antiguos, pero tampoco nos es posible permanecer dentro del *quid pro quo* en que el subjetivismo se funda. No puede supeditarse el sujeto al objeto -como hace Aristóteles- ni el objeto al sujeto -como hace en parte Kant, resueltamente Ficlíte. ¿Qué pues? Tal vez Platón tenga mucho que enseñarnos: tal vez hay en él sentidos que han quedado sin fecundación ni expansión; tal vez algo en él se eleva sobre el horizonte de la edad antigua y dominando la moderna, viene dirigido a nosotros -como una señal y un oriente.

De todas suertes, diríamos, ya que hemos aludido al resultado religioso de aquellas dos filosofías, de todas suertes tendremos que buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban *Dii consentes*, dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos. Esperemos que el nuevo clima que esos dioses anuncian sea más favorable para España o lo que es lo mismo, que España colabore en la nueva tarea.

## LECCION VII

[Palabra, signo y objeto. - La definición nominal. - Conciencia y alma. - El objeto A y el objeto A'. - La ciencia: «sistema de la razón vital». - La «relación de conciencia». - La actitud «natural» y la actitud reflexiva de la conciencia. - Los juicios antitéticos. -El objeto «juicio»y el objeto «ser problema». - ¿Por qué el juicio es Juicio? - Positivismo absoluto contra parcial positivismo. - Presentaciones, imaginaciones, menciones; sus relaciones. -La distinción de Husserl.]

En las últimas lecciones nos hemos ocupado principalmente de objetos. Llamábamos objeto todo aquello que puede ser término de la conciencia, todo aquello que para mí existe o ante mí está o de que me doy cuenta o a que me refiero. Estas expresiones: existir para mí, estar ante mí, darme cuenta, referirme a... nos valen, por ahora, como sinónimos y todas pueden resumirse en la voz más técnica pero menos plástica: conciencia.

Una palabra es un signo que nos invita a dirigirnos o proyectarnos hacia un objeto determinado. Y ocurre que, a lo mejor, para varias personas un mismo signo designa objetos diversos. Sería disputar sobre palabras -en el mal sentido de esta frase- que una de esas varias personas pretendiese obligar a las demás a que usen del signo a para referirse o designar el objeto x. Pero no es en ese mal sentido -disputar sobre palabras- sino todo lo contrario, decir: me es indiferente con qué nombre o signo hayamos de designar el objeto x. Escójanlo y decidanlo ustedes. Lo que necesito es que cuando yo me refiera a ese objeto se refieran ustedes también a él, y no a otro que, tal vez, es parecido pero que no es el mismo.

El lenguaje o sistema de signos usado en la vida intelectual práctica está hecho, naturalmente, para designar los objetos prácticos. En la ciencia nos interesan otros objetos que no son vitalmente habituales, y además nos es de elemental necesidad que los objetos manejados no sean confundidos, aunque su diferencia sea tan pequeña que *prácticamente*, *vitalmente*, resulten como si fueran idénticos. Hace falta, pues, en la ciencia un lenguaje o sistema de signos que esté con respecto al lenguaje ordinario en la misma relación en que los objetos prácticos están con los objetos teóricos. Esta relación es, por lo pronto, la de una mayor exactitud y exactitud quiere decir: distinción. Así cuando yo ahora digo, como voy a decir: no confundan «conciencia» con «alma», conste que me traería sin cuidado que confundiesen ustedes o que confundiese yo esos dos ruidos; pero me importa mucho que no confundan la cosa «conciencia» con la cosa «alma».

Y ¿cómo evitar esto? No hay otro medio ni puede haber otro medio que fijar el valor de los signos, digámoslo así, la puntería de los signos. Y esto no puede lograrse si no es separando dos signos, que en su uso vulgar disparan la conciencia o la proyectan sobre un mismo objeto, mediante otros signos y si en estos hubiere también confusión mediante otros hasta que todos los que estamos aquí hagamos con nuestro pensamiento el mismo blanco. Esto es lo que se llama la definición nominal, esto son todas esas frases que empiezan «Entiendo por» a las cuales el que no ha meditado sobre el asunto, es decir, el que no sabe bien lo que se dice, llama juegos de palabra o disputas de palabra. Con lo cual manifiesta desconocer lo que es la palabra, suponer que es ésta un ruido o *flatus vocis* e ignorar que el ser ruido es lo menos importante en ella; más aún, que ni siquiera necesita ser un ruido y lo que hace de la palabra es ser una significación, la cual significación no es sino un dirigirnos, un mirar a un entrar en relación con esta o la otra cosa. Y este dirigirnos a esta o la otra cosa es lo que se llama ordinariamente pensar. Y este pensar es, en resolución, el modo general y único que existe en España, en la Tierra, en el sistema solar Alplia Centauri, en Dios mismo, de apoderarse de las cosas, de las realidades. Por donde fijar los signos, disputar sobre palabras es una parte esencial del mecanismo con que fijamos las cosas, y el solo medio de evitar que dos que disputan, en efecto, disputen sobre palabras.

Pero dejemos esto para cuando nos toque exponer la teoría general de los signos, una de cuyas clases es la palabra, tema por cierto que hoy vuelve a hallarse en el primer plano de la atención científica. Mas no extrañe que lo haya presentado hoy, siquiera sea en escorzo. Si es escaso el hábito de las maneras científicas en general, que en nuestro país existe, me concederán que es casi nulo el hábito de los métodos filosóficos. La reducidísima minoría que se dedica a estas investigaciones lo nota demasiado a toda hora, en la forma de asperezas, estorbos y enojos; entre los cuales no es el menor haber de pasarse la vida defendiendo su labor contra estas vulgaridades y desconocimientos primarios.

Y vamos nuestro camino.

Por «conciencia» no se entienda «alma». «Alma» significa el ser real que con predicados espirituales o con predicados fisiológicos pensamos como substrato de los fenómenos psíquicos, y de conciencia, de la misma suerte que es la materia el substrato que sub-ponemos a los fenómenos físicos. Cuando el biólogo persiguiendo con el microscopio las fibras nerviosas dice, como dice Bethe, que en un cierto punto varias de ellas se cruzan y forman un anudamiento no hace sino describir un fenómeno tal y como él es, es decir, tal y como se presenta. Cuando, por el contrario, se dice que ese nudo nervioso es un *centro* nervioso, el objeto así llamado no es lo que se ve al través del microscopio sino un nuevo objeto ya no patente sino supuesto. Ser «centro» significa ejercitar una peculiar función dentro del sistema de funciones que hipotéticamente atribuimos al sistema nervioso. En comparación con el objeto que se ve, tiene este otro objeto sólo un valor de probabilidad. Pues del mismo modo, es «alma» algo hipotético y probable si se compara con la «conciencia».

No olvidemos, pues, esta consideración fundamental: cuando tratamos de explicar algo, el objeto A -la luz, por ejemplo, o sea el conjunto de los colores-, buscamos tras ese objeto A, tras esos colores que vemos, una como trans-realidad, A', las vibraciones etéreas, admitiendo la cual sometemos a leyes el objeto A, los colores. La vibración etérea nos sirve para explicarnos los colores, pero ¡cuidado!, la realidad de la vibración es siempre de segundo orden

con respecto a la realidad de los colores vistos inexplicados. La razón es bien sencilla: la realidad de la vibración de la luz depende de que explique o no los colores aparentes, fenomenales, pero la realidad de éstos no depende de nada. Los fenómenos son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece. Cuando hemos descrito acertadamente un fenómeno hemos formulado una verdad absoluta; que, según veremos, un entendimiento divino o, lo que es lo mismo, un entendimiento infinito si lo hubiere, no puede menos de reconocer y es también para él válida.

Para cuando demos valor definitivo a todo esto que ahora sólo como verosimilitudes se nos va presentando, podemos, en consecuencia, conservar como un principio de alto rango éste: ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas. Y en otra forma: ninguna proposición de las ciencias de realidad (por ejemplo, las ciencias físicas) puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática y como son otras ciencias poco conocidas y aun otras todavía por crear y que considero novísimos campos de inagotable fecundidad. Tal es, entre las poco conocidas, la «geometría de los colores», que no tiene nada que ver con la óptica física o fisiológica, que habla de estos mismos colores que vemos tal y como los vemos y, no obstante, habla de ellos en forma de leyes no menos estrictas y evidentes que las matemáticas. Tal es, entre las nada conocidas, la que yo llamo «sistema de la razón vital», cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente; gérmenes oscuros y trazos de él han andado y andan rodando por otras ciencias o formando esa zona pelúcida del conocimiento científico que tanto ocupaba a estos últimos tiempos bajo el nombre de *Weltanschauung* o idea del mundo, y en forma aún más pobre y más absurda en el llamado «pragmatismo». Pero renunciemos al sugestivo tema -para mí personalmente de importancia sin par, como ocurre siempre al padre con su hijo- de exponer en qué consista concreta y metódicamente ese «sistema de la razón vital».

Lo urgente ahora es que veamos cómo «conciencia» es no más que un lado o cara de algo en absoluto patente, de un fenómeno; todavía más, del fenómeno fundamental, de lo que podríamos llamar el fenómeno de los fenómenos. Pues todo aquello de quien quepa decir que «lo hay», «que es» o «que existe», todo posible quid determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de la conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto. Como todo aquello de que podemos hablar, y aun menos que hablar, es ya un objeto y, por tanto, lleva ya en sí entre sus otros caracteres, este carácter, el más genérico de todos, de ser término de la conciencia, de hallarse ante mí -o como ustedes gusten decir-, se comprenderá la dificultad incomparable que trae consigo la descripción del fenómeno conciencia. Acontece la paradoja máxima de que lo que está en todas partes, lo omnipresente, es lo que cuesta más trabajo ver. Si todo en el universo fuera azul y no pudiéramos referirnos a nada que no fuera también azul necesitaríamos el mayor esfuerzo de abstracción para caer en la cuenta de que lo azul existía, y que consistía en ese peculiar carácter cromático. Al hallarlo donde quiera y no echarlo de menos en parte alguna, lo azul no cobraría el relieve y como acento que adquiere lo diferencial de las cosas. Lo que está en una cosa pero no está en otra parece destacarse por su propio pie ante nuestra atención.

Pues bien, el fenómeno «relación de conciencia» es el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos, y que penetra hasta sus últimas partículas todos los objetos reales y posibles.

Nuestra tesitura o disposición natural nos lleva a ocuparnos de los objetos, de los términos o metas a que va o en que concluye nuestra conciencia, pero no encuentra ocasión para hacernos atender a nuestra conciencia de ellos. Lo mismo el hombre práctico, que el físico o el matemático andan afanados con los objetos y sólo con ellos. Únicamente para el noólogo y para el psicólogo es la «conciencia de los objetos» un objeto habitual. Los demás piensan, quieren y sienten las cosas pero no tienen por qué azacarse tras ese pensar, ese querer, ese sentir de las cosas. No es su menester, no es su misión. El poeta lírico vive preocupado de sí mismo, de sus íntimas situaciones, de sus tristezas y sus entusiasmos, pero no se preocupa para nada de esa su conciencia de sí mismo, de ese sentir su tristeza o su entusiasmo. Y es muy justo que así sea y nada extraña la antipatía que Goethe mostraba hacia los estudios psicológicos y gnoseológicos. Para la actitud natural de la conciencia es muy cierto lo que él en verso decía:

*En lo cierto está el que afirma  
que no se sabe cómo se piensa;  
cuando se piensa:  
todo es como regalado.*

En efecto, al abrir los ojos lo primero que encuentra uno son los objetos, ahí, prestos como un donativo. Sólo después de los objetos vistos y como haciendo el camino de vuelta desde ellos puede encontrarse el nuevo objeto, «la visión». La tristeza está ahí, de una vez, en eso que llamo mi yo o mi alma, infundida en todo él, llenándolo como una coloración *sui generis*, como llena de su color un estanque el trozo de añil que a él arrojamos. Sólo partiendo de mi

tristeza hacia adentro, sólo volviéndome a ella de espaldas descubro mi conciencia de esta tristeza -objeto tan otro como que él no es ni puede ser triste.

La actitud natural de la conciencia es la que va a los objetos como tales. Sólo merced a una torsión o reversión de esa actitud natural, sólo en forma de reflexión, puedo encontrar la «conciencia de objetos» como tal.

De aquí nace la dificultad que muchos hallan en la ciencia filosófica y psicológica. El pensar no es un objeto «natural» del pensar. Y hasta no son pocos los filósofos que niegan la posibilidad de que el pensar se haga objeto de sí mismo; tesis, por cierto, un poco acrobática porque a la vez que están diciendo eso están mostrando que saben que hay «pensar» en el mundo, y hasta saben que es tal que no se puede saber lo que es, que no se puede pensar en él o sobre él. ¿De dónde han sacado entonces toda esta sabiduría? Más verosímil parece que el pensar sólo sea objeto de una actitud de la conciencia, la cual en un cierto sentido podemos llamar «no-natural». Y ésta sería la actitud filosófica definida por su peculiar objeto como por el suyo se define la física o la biología. Sólo que tendremos cuidado sumo al oponer la conciencia filosófica o reflexiva a esa conciencia «natural», de no exigir para aquélla el carácter de sobre-natural. Esta ha sido una manía específica de los filósofos que, cual todos los seres, tienden a representarse a Dios como un superlativo de sí mismos. Y así Aristóteles dice:[...], y eso es Dios; convierte, pues, a Dios en una especie de filósofo en superlativo, nada de particular tiene que venga luego H. Spencer y aspire a hacer de él un mayúsculo ingeniero.

Pero dejemos aquí este problema de alto bordo y aprovechemos lo indicado para enlazar con una cuestión menos ambiciosa en que vinimos a concluir el otro día. Recordarán que a cada clase de objetos buscábamos una clase de actos o modos de conciencia en que nos hacemos conscientes de aquéllos. Pues bien, tales actos son esa conciencia de que hoy hemos hablado, y que es tan difícil de separar de sus términos o metas: los objetos. La palabra acto no les sea a ustedes una especial dificultad. Los modos de la conciencia, si han logrado ya habituarse a verlos, se presentan con un carácter como de espontáneos movimientos, de ejercicios de una actividad. Si aíslas de lo querido mi querer o de lo percibido mi percibir me encuentro con dos «algos», mi querencia y mi percepción que sólo puedo describir diciendo que no son la cosa que quiere, o yo, ni la cosa querida, sino ese mi actuar con respecto a la cosa para designar el cual usamos la palabra querer.

Pero vamos a lo que nos es urgente.

Decíamos que en todo rigor sólo hay un problema cuando hay dos juicios antitéticos. El «ser blanca la rosa» frente al «no-ser blanca la rosa» no es propiamente problema. Esas son dos objetividades estructurales, dos cosas complejas, diríamos dos seres positivo el uno, negativo el otro que viven el uno junto al otro sin excluirse como lo rojo y lo amarillo. Si «la rosa es blanca o no es blanca», he aquí el problema. Si «Dios existe o no existe», «si el organismo vivo es una máquina o no es una máquina», «si la democracia es competente o no es competente», he aquí problemas que a toda hora nos acosan y nos hostigan. Ahora bien, todos ellos son parejas de juicios antitéticos. Los juicios son quienes excluyen, no las estructuras a que ellos se refieren o que ellos juzgan.

En el cuerpo, pues, del objeto «juicio» es donde hemos de buscar la peculiaridad que le permite tolerar y aun atraer al objeto «ser problema».

¿Qué es, por tanto, un juicio? Yo no vacilo en decir que era bochornoso lo poco que hasta hace unos años se había adelantado sobre Aristóteles, en lo que al análisis del juicio respecta. Aún hoy estamos en los comienzos de una visión más compleja de su organismo. Ofrece esto un ejemplo de la colaboración en que han de vivir las ciencias so pena de esterilidad y estancamiento. Se quejan los lingüistas de que no hay una sintaxis clara. ¿Cómo ha de haberla si el filósofo -llámesele noólogo o psicólogo- no se ha ocupado en serio de construir la anatomía del juicio? Motivo y aun disculpa hay, no lo niego. Urgía mucho hallar las leyes de la verdad de los juicios, que son los instrumentos capitales del conocimiento. Y por eso los filósofos se han ocupado mucho de los juicios verdaderos, es -decir, del lado lógico y crítico de los juicios pero no del resto de su cuerpo, de todo lo demás que hace del juicio juicio, sea verdadero o sea falso.

El tema es difícil, intrincadísimo, pero limitándolo a lo que ahora necesitamos creo que podremos sacar algo en limpio. Hallamos, por lo pronto, que en el juicio «A es B», «esta rosa es blanca», se hace referencia a dos objetos «esta rosa» y «blancura». De ninguno de ellos ni de los dos juntos puede decirse que constituyen el objeto del juicio. Cada uno de ellos y los dos juntos pueden ser objeto de otros actos de conciencia: «esta rosa» y «blancura» pueden ser vistos, pueden ser *fantaseados* o pueden ser simplemente *mentados*. Y en estos tres modos pueden darse por separado o juntos.

Yo puedo ver «una rosa» roja, y en otro sitio y hora ver una blancura, o puedo ver algo ante mí que es a la vez rosa y blanco. Menos conocido aunque de hecho más frecuente en nuestra vida psíquica, es el modo o acto que yo llamo de simple mención.

En otra lección aludimos a él pero su importancia exige que ahora renovemos la reflexión. Para que ustedes vieran, por el camino más corto, en qué consiste, yo diría así: Todo objeto, por ejemplo, el Monasterio de El Escorial, puede hallarse como a tres distancias diferentes del sujeto; quiero decir, puede aparecer o estar ante mí en tres formas distintas.

Primera: cuando hallándome en El Escorial veo el Monasterio, éste está conmigo en una relación de presencia. Es él mismo quien hallo ante mí. Tenemos, pues, la mínima distancia, la forma de presencia.

Segunda: cuando miro un grabado del Monasterio no es él mismo quien está ante mí, sino que está ante mí un trozo de papel impreso. Pero como el grabado presente representa el Monasterio, claro es que éste también está ante mí; me estoy, al través del grabado, refiriendo a él y él se cierne en algún modo ante mi percatación. Pero si analizo cómo está ante mí ahora en comparación con su manera de estar en presencia, encuentro que ahora está como ausente y que de él tengo sólo presente su imagen. Tenemos, pues, una segunda distancia y la forma de ausencia. Si quieren ustedes otro ejemplo de ello más claro, búsquenlo en ese modo de conciencia que llamamos recuerdo: lo recordado es siempre un pasado, al recordarlo no lo hago presente, lo cual sería absurdo, sino que -¡ahí está lo extraño del recuerdo!- está ante mí como ausente, como pasado. La ausencia, pues, no es un carácter negativo sino un carácter fenomenal, inmediato tan positivo como la pura presencia e inconfundible con ella. No es simplemente un no estar, sino un positivo estar ausente y un estar sólo representado.

La reminiscencia y la imagen pertenecen a esta forma de conciencia sobre la cual no se ha conseguido hacer un estudio detallado, aunque esté prometido desde hace años por varios fenomenólogos. En este curso tendré ocasión de exponer mis investigaciones sobre él. Me ha interesado sumamente porque es ni más ni menos que el plano en que se dan todas las artes plásticas, y no será posible en serio una estética mientras no nos tomemos el trabajo penosísimo de poner en claro qué es eso de conciencia de imagen. Todo cuadro, toda escultura es una imagen y en toda imagen se compenetran dos objetos: uno presente, los pigmentos y las líneas o el volumen del mármol; otro ausente, a saber, lo que el pigmento y el mármol representan. Y ni uno ni otro, aislados, son la obra bella, sino el uno con el otro, en esencial mutuación y pareja indisoluble.

Tercera distancia: parece que, además de la presencia y de la ausencia, no puede haber otra situación del objeto ante nosotros. Sin embargo, aquel de entre ustedes que no haya visto jamás el Monasterio ni mirado alguna estampa de él nos ha entendido cuando hablamos de este objeto. Si sólo entendiéramos lo que hemos visto o imaginado yo creo que no nos entenderíamos nunca, porque lo visto e imaginado es por sí mismo intransferible. La transferencia se hace por medio de signos o palabras.

Error considerable fuera confundir el entender con el conocer. Cuando yo digo ahora «cálculo infinitesimal» me entienden aquellos de ustedes que no conocen el cálculo infinitesimal. Pero se me dirá: rigurosamente algo conozco de él. Cuando entiendo la palabra «cálculo infinitesimal» me digo interiormente: «una disciplina o parte de la inatemática». Entender aquella palabra es sustituirla yo por estas otras. A esta observación tan discreta como obvia ocurre, al punto, oponer la siguiente: si, en efecto, la palabra «cálculo infinitesimal» pudiera sustituirse sin resto por esas otras «una parte de la matemática» y en esta sustitución consistiera la inteligencia de las palabras, su entenderlas, no se columbra la utilidad de que existan muchas palabras, pues reduciéndose cada una a otra con una sola nos bastaría. Mas, en fin, pudiera ocurrir que en nosotros se diera esta grave falta de economía. (Y es lícito a la observación anterior reafirmarse, frente a esta razón que es sólo de probabilidad.)

Pero lo grave es que la palabra «cálculo infinitesimal» no queda en rigor sustituida por estas otras «una parte de la matemática», ni por doscientas más. La geometría proyectiva es también «una parte de la matemática», y, sin embargo, no es el cálculo infinitesimal. Al objeto «cálculo infinitesimal» le conviene, en efecto, como una de sus innumerables cualidades, ser «una parte de la matemática», pero en la palabra «cálculo infinitesimal» entendemos desde luego que se trata de una parte que no es cualquiera sino justamente esa única, inconfundible, que podíamos llamar H y que usualmente llamamos «cálculo infinitesimal».

Lo propio ocurre al que no conoce el Monasterio de El Escorial. Sabe de otros monasterios y sabe que hay un pueblo así llamado en la provincia de Madrid; pero ahí está lo peregrino, que al oírnos entiende que nosotros no nos referimos a esos monasterios por él vistos, sino justamente a otro determinado, único, exclusivo, individual que es precisamente el que él no ha visto.

La inteligencia de las palabras nos ofrece, en consecuencia, un ejemplo de una clase de fenómenos conscientes en que nos sorprendemos en trato con un objeto sin saber de él nada, sin tenerlo presente y sin tener siquiera algún trozo o representante, emblema o imagen de él. Para reconocer la belleza sin par de Dulcinea pedían los mercaderes un retrato siquiera del tamaño de un grano de trigo. Para reconocerlo querían antes conocerlo y hacían muy bien. Mas acaso Don Quijote quería menos, acaso quería sólo que lo entendieran, que entendieran sus palabras y el afán de su espíritu.

Parece, en efecto, irritante este fenómeno, y, como los mercaderes, los llamados positivistas y los sensualistas de la psicología, se enfurecen ante él porque no se amolda dócilmente a sus teorías. Pues ¿cómo es posible que andemos en trato de conciencia con algo, que nos demos cuenta de algo, sin tener nada de él, sin que algo de él sea «contenido de nuestra conciencia»? ¡Terrible vocablo éste: «contenido de la conciencia», que hasta ahora no he usado yo y que ahora nos sale por vez primera puesto en boca ajena! Ya nos las habremos con él en mejor ocasión y veremos cómo de él viene casi toda la esterilidad de la psicología al uso.

Convengamos en que es irritante el fenómeno de que ahora tratamos: si yo estuviese puesto al frente del Universo, por hacer buena obra a las teorías sensualistas de la vida consciente yo lo suprimiría de raíz. Pero mientras esto no acontece, no tendremos más remedio que preferir la evidencia de este fenómeno incomprendido a las teorías problemáticas, para las cuales resulta hasta ahora incomprensible. Puede que como Homero opinaba, Aquiles y Héctor no hubieron de nacer sino para que Homero los cantase; pero es indudable que los fenómenos no se han hecho para las teorías sino éstas para aquéllas.

Por mi parte podría anticipar, con la natural inexactitud que traen consigo las fórmulas harto breves, podría anticipar el a y el b de mis convicciones lógicas o metodológicas diciendo: positivismo absoluto contra parcial positivismo. Deducciones, teorías, sistemas son. verdad si cuanto en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los objetos mismos, de los fenómenos mismos.

Yo no veo ahora ni acierto a representarme «el número que contiene todos los números», «la estrella más lejana de la Tierra», «la ameba primera que existió», pero sí veo y porque lo veo, sé, que ahora entiendo esos nombres y que con ellos me refiero a ciertos objetos únicos e inconfundibles los cuales no están presentes ante mí, ni siquiera como ausentes me son representados, sino que ellos se me ofrecen precisamente y sólo como «objetos a que yo me refiero», sin más. Tenemos, pues, sobre presencia y ausencia, el modo de referencia, en que en mí no hay del objeto sino «mi referencia a él».

Para esta extraña forma de relación con los objetos -extraña si se mide con las teorías usadas pero, según veremos, la más frecuente en nuestra conciencia-, creo yo que debiéramos elevar de nuevo a la dignidad de vox técnica nuestra usual palabra: mentar y mención. «Mentar algo a uno» parece no aludir forzosamente a que veamos o imaginemos lo «mentado o mencionada sino que su sentido también admite, por lo menos no excluye que el objeto se halle ante nosotros de un modo más lejano o sutil.

Convendremos, pues, en aprovecharnos de esta vaga amplitud que en el lenguaje espontáneo tiene esa palabra, limitándola a sólo lo que percibir y representar excluyen. Y así llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, percepciones o presentaciones; a los actos donde no es éste dado como ausente, representaciones o imaginaciones; a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, menciones.

Y prosigamos ahora dejando a un lado y otro series interminables de cuestiones que ni enunciar podemos. Por ejemplo: el tema de las relaciones que entre esos tres modos existan. ¿Cabe percibir el objeto sin mentarlo a la par o es la mención el modo elemental de la conciencia que va en todos sus actos, sean cuales quieran, como envainado o incluso? Otro tema: ¿no será la pura mención el acto esencial en que se realiza lo que solemos denominar significación? ¿No será hablar y entender lo hablado, un mentar? ¿No tendremos merced a esta distinción nuestra, en apariencia sin importancia, la clave para toda una nueva filosofía del lenguaje? ¿No será esta diferenciación nuestra entre percepción y representación de un lado, mención de otro, una fórmula más prieta y exacta de la genial distinción de Husserl entre lo que él llama actos de «intención significativa» y actos de «cumplimiento de la significación», actos en que yo me refiero a algo y actos en que ese algo me es dado directa e inmediatamente? Para calibrar, pues, el interés de este asunto me bastaría con decir a ustedes que desde 1901 la filosofía de todo el mundo no hace sino moverse en torno, en contra o en pro de esa distinción de Husserl. Pues, acaso el saber, el conocer, la verdad, pueda venir a definirse en última y clarísima concreción como un buscar a la mera intención significativa el acto en que ella se cumple por sernos dado en éste lo que allí sólo intentábamos o mentábamos? Y entonces tendríamos que los viejos, venerables y enigmáticos «conceptos», esa palabra sacramental de la filosofía que hoy por vez primera pronunciamos aquí, no vendrían a ser, en fin de cuentas, más que esos actos de mención. Y podíamos gozar la fortuna de no necesitar ese término «concepto» que siglos y siglos ha vivido inmerso en lo más profundo de las meditaciones de los filósofos y, como las naos sumergidas en lo hondo del mar, está cubierto de algas y de ovas, de juicios y de prejuicios. (Siguió un análisis de la atribución, y el comienzo del análisis del juicio que en la lección siguiente son resumidos).

## LECCION VIII

[Descripción de apariencias: los actos objetivadores. - Crítica de los cuatro tipos estructurales de juicio. - Primero: Juicio como unión. - Segundo: juicio como identificación. - Tercero: juicio como inherencia. - La «gramática pura». - Cuarto: juicio como reconocimiento, positivo o negativo. - La intencionalidad de la conciencia.]

Veíamos en la lección anterior cómo aun dejando aparte la porción volitiva y sentimental de la conciencia, quedándonos sólo con aquel género de conciencia que vagamente más para los efectos presentes suficientemente, denominamos «lo intelectual», cabía hacer una amplia distinción entre actos o modos de conciencia en que nos son puestos objetos delante y actos en que la conciencia actúa sobre esos objetos. Las percepciones, imaginaciones y menciones tan diferentes en la manera como nos ponen en relación con el objeto, coinciden, sin embargo, en no hacer con el objeto sino ofrecérselo.

No olvidemos nunca, y sea como un pensamiento concomitante de cuanto vamos diciendo, que nos referimos exclusivamente a fenómenos y así al hablar de que la conciencia en unos actos no hace sino ofrecernos los objetos y en otros actúa sobre el objeto, no queremos con estas palabras sino describir, expresar ciertos caracteres aparentes como tales. Del mismo modo, cuando nos llegue la ocasión de estudiar los fenómenos de voluntad y digamos, por ventura, que hay ciertos movimientos los cuales se presentan como oriundos de yo, como causados y empujados por el eje de nuestra psique, ha de entenderse que nos limitamos a describir lo que nos aparece tal y como. nos aparece. Si otras sabidurías nos vienen a convencer de que ese yo no es más que una conexión de estados fisiológicos los cuales por una ciega causalidad natural se suceden y, en consecuencia, no hay, «en realidad», tales movimientos voluntarios, nuestras anteriores palabras siguen ilesas, continúan siendo verdad, porque en ellas nos reducíamos a describir las apariencias. Y éstas son como decíamos, sin duda alguna.

Pues bien, a los actos donde meramente nos son ofrecidos objetos llamábamos *actos objetivadores*. Frente a éstos notábamos la existencia de actos relacionadores, conectivos, articuladores o *sintéticos*. La tradición imperturbada hasta las geniales innovaciones de Brentano en 1879, ha considerado el juicio como un acto sintético: la [...] de Platón y Aristóteles. Brentano en su *Psicología empírica* pretende hacer por completo inesencial al juicio el carácter de síntesis. La cuestión es demasiado compleja para que ahora tratemos de desarrollarla y decidirla. Nos basta con encontrar una primera visión clara del Juicio.

Recordemos en poquísimas palabras las opiniones capitales sostenidas sobre la definición del juicio; diríamos sobre su estructura anatómica. Todas ellas podrían reducirse a cuatro tipos (Cf. Maier: *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908, p. 143):

*Primer tipo.* El juicio como acto de unión o separación de dos representaciones o, como suele decirse, conceptos. Esta teoría, la más obvia y la más antigua, nos sirve de ejemplo para advertir cuán fácilmente se confunde en los fenómenos psíquicos la parte con el todo. Es posible que en todo juicio haya una unión de representaciones (la separación no nos preocupe, pues, en definitiva, es un modo de unión). Pero es seguro que hay actos de unión los cuales no son juicios. «Pedro y Juan» expresa una tal unión pero no es un juicio. Cuando digo «Pedro es ingenioso» sobre unir dos objetos hago algo más, que falta en «Pedro y Juan». Estas palabras expresan simplemente un acto de colección: nada más. Nada puede estropear la lógica y la psicología tanto como hacer del juicio la forma universal de los actos sintéticos, de esos actos que, en oposición al percibir e imaginar, constituyen lo que de ordinario se llama pensar. No, sumar, comparar, etc., son actos de pensar pero no son actos de juzgar.

*Segundo tipo.* El juicio es una *identificación* o ecuación entre dos representaciones. Entre las dos expresiones: «Pedro y Juan» y «Pedro es ingenioso» hallábamos una diferencia esencial, un plus a favor de ésta. Las teorías de nuestro segundo tipo aspiran a hacerse cargo de ese plus y dicen: lo que hay de más en el juicio sobre la mera unión de dos representaciones, es que entre las dos representaciones unidas notamos una identidad o ecuación. Esta nota de identidad constituye la significación de la cópula: el es, quiere decir, es *idéntico*. Juzgar sería, pues, identificar. Yo hallo en Pedro algo que es idéntico con la ingeniosidad. Todo el neo-kantismo y sus aldeaños adopta y profundiza esta teoría. La *In-eins-setzung* o «posición en unidad» de Sigwart, la doctrina tan honda de Cohen y Natorp que hacen del juicio (siguiendo en esto, sin duda, el verdadero espíritu de Kant) la clave de todo conocimiento, pertenecen a este tipo. Lo que en ella exista de verdad quede ahora intacto y respetado, pero nos costaría mucho tiempo y mucho trabajo entenderlo. Es, acaso, la más difícil de todas las opiniones filosóficas.

Veamos sólo lo que de esas teorías no nos sirve. La identidad y la igualdad -para el caso lo mismo nos da una que otra- son relaciones pero sólo dos formas de relación, entre otras muchas. Dos cosas pueden entre sí estar en la relación de igualdad, pero también en la relación de parte a todo y, aun, en la relación de inherencia, es decir, de ser la una cualidad propia de la otra, etc. Cuando digo «esta rosa es de Valencia» no me doy cuenta de percibir una identidad que sería absurda entre esta rosa y la ancha vega valenciana, sino que, a lo sumo, declaro en esas palabras mi conciencia de que es esa flor una parte de los jardines aquellos. Cuando Jesús señalando a la moneda dice «esto es del César» significa la relación de pertenencia entre la moneda y la cesárea autoridad. En fin, cuando digo que «esta rosa es blanca» no digo que rosa y blancura sean lo mismo. Nueva comprobación de no poderse reducir el juicio a la relación de identidad o igualdad, es el cambio de sentido que, en efecto, sufre un juicio cuando se le sustituye por otro realmente de identidad. La expresión A es A y la expresión «A es idéntico a A» no significan lo mismo: acaso el ser A idéntica a A, será el fundamento, razón o motivo que me induce a juzgar que A es A, pero ello es que no significo lo mismo en un caso que en otro. Bástenos con esto para pasar al

*Tercer tipo*, donde nuestra observación anterior cobra sus derechos. Las teorías en él comprendidas no son sino una ampliación de las anteriores y de hecho Sigwart y sobre todo Cohen, Natorp y últimamente Lask -uno de los nuevos profesores que mayores esperanzas ofrecían y que ha muerto pocos meses hace en el campo de batalla- exigirían que se les incluyese en ambos tipos. El juicio, según esta ampliación, consistiría en la advertencia de una identidad, pero de una identidad no entre las cosas, como «rosa» y «blancura», sino entre estas dos cosas de un lado y un concepto de relación por otro. Así, «la rosa es blanca» sería la expresión elíptica de un acto donde identificamos la situación real en que rosa y blancura está con el concepto de inherencia: «rosa» y «blancura» son una inherencia. Lo mismo «a y b son una conexión causal» en lugar de «a es causa de b». Para estas teorías, como se ve, es esencial la opinión de que el sujeto del juicio es algo preconceptual -percepción, por ejemplo-, mientras el predicado es algo inteligible, un concepto, una categoría por medio de la cual es entendido lo real. Ejerce en ellas el juicio la suprema magistratura racional: es en ellas el juicio el que, como Platón diría, «da el ser racional o inteligible a las realidades» [...]

Ni por un momento me permito dudar de la utilidad y el profundo sentido que esta opinión tiene dentro de una «teoría del conocimiento». Pero ahora no nos ocupa el problema del conocimiento, es decir, el problema de cómo nuestro pensar, que es algo subjetivo, logra apoderarse de un ser, en sentido absoluto, transubjetivo; cómo es que las estrellas enormes y fulgurantes se supeditan y obedecen a nuestros juicios sobre ellas, y seres de tal ímpetu y misterio se dejan domesticar por los humildes astrónomos de la Tierra. ¡Cuestión magnífica y sagrada para el hombre que, en esto que Kant llamaba el *faktum* de la Astronomía, el hecho de la Astronomía puede encontrar el punto firme donde erguirse y dar altivo la cara al infinito y misterioso Universo!

Pero no es, ésta nuestra cuestión actual sino que es el juicio en sí mismo, es decir, en nosotros mismos, como acto presente a nuestra conciencia y sin atender a su acierto o desacierto en apoderarse de la realidad transcendente.

Y reducido así el tema yo tengo que oponer cien objeciones a este tercer tipo de teorías: de ellas me basta ahora con una. Y es que todas esas relaciones de igualdad, inherencia, parte a todo, etc., -todas pueden ser expresadas y,- por tanto, pensadas sin juzgar. «La moneda del César», «la rosa blanca», «la rosa de Valencia», «Pedro el Ingenioso» son actos atributivos y no juicios. El es de la cópula que nos obligó primero a buscar algo más que la unión de «Pedro y Juan» y que luego veíamos interpretado como un *es idéntico* -y luego como un *es inherente*, *es causa*, *es propiedad*, etc.-, no aparece en esas expresiones y, sin embargo, todo eso igualdad, inherencia, etc., sí va incluido en ellas. No digo, pues, que el juicio no sea una unión de representaciones y una identificación y una relación cualquiera. Pero digo que todo eso pueden serlo los actos atributivos también, y que, frente a ellos, ese mínimo vocablo, el es, significa todavía algo más. «La rosa blanca» y «la rosa es blanca» no cubren por entero su significación. ¿Es, por ventura, lo mismo «el tulipán rojo» y «el tulipán es rojo»? Prueba de lo contrario que puedo y, con verdad, decir: «El tulipán rojo... no es, no existe, no lo hay.» Si fueran lo mismo aquellas dos expresiones al hallarse ahora una de ellas junto al «no es» se anularían.

Resumamos, pues, lo dicho con la intención de obtener una mayor claridad. De un lado tenemos los modos o actos primarios de la conciencia en que nos son puestos objetos -la percepción, la imaginación y la mención. Sobre estos actos primarios o mejor aún sobre los objetos en ellos simplemente dados, operan actos secundarios de conciencia donde atribuimos un objeto a otro, o los comparamos o los coleccionamos, etc. De estos actos les nacen a los objetos las nuevas calidades de: ser entre sí sustancia e inherencia, su identidad, su igualdad, su muchedumbre, su estar el uno en el otro como la parte en el todo, etc., etc. Se caracterizan estos actos porque el rayo mental en lugar de dirigirse a un solo objeto parece dividirse e ir a los dos objetos de una vez: por esto se llaman sintéticos, por esto articulan un objeto con otro.

Y he de advertir aquí que todos esos actos -tanto primarios como secundarios- pueden ejercitarse sin necesidad de ser expresados. Sin necesidad de expresión o palabra interna ni externa puedo yo ver ese armario e, inmediatamente,

[pensar] un acto ya no perceptivo sino explicativo del contenido siempre simple de la percepción; puedo, en efecto, distinguir en el todo armario una parte de arriba y una parte de abajo, una parte a la derecha y otra a la izquierda, su momento color de su momento forma, etc. Todo esto es, sin duda, pensar en la más estricta acepción y, sin embargo, pudo ser hecho por mí en perfecto mutismo externo e interno. El acto expresivo -es decir, la palabra y la frase- es un nuevo estrato de actuación que opera sobre aquellos actos mudos, que cae sobre ellos como una tela sutilísima y casi transparente que se amolda a sus cuerpos y se ajusta a sus miembros. Sin embargo, no hasta el punto de que todos nuestros actos, o todas las partes y momentos que integran un acto, queden expresados. Ya veremos cómo de la misma suerte que nuestros actos de pensar reforman o deforman las cosas, introduciendo en ellas caracteres que por sí no tendrían, el medio expresivo, el lenguaje, transcribe según su propio modo nuestros actos. Así, por ejemplo, posee la palabra la condición de ser siempre general, incluso cuando es nombre propio; transforma, pues, en generalidades nuestros actos, cada uno de los cuales es único. Además de este y otros caracteres esenciales al lenguaje que a priori pueden y tienen que determinarse --constituyendo su investigación una «gramática pura o general»-, manifiesta cada idioma peculiaridades en los modos de expresar. Así el inglés y el alemán -para referirme a lo que está más a la mano- expresan antes el adjetivo que el sustantivo. ¿Hasta qué punto son estas variaciones sólo del plano expresivo o se manifiestan en ellas variedades del pensar? Aquí tienen un larguísimo campo de fecundas exploraciones donde pueden colaborar el lingüista y el psicólogo.

Me importaba hacer esta advertencia para evitar, una vez más, la sospecha de que en la distinción entre «la rosa blanca» y «la rosa es blanca» me preocupe la diferencia puramente fonológica de encontrarse en ésta un *es* que en aquella falta. En modo alguno: no la diferencia sonora de esas dos complejas expresiones sino la diferencia de su significación nos viene ocupando. Y yo encuentro que ambas significaciones son en todo idénticas salvo en un punto que va adscrito al *es*. Llego yo al extremo, poco usado hoy, de creer forzosa la rehabilitación de los conceptos «sujeto» y «predicado» que, según muchos entre los actuales lógicos y psicólogos, tomó Aristóteles no de la realidad intelectual sino de la gramática. En mi opinión, sujeto y predicado son funciones esenciales de los actos atributivos y no de la mera expresión de los actos atributivos. Puedo, sin duda alguna invertir las palabras y decir «la blanca rosa» pero, cualquiera que sea el orden, uno de los miembros tiene siempre un papel distinto del otro; la rosa será siempre y en todo idioma el actor que en la comedia de esta expresión representa el papel de protagonista, de sustrato a quien algo es atribuido, en suma, de sustantivo o sujeto, mientras blanco llenará siempre una misión adjetiva, de predicado. Con esto ven ustedes que incluso el carácter de tener un sujeto y un predicado no nos parece exclusivo del juicio. En toda atribución disfrazados de lo que llamamos «sustantivo» y «adjetivo» se encuentran.

¿Qué nos queda, pues, para el *es sí* la rosa y lo blanco y su relación objetiva -es decir, la pertenencia de la blancura a la rosa- están ya en la mera atribución «la rosa blanca»? ¿Qué resto de objetividad permanece inexpresado cuando parecía que toda ella está agotada en nuestro análisis?

Tenemos, por decirlo así, acorralado este indócil vocablo es que tan a menudo usamos y tan difícil se muestra en descubrimos su estricto secreto, su verdadero sentido. Mas ahora, tal está de apretado por nosotros, que basta una punzada sobre -él para que nos vierta su esencia. Veamos el

*Cuarto tipo* de teorías sobre el juicio. El fenómeno conciencia, no se olvide, es para nosotros una cosa que se distingue de todas las demás cosas del mundo porque en él hallamos el carácter o nota de referirse un sujeto a objetos. En todos los otros fenómenos que no son conciencia encontramos a unas cosas relacionándose con otras; por ejemplo, chocando en el espacio la cosa A con la cosa B. Pero ¡ahí está!, ninguna de las dos consiste en un referirse a la otra; y si al choque mismo considerásemos como un modo, bien que un poco áspero, de referencia mutua, siempre se nos presentan las cosas que entrechocan como consistiendo en algo más y en algo previo a su choque. Pues bien, la conciencia no es una cosa que se refiera a otra sino que es el referirse mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo, en suma, el tener un objeto, el darse cuenta de algo. Resucitando un sugestivo término escolástico se ha llamado a este carácter último y primero de la conciencia: intencionalidad. Husserl propone que siempre que usemos el término conciencia la entendamos como diciendo: «conciencia de ... », toda conciencia es conciencia de algo.

Esto que tantas veces he repetido convenía ahora nuevamente recordarlo. Pues siendo el juicio una manera o acto de conciencia habrá de poseer un objeto correlativo y propio de él. So pena -si no logramos señalar con el dedo su objeto específico- de que neguemos la peculiaridad del juicio y digamos: no hay una clase de actos de conciencia que tenga derecho a llamarse así y separarse como algo genuino de los ya estudiados.

Por otra parte nos parece haber agotado todos los objetos. Y el *es* que no se puede referir ni a la rosa ni a la blancura ni a la atribución de la una a la otra parece cesante de objeto, y algo así como un tiro al aire.

En uno de sus últimos libros dice muy delicadamente Lipps lo siguiente: «Las relaciones de mi conciencia con lo que es término de ella parecen como un múltiple diálogo entre mí y el objeto. Primero me dirijo a algo -por ejemplo, al abrir

los ojos- y merced a este dirigirme, ese algo se convierte para mí en objeto, en mi objeto. Luego me dirijo nuevamente a eso que es ya mi objeto y le interrogo -o lo que es lo mismo-, lo relaciono con otros objetos, lo comparo, lo separo, lo ordeno entre otros, etc. Y al punto que hago esto, parece el objeto rebelarse contra mí, dirigirse él a mí y exigirme. Entonces, ante estas sus exigencias, me comporto yo reconociéndolas o denegándolas.» Así, al comparar este armario con ese armario, me exige aquél que reconozca, su igualdad con éste.

Estas palabras de Lipps nos orientan sobre el sentido de la cópula. Entre «la rosa blanca» y «la rosa es blanca» no parece, en efecto, haber diferencia por lo que hace al material de objetos aludido. Al decir *es* no añadimos trozo alguno de material sino que reconocemos una como exigencia de ese material, nos hacemos cuestión de su validez o no validez.

Esto afirman las teorías del cuarto tipo: el juicio es un asentimiento o disentimiento, una aprobación o desaprobación, un reconocimiento positivo o negativo de la validez del juicio.

El juicio nos aparece, pues, en una dimensión nueva de la conciencia; y su objeto, también de otra dimensión. El ser no es una parte más del objeto como la blancura, es su valor; algo que no consiste en ser visto, pensado, comparado... sino reconocido.

(El referirse es un recibir la exigencia o imposición.

Significación tornasolada del *es* --en el objeto «realidad» o ser en efecto en el sujeto «creencia». Nuestro referirnos es una «actitud».

Brentano y no-sintético.

Windelband, Rickert sintético.

El «hecho».

2 y 2 son cuatro. Ni a 2 ni a 4 sino a una necesidad que como flota sobre ello.

El imperativo moral y estético.

El «deber ser».

*2 y 2 = 4 tiene validez.*

«filosofía de los valores»).

## LECCION IX

[Revisión: *verdad y objeto.*]

Las lecciones anteriores, como un prólogo, nos habían conducido al borde de las peripecias, y de éstas ante todo a la máxima peripecia del conocimiento: a la duda.

Restauraremos brevemente los términos de la cuestión según ésta se nos había presentado.

El carácter de verdad y falsedad sólo puede ser atribuido a una clase determinada de objetos. Estos objetos, únicos que pueden ser verdaderos o falsos, son los actos de un sujeto consciente. Recordarán que en nuestra terminología «objeto» no significaba sino estrictamente aquello que puede ser término de la conciencia o a que podemos referirnos. Y podemos referirnos a una piedra y a una estrella, mas también a un pensar o a un sentir.

¿Qué sentido tiene hablar de una estrella falsa? Las cosas no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Cuando el idioma usa de expresiones como «una joya falsa», «un falso amigo» pone aún mejor de manifiesto la imposibilidad de atribuir

directamente al objeto llamado «joya» o «amigo» la falsedad. No es la joya quien, en rigor, padece falsedad: quien es falso es el juicio del sujeto que juzgó a esta cosa como joya, a este hombre como amigo no siéndolo.

Quedamos, pues, en que sólo aquellos objetos que son actos de una conciencia toleran la calidad de verdaderos y falsos. Pero aun dentro de esta clase tenemos que reducirnos a una subclase: un querer, un acto de voluntad no puede ser verdadero ni falso. Un querer falso es como una joya falsa.

La falsedad no es de ese querer, sino de quien pensó que aquel querer era un querer real y no ficticio.

La vida íntima ficticia.-La percepción íntima padece más que la externa ilusiones, ficticia tristeza, ficticio entusiasmo. Dolor de muelas en el corazón.

Dentro de los modos de la conciencia sólo v. y f. los noéticos. Noéticos son todos aquellos actos de conciencia en que ésta se refiere a objetos, como tales. Dificultad de definir lo noético. Sólo por exclusión -nuestro querer va involucrado y como envainado en un acto noético.

Toda conciencia -repetamos-, referencia a objetos. Querer, sentir, pensar.

Acto noético y acto actuación (querer, desear, preferir). Atender y desear.

Importancia enorme del modo de describir la relación noética -la *omoiosis* antigua y el «contenido» moderno-. El mundo es mi repr. --esse- *percipi*.

Variedad de los modos noéticos. Modos presentativos: percepción, imagen, mención. Modos conectivos: distinguir, relacionar, colegir... Ninguno: verdadero ni falso.

El juicio: la tesis de creencia o convicción o afirmación.-Cuestión secundaria de sujeto y predicado. -Predicar como afirmar; afirmar no opuesto a negar, sino a mero tener presente. -Sentencia y sentenciar.

Pregunta y respuesta.

¿Qué ocurre al objeto primero presentado y luego creído? o, ¿cuál es el correlato de la creencia y afirmación?

Mundo de objetos -y mundo del *ser*. La firmeza del objeto -su ejecutividad.

El espectro (objeto) y la cosa. Este es el significado de la cópula; por eso A no cabe ser creído sino un A es.

El término «existencia» afectado de «realidad». Las cualidades relativas y en general todos los objetos ideales tienen también la «existencia» del «ser».

Cómo la creencia arroja fuera del sujeto aquello en relación con lo cual está.

*Verdadero y falso sólo un acto de sentencia o creencia.*

Lo noético merced a la creencia es conocimiento.

La dificultad de describir el carácter de «ser» ha llevado a buscar, como correlato de la creencia, un valor.

El valor-bidimensional necesita un modo dual de referirse a él la *conciencia*: *desestimar un valor*, es hacerlo *un valor negativo*. No hay creencia negativa.

No hay un no-creer que sea creer. La duda no es la negación de la creencia.

La duda no es un modo originario de la creencia. Comedia y tragedia.

La doble creencia antitética -la vacilación de la conciencia. -Sólo si yo creo que A es B y además que A no es D, cabe dudar.

La duda vive alojada dentro de la certeza como la larva del insecto en el fruto. La duda respira certeza si no se ahogaría. Ya aquí -psicológicamente- se ve la imposibilidad de hacer de la duda una última actitud, es secundaria *per se*.

La duda es un duelo entre dos creencias -A y B acuden a una tercera creencia C que se alía con una de las dos, la cual es ya creída no por sí sino por la tercera. Se cree en A no por A sino por C. Es la creencia *porque* -o fundamentada. Este fundamento viene de la duda. Esta es siempre fundamentada. No hay propiamente una duda concreta que sea *ingenua*. La creencia ingenua o ciega -mera *aglutinación del estado convictivo* a un pensamiento o acto noético.

## LECCION X

[*Las ciencias suponen la existencia de la verdad. - Misión de la filosofía. - Filosofía y escepticismo. - La disonancia de las verdades. - Inanidad de tal principio.*]

Toda teoría es un sistema de verdades.

Toda verdad requiere su comprobación como verdad universal y como verdad particular. Ejemplo, una ley -y la ciencia toda.

Flotan todas las ciencias en la inmensa suposición de la verdad.

La idea de la verdad, como un hilo de oro, circunscribe, ciñe y sustenta toda una provincia de la cultura. Y hay quien, solícito, dentro de ella trabaja, allá en un rincón, sin sospechar que acaso la verdad no existe, que la colmena es ilusoria. Noten ustedes las consecuencias de que así fuese, de que, en efecto, la verdad no existiese. Como toda ciencia y toda parte de cada ciencia no es sino la creencia de que se posee una serie de verdades, la inexistencia de la verdad convertiría la actividad en científica en un ejercicio sin sentido, ficticio y hueco.

Para que la ciencia tenga sentido es menester que la verdad sea asegurada, fundamentada. Y aquí tienen la primera misión de la filosofía: cimentar incommoviblemente esa suposición matriz de toda una provincia de la cultura.

Lo propio ocurre con la moral: la calificación y descalificación de los actos en virtud de un juicio estimativo que cree distinguir lo bueno de lo malo es un hecho. Pero ¿Y si ese juicio que cree con toda certidumbre discernir lo bueno de lo malo es una ficción? He aquí otra provincia de la cultura que se levanta sobre la suposición del bien, del valor bondad.

La belleza: si analizamos bien la significación que a «bello» damos notaremos que con esta nota pretendemos dotar a la obra de un valor sobreindividual. No es el «me gusta» porque me gusta, sino «me gusta porque es objetivamente perfecto».

La filosofía, ciencia de la cultura, ciencia del sentido de la vida consciente, [...].

Mientras vivimos vivimos embarcados en esos supuestos -usamos de ellos-, los ejercitamos. Tratar de fundarlos es ya ponerlos en crisis, y es apartarse de la vida espontánea de la conciencia, y pasar como a una transvida o vida virtual. Por eso la filosofía es lo contrario de la vida.

Ficlíte: «Ambas, vida y especulación no pueden determinarse sino la una por la otra. Vida es propiamente un no-filosofar: filosofar es propiamente un no-vivir.»

Siendo el tema de la filosofía primera o fundamental la verdad, vimos ya que su modo de proceder, su método tiene que diferenciarse de todos los de las demás ciencias, por lo menos en un punto: tiene que proceder sin supuestos; y, especialmente, sin el supuesto de la verdad.

Pero ¿cómo movernos entonces? Si todo tiene que retrotraerse a la cuestión de la verdad ¿a dónde recurriremos para resolver ésta?

Ya lo veremos.

Claro desde luego resulta que tenemos que habérnoslas cara a cara con el absoluto escepticismo.

Pero esto no es una desdicha o una enojosa, fastidiosa aventura que nos sobreviniese. El escepticismo no es un episodio de la filosofía, y el escéptico no es un saltador que de súbito saliese al camino real para desvalijar al filósofo transeúnte. (Es todo lo contrario. La filosofía comienza por el escepticismo como la espada por su buida punta. -Herbart.)

En la filosofía antigua que, como dijimos, no ha abandonado el modo natural de la conciencia precientífica -que es la creencia no sospechada- veía . en el escéptico un hecho: sólo porque de hecho existían hombres escépticos urgía responder al escepticismo.

Ahora bien, tan no es así que no ha habido escépticos absolutos. (Gorgias de Leontini.) El escepticismo no es una filosofía sino una objeción a toda filosofía, es decir, el problema primario de toda filosofía. Si la filosofía comienza dudando de todo no es porque tenga motivos concretos para dudar de todo sino por su condición de ciencia sin supuestos.

Por esto, adquiere la conciencia de sí misma en Descartes. El método es la duda metódica -no el hecho de la duda. Dudar de una proposición es una misma cosa que pedir su prueba, [...]. Sólo entonces es la proposición verdadera -y de ser un creer en que A es B pasa a ser un creer en que (A es B) es verdad. Luego desarrollaremos esto.

No hay, pues, que esperar a que acontezca el hecho de que alguien venga a ponernos en duda tal o cual proposición: es menester que desde luego tracemos el círculo de la máxima duda posible, que anticipemos el universo de la duda, y no hagamos uso de nada que esté o pueda estar dentro de él. Por eso en las *Meditaciones* titula Descartes una: *no de ce qu'on a revoqué en doute, sino de ce qu'on peut revoquer en doute.*

Como aquella sonata de Beethoven, «a la alegría por el dolor», tenemos que llegar a la verdad por la duda y a la filosofía por el escepticismo.

Y los instrumentos de toda duda los forjaron los griegos. Aún no hemos agotado en ciencia el horizonte de la pupila griega -vemos las mismas sierras, el mismo horizonte y los mismos árboles.

Siguen siendo -cada uno en su medida- eficaces los cinco tropos de Agrippa, las cinco lanzadas contra la verdad. El primero: -[...] la disonancia de las opiniones. Si miramos en torno y, sobre todo, a redrotiempo hallamos sustentadas las más opuestas teorías. He aquí el argumento que mayor fuerza de influjo práctico tiene: y mayor hoy que en Grecia.

La historia es un largo panorama de brazos que empuñan cada uno su verdad -y la verdad de uno lucha con la del otro. Es un hecho que los hombres han sostenido y sostienen como verdades proposiciones antitéticas. ¿Vamos a pretender que no ocurra lo propio con nosotros? Nuestra verdad se nos presenta como una más que viene a aumentar la universal disonancia. Mayor influjo tiene esta advertencia sobre nosotros porque en el siglo último hemos aprendido a ver el pasado, a comprenderlo. Vemos cómo cada época está constituida en definitiva por unas cuantas propensiones y unas cuantas cegueras, dentro de las cuales viven los individuos. Llega cada siglo con su nuevo afán y su nueva virtud, pero a la vez con el dardo que ha de matarle clavado en el flanco. Y hemos aprendido a trasladarnos a cada una de esas almas de [cada] época, y a ver el mundo por sus ojos, y hallar justificación y sentido a su ideario. De suerte que por un lado vemos la vida humana sometida a la relatividad de cada tiempo y, a la vez, justificada. Ya no caemos en el error del siglo xviii --esa fue su limitación- que pretende salirse de la hilera de los siglos y constituirse en una edad definitiva. Nos reconocemos también como un eslabón de la infinita cadena, y anticipando el futuro acertamos a convertirnos a nosotros mismos en pasado, en algo transitorio, y a mirarnos con esa mezcla de piedad y de desdén que forman lo que se llama «el sentido histórico».

(Interpretación realmente democrática de la historia en que hacemos de nuestro siglo, de nuestro día -como dice Scherazade al empezar sus cuentos- no más que un día de entre los días.)

Esto, con otras maneras, venía a pensar Agrippa: los hombres han creído proposiciones opuestas o distintas, luego no es posible que nosotros pensemos la verdad.

El indudable influjo emocional. Pero, ¿cuál es el rigor teórico? ¿Es una prueba de la inexistencia de la verdad? Nada más inane.

¿Por qué parece probar la imposibilidad de la verdad? El hecho de la pluralidad de opiniones no dice nada contra la verdad. Pensadlo del revés: Sería una razón para que si os inclináis sinceramente a escuchar los rumores más

profundos de nuestro corazón... ¿no es cierto que halláis allí la inquietud de este argumento, que, en efecto, no os sentís con valor para dar a vuestras opiniones un valor preeminente y definitivo sobre todas las demás? (Esa falta de confianza del individuo en sí mismo era característica de nuestra edad y por eso hubo una hora en la cual parecieron la cima del pensamiento aquellos escritores que acariciaban y alimentaban con flores retóricas esa desconfianza, titubeo y anemia de nuestras personas. El *Jardín de Epicuro*, de Anatole France, es obra representativa de ese tiempo: no hay allí una sola idea clara, profunda, es no más que un voluptuoso elogio de nuestra debilidad espiritual.)

-Es decir, que si ésta no existiese -la pluralidad de opiniones- no habría por qué dudar de la verdad. Hacer criterio de la verdad el *consensus omnium* -el sufragio universal.

El hecho de la divergencia de opiniones ni siquiera prueba la existencia de errores: ¿por qué no han de ser verdad en algún sentido todas esas opiniones? Porque dos opiniones antitéticas no pueden ser ambas verdad: es así que existen opiniones antitéticas luego el error existe. He ahí una verdad que, por lo visto, lo es sobre todo escepticismo, la que permite reconocer en lo antitético un error.

Para que el hecho de la diafonía sea principio de duda ha sido menester que no haya duda sobre qué es verdad. Porque la verdad es una, su muchedumbre es el error. Problema particular del error. ¿Cómo son posibles esos errores? ¿Lo son en verdad? Historia.

-El [...] -la relatividad.

Todo conocimiento nace y muere en un sujeto: es un algo subjetivo -incluso el conocimiento de lo verdadero y lo falso. Protágoras -ser verdad es parecerle a uno, [...]. La bacía.

Tal vez fatalmente. Aquí el escepticismo nace de la esencia misma del conocimiento. Del ser al conocer va la intervención de un sujeto: conocer y todas sus determinaciones manan del ser de ese sujeto: dime quién eres y te diré lo que piensas.

La verdad es el sentimiento de evidencia -la creencia, Jammes, la, reacción emocional del hombre entero.-La *customary connexion* de Hume.-Nietzsche: la verdad «es aquella clase de error sin la cual no puede vivir una especie determinada». Voluntad de poderío. -Verdades y valores son monedas acuñadas por el troquel de la voluntad de los grandes hombres. La verdad es cosa humana, demasiado humana. Ser verdad es parecerle a uno verdad: expresa pues la palabra verdad --como grande y pequeño- un *quid* relativo.-Somos movibles y queremos juzgar de lo que se mueve. A otro sujeto otra verdad.-El discípulo de Isis.

La verdad filosófica para Simmel, como el arte, la danza. La verdad es la danza nativa del alma, su módulo y compás.

Las verdades primeras son modos de obrar una constitución. A otro sujeto otra verdad.

Lipps, Mill.-Leyes naturales del pensar. Psicologismo.Lipps.-El conocimiento, actividad biológica. -Principio de la economía del pensar o del mínimo esfuerzo.-Esta es la tendencia intelectual de la época. El subjetivismo, el relativismo subjetivista.

¿Es, pues, sin orillas el ámbito de lo dubitable?.-El escepticismo absoluto.-Kant: no es una opinión seria -las cosas en serie.

## LECCION XI

[Los dos tropos. de Agrippa. - El psicologismo. - El subjetivismo. - El sentido.]

Trabamos en la conferencia anterior un primer conocimiento con los dos tropos de Agripa, que son matrices inmortales de escepticismo: [...], el hecho de la divergencia de opiniones y el hecho de que siendo todo conocimiento una actuación de un sujeto, es toda verdad relativa a ese sujeto, es un parecer verdad, no un ser verdad.

Notábamos cómo el primero carecía de vigor teórico pero en cambio se imponía emocionalmente a nuestros corazones. Sin embargo, que nos parezca un síntoma de nuestra incapacidad para poseer la verdad el hecho de la diversidad de opiniones, supone precisamente que poseemos la verdadera noción de la verdad, que sabemos en qué consiste y que siendo a ella forzoso el carácter de unicidad, de ser una sola, la muchedumbre de opiniones antitéticas tenidas por verdades viene a darle en rostro. Hay en esta opinión un como deseo de que todos pensemos lo mismo, un como temor a vernos solos frente a la multitud defendiendo lo que creemos la verdad, y un como afán de extender a la lógica el principio de la *volonté générale* que rige la democracia. Y lo que está bien en democracia está mal en lógica, y quien ame hondamente la democracia debe cuidar mucho de no ser demócrata fuera de lugar. No de la divergencia de opiniones se sigue que no haya verdad, sino al revés: la evidencia que tenemos de lo que es la verdad plantea el problema particular de cómo es posible la diversidad de opiniones. Sólo porque creemos saber que ella es una, tiene sentido que nos extrañemos de que haya muchas.

Perenne y esencial es, en cambio, la fuerza de objeción que yace en el tropo de la relatividad. Vive el sujeto encerrado dentro de sí mismo y ---como el proverbio árabe dice- no le es dado saltar fuera de su sombra. Dentro de nosotros la verdad se presenta como un acento que ponemos sobre los más varios y aun opuestos contenidos. ¿Cómo distinguir el acento de la certidumbre que acierta, de la que yerra? No tenemos quién nos guíe desde fuera: carecemos de un maestro transcendente que nos corrija: estamos solos, terriblemente solos dentro de nosotros mismos y todo, para pasar a este recinto interior, tiene que transformarse en nuestra propia sustancia. Recurrimos de una creencia a otra creencia nuestra y, en irrompible círculo, hacemos de nuestro sueño de ayer juez a nuestro sueño de hoy. Atenidos, pues, sólo a nosotros ¿cómo discernir más allá de nosotros entre lo verdadero y lo falso? En el *Teetetos* Platón nos habla de las verdades y los errores como de un palomar habitado de palomas candidas y negras, y de un hombre que con los ojos vendados se afana en apresar sólo las blancas.

Este tropo es amargo y parece fatal como una sentencia. Vimos, en rápida ojeada, cómo a lo largo de la historia toma diversas formas; vimos, sobre todo, cómo en la segunda mitad del siglo XIX llega al apogeo y se pone a gobernar la conciencia europea.

El subjetivismo es el pensamiento que forma el ambiente de nuestra época: no es, como ya dije, un juicio o verdad nueva a que por propio esfuerzo lleguemos, es, por el contrario, el prejuicio y la tradición de que partimos. Aunque hemos de tratar microscópicamente esto que yo llamo el subjetivismo, me anticipé a presentar sus dos formas principales: la psicologista y la biologista; el razonamiento de ambas tendencias es el mismo, sólo que esta última avanza un paso más.

Ambos dicen: verdaderos llamamos a aquellos actos intelectuales donde se cumplen ciertas últimas leyes, denominadas leyes lógicas o del pensar: un pensamiento donde existe, por ejemplo, una contradicción es falso porque es ley del pensar no contradecirse. Toda discusión sobre verdad o falsedad de un pensamiento concreto acude, en última instancia, a los principios de identidad y contradicción. De estos emana la calidad de verdadero y falso sobre todas nuestras proposiciones (y mientras nos movemos bajo ellas, el subjetivista y el absolutista de la lógica marchamos por un camino que nos es común). Mas al preguntarnos qué son esas leyes mismas, el subjetivista dice que son leyes del pensar en el mismo sentido en que es la gravitación una ley de los cuerpos. Ocurre a nuestro pensamiento estar hecho de suerte que no puede contradecirse -por decirlo así, no digiere la contradicción.

En una forma o en otra, con estas o aquellas atenuaciones, pocos son los libros de la segunda mitad del siglo XIX que no parten de esta opinión. Stuart Mill -el hombre representativo- nos dice que esas leyes son «inherent necessities of thought»; «an original part our mental constitution»; «Laws of our thoughts by the native structure of mind» (véase Husserl: 1, págs. 80-SI.)

Esto es, formulado con toda estringencia y plenitud, lo que se llama psicologismo por afirmar que las leyes lógicas o leyes de la verdad son leyes constitutivas, nativas del sujeto que piensa, leyes psicológicas. En nuestro caso las leyes lógicas son necesidades constitucionales del intelecto humano, de la especie psicológica hombre. El biologismo no hace sino reducir a su vez lo psicológico a una función orgánica y considerar las tales leyes del intelecto, junto a la ley de herencia, y de evolución, como resultado de la ley biológica general, según la cual el organismo subviene a su conservación por los medios más breves y derechos.

El músculo, abandonado a sí mismo, se extiende y se contrae según su ley o necesidad fisiológica y de ello resulta un movimiento rítmico que es la danza espontánea del músculo. Del mismo modo, según esto, la lógica, la verdad es la danza nativa del alma, su módulo y su compás.

Ved, señores, cómo no es un fantasma conceptual eso que se llama el espíritu de los tiempos, la conciencia de las épocas. Esas palabras tienen sobre nosotros una inmediata adherencia: aun aquellos de entre vosotros que no hayan cultivado la filosofía las encuentran seguramente claras, luminosas y verídicas. Para un griego en cambio sonaban primero como algo absurdo y cuando menos paradójico. Pensar que las cosas son lo que son no porque ellas lo sean

sino porque nuestra constitución subjetiva así lo impera, les producía el mareo; como a aquellos que primero escucharon lo de que la Tierra gira en torno al Sol y nosotros con ella, como las piedras en las hondas.

Lipps no hace sino decir en términos radiantes la confesión de su tiempo. Ni podía faltar esa alusión a esas terribles cosas llamadas las «cosas en sí» que en un sentido totalmente inverso del que Leibniz y Kant les dieron, han sido durante cien años los cachivaches filosóficos que han adornado todas las barberías intelectuales de Europa. Claro está que Lipps -uno de los sabios más sutiles y veraces de nuestro tiempo- desde 1880 en que eso escribía no ha hecho sino corregirse y lamentarse de ello, y colaborar como uno de los primeros en la cura de la aberración colectiva que la fe en esas palabras manifiestan.

Pero continuemos con lectura de estos párrafos:

Lipps: «Pensamos acertadamente en sentido material, cuando pensamos las cosas tal y como ellas son. Pero en nuestros labios, decir que las cosas son de este o el otro modo, segura e indubitavelmente, quiere decir que nosotros, en virtud de la naturaleza de nuestro espíritu, no podemos pensarlas más que. de esa manera. Porque no es menester repetir lo dicho tantas veces, que evidentemente ninguna cosa puede ser pensada o puede ser objeto de nuestro conocimiento, tal y como ella es abstrayendo del modo como nosotros la pensamos. Y que, en consecuencia, el que (cree) comparar sus pensamientos de las cosas con las cosas mismas, en rigor, no puede hacer sino medir su pensar caprichoso, influido por la costumbre, la tradición, las inclinaciones o las repulsiones, con aquel pensar suyo que libre de tales influencias sólo escucha la voz de su propia ley constitutiva.» «Por lo tanto, las reglas según las cuales es preciso proceder para pensar acertadamente no son más que las reglas según las cuales es preciso proceder para pensar tal y como la peculiaridad de nuestro intelecto, su constitución exige o dicho en menos palabras, son idénticas con las leyes naturales del intelecto. La lógica es la física del pensar o no es nada en absoluto.» (Theod. Lipps: *Die Aufgaben der Erkenntnis theorie, 1880, Philos. Monatsh., XVI, 530 sg.*)

Ante esta interpretación y calificación de las leyes del pensamiento se parte el camino: mientras discutamos -como antes se decía- sobre tal o cual verdad particular no notamos la divergencia, pero ahora, al tratarse de la significación que tienen esos principios constitutivos de la verdad, percibimos que todas esas verdades particulares tienen un color distinto para el subjetivista o para el que no lo es.

Esto nos obliga a plantear la cuestión en toda su amplitud. Y para dotarla de mayor diafanidad la formularemos como un teorema.

Llamo subjetivismo (relativismo) a toda teoría del conocimiento donde el carácter de verdad se hace dependiente, en una forma o en otra, de la constitución del sujeto que conoce. Toda teoría, pues, en que quepa afirmar que lo que es verdad para un sujeto pueda no serlo para otro, que, por ejemplo, lo que es verdad para el hombre no lo sea para el habitante de Sirio, para el ángel o para Dios.

Hecha esta definición nominal afirmo primero: que todo subjetivismo (relativismo) es escepticismo. Segundo: que el escepticismo es una proposición absurda.

Como notan ustedes, este segundo punto es el decisivo. Por esto y para evitar repeticiones voy a comenzar por él.

La proposición ideal del escepticismo es ésta: no hay, no poseemos verdad alguna.

¿Cuál puede ser la actitud de la ciencia ante afirmación semejante? ¿Existen medios para aniquilarla o ha de contentarse nuestra ciencia con desentenderse de ella, dejarla fuera como un personaje extravagante e incivil? ¿Puede la ciencia comenzar con un acto de fe? Ya vimos, en alguna conferencia pasada, que es la fe una ciencia ciega, que cree porque cree, y no al revés, [es decir, que cree] porque lo que cree es verdad, [porque] está probado o fundado como verdad. Algún día nos detendremos a describir con alguna mayor solicitud la diferencia psicológica entre la fe y el conocimiento, pero hoy no conviene que nos enredemos en tan sugestivo tema; sobre que, para poder hacerlo, necesitamos averiguar previamente lo que yo espero que hoy averigüemos. Necesitamos saber que en la ciencia aspiramos a creer en vista de fundamentos, de pruebas. Y la prueba y el fundamento, claro es que sólo existen en el mundo porque la duda es posible: como baluarte contra la duda necesita la verdad de su fundamento, y esto, sólo esto, sólo estar asegurada frente a la duda diferencia la verdad de la fe.

Por esto, sería fatal a la ciencia verse obligada a dejar vagando en torno a sus muros esa grave duda hostil. Algunos han supuesto que sólo ante una duda fundada tiene que apercebirse la ciencia. Una proposición como la antedicha, que ni siquiera pretende demostrarse a sí misma, no puede hacer daño alguno. Mas esto no es cierto: no tiene sentido pedir al escepticismo -que quiere decir no ciencia, no verdad- que haga de sí una ciencia y una verdad.

¿No nos hallamos pues inermes y entregados? ¿Cómo aspirar a probar la existencia de la verdad en nuestro conocimiento a quien está dispuesto a negar los supuestos de toda prueba? ¿Es que la ciencia como el coloso bíblico, tiene los pies de barro? .

Sólo cabe una salida: que exista alguna verdad la cual posea el privilegio de ser fundamento de sí misma, de suerte que quien la niegue la esté afirmando y, por tanto, aniquile su propia negación.

Tal vez esto acontezca con la proposición escéptica: ya hacía yo notar a ustedes que no cabe plantearse la cuestión de si poseemos verdad, sin ponernos antes, como cuestión previa, el problema de qué sea la verdad. ¿Cómo vamos a saber si tenemos o no tenemos, si podemos o no podemos ver una cosa sin saber antes qué es esta cosa? Ahora bien, siendo esto así, la cuestión misma, la duda misma de si poseemos alguna verdad, sólo tiene sentido cuando afirmamos previamente poseer una, cuan de más, la noción verdadera de la verdad. Sólo si sabemos qué es el saber tiene sentido inteligible que digamos no saber nada.

La negación de nuestra aptitud para poseer la verdad supone el conocimiento de las condiciones de esta posesión. ¿Y cómo es posible, a la par, declarar cuáles son esas condiciones y negarse, el que lo declara, la participación en ellas? Esto quiere decir que la proposición escéptica ni puede ni tiene que ser confrontada con una instancia externa a ella, sino consigo misma. Como ella a sí misma no se dé muerte, nadie ni nada podrá dar vida a la verdad.

Esto que yo ahora llamo metafóricamente la muerte, el suicidio de una proposición ¿en qué consiste realmente y sin metáfora? Sencillamente en que la proposición se contradice, en que dice lo que quiere decir y además lo contrario de lo que quiere decir.

Pero me dirá el escéptico: perfectamente, mas eso trae muy sin cuidado a mi proposición. Porque caer en contradicción es fatal para los que creen que la verdad existe porque, en efecto, de existir consistiría por lo menos en la exclusión de la contradicción. Pero el que no admite la existencia de la verdad, claro es que no admite la verdad del principio de contradicción. (Las Odas de Klopstock.) Lo propio ocurre con este eterno, vulgar argumento que llueve sobre nosotros los escépticos. Decimos: no hay verdad, y se nos responde: ¡Contradicción! Porque al decir que no hay verdad pretende usted que eso que dice sea una verdad, y si no lo pretende usted, entonces, claro es que usted mismo reconoce que no es verdad. A este argumento hemos respondido los escépticos desde Enesidemo declarando que no pretendemos, en efecto, decir verdad sino que nosotros no sabemos si hay verdad, que nos parece no existir la verdad. No usamos del juicio, practicamos *epokhé*, contención o retención del juicio.

Como ven el duelo es a muerte, y el escéptico, por lo visto, renace de sus propias cenizas.

No porque se contradiga [la proposición] no sea verdadera. No se aniquila como verdadera sino como proposición.

Verdad, falsedad y duda no son lo primero: el mundo de lo verdadero, de lo falso y de lo dudoso son provincias de un imperio que los envuelve y lleva. Todas las verdades viven dentro de la verdad pero la verdad vive de una atmósfera, se construye con un material para el cual es indiferente la verdad o falsedad. El hecho de estas luchas indica que aún tenemos dónde apoyarnos más allá de la verdad.

Con toda sencillez, sin solemnidad ninguna vamos a entrar en lo que yo considero la primera gran conquista específica del siglo XX. Casi todos ustedes van a oír hablar por primera vez de algo que dentro de pocos años será el nuevo tópico.

Nada más vulgar, más trivial.-¿Hay nada más vulgar que esta locución?: esa frase tiene o no tiene sentido.

No verdad, no falsedad. ¿Qué es eso que tienen o que no tienen las frases y que llamamos: sentido?

«Ahora no estamos en Madrid.» No es verdad, precisamente porque tiene sentido la frase. Si digo: «y pero no», no puedo decir ni siquiera que no es verdad, eso que he pronunciado no tiene sentido.

Cuadrado redondo: es falso que existan. Pero yo ahora no afirmo. Tiene sentido, pero un sentido imposible.

Lo falso, lo sin sentido y el contrasentido o absurdo.

Noten ya aquí que algo antes de ser verdadero, falso o dudoso, es preciso que no sea algo sin sentido, y además que no sea un contrasentido. En éste, en el sentido, se forma para al formarse destruirse. Antes de admitir o remover una proposición tiene que ser entendida.

El *sentido* se entiende.

¿Qué materia sutil es esa del sentido? Ni siquiera es visible. Y sin embargo es lo más indestructible: (el hierro se disgrega y el diamante) el sentido de algo es incorruptible.

Las *Ideas* de Platón.

A toda hora participamos de esas «naturalezas».

En una percepción: puedo describir a usted lo que vea, y eso que pasaría a ustedes sería parte del sentido de mi visión. Lo visto se destruirá -yo pereceré- pero el sentido de mi visión es eterno.

El objeto, el *acto* y el sentido.-Su inmutabilidad. Su seguridad. -Podrá ser una alucinación pero el *sentido* de ella no lo es.

Por un lado no tiene las dificultades y peligros de las cosas, del ser: por otro es tan libre como éste de lo subjetivo.

El «genio maligno» de Descartes. No puede hacer que no crea estar viendo lo que estoy viendo. El color A y el color B -son el mismo color. No puede hacer que lo que yo entiendo no lo entienda.

Basta. Analicemos ahora no si la proposición escéptica es verdadera o no -sino cuál sea su sentido.

¿Qué entendemos por verdad? Aquí está todo.

## LECCION XII

*[El escepticismo .- El sentido y la identidad: el contrasentido. - El relativismo contemporáneo. - Quid est veritas? - La creencia. - La posibilidad de la verdad .- El relativismo y la verdad.]*

Comprenderán ustedes que ningún problema y menos el problema de los problemas que el escepticismo plantea, puede ser resuelto mientras se le mantenga en la penumbra de la comprensión. Todo problema es un imperativo de mayor claridad y una apelación que del crepúsculo hacemos al mediodía. Inútil es, por lo tanto, que nos movamos en torno a la proposición escéptica con vagas generalidades sobre la luctuosa experiencia de errores que el hombre ha hecho a lo largo de su historia. Para el presente menester, resulta tan ineficaz la elegía como el ditirambo. El escepticismo filosófico no es una melancolía, no es un dolor indefinible ni una inquietud difusa que vagabundea por nuestro pecho. Si tal fuese, en efecto, sólo podría curarse de ella quien fuese capaz de curarse con las untuosas palabras de una mística plática.

Es una cuestión teórica, puramente teórica -y teoría quiere decir visión y visión es faena de claridad. Quien no tenga esa audaz voluntad de ver claro, esa trágica voluntad luciferina, que no hable de verdad ni de duda, porque en ellas comienza la cultura, la cual es ante todo, sobre todo, y después de todo, como Goethe: sugería, un inmenso afán desde lo oscuro hacia lo claro, una indomable voluntad de mediodía.

Digo esto porque es frecuente en nosotros un como amedrentamiento ante la sombra que en el aire tienden las palabras y que nos impide ir derechos a su sentido concreto. Al amparo de esta imprecisión en que quedan adquieren sobre nosotros un mágico poder que, en rigor, les es ajeno.

Así ante la proposición escéptica nosotros no tenemos otro quehacer sino atenernos a lo que ella dice y reducirnos a examinarlo: y habremos hecho todo cuanto nos es forzoso hacer, si mostramos que se destruye a sí misma. Ni siquiera es necesario -conste bien esto- para que el escepticismo quede como inadmisibles, que lo contrario de él sea probado, es decir, que logremos estatuir una teoría firme de la verdad y de su posesión por nosotros.

Decía yo en pasadas conferencias que el escepticismo imposible como teoría se justifica como objeción a toda teoría. A la manera de Mefistófeles queriendo el mal crea el bien: intentando perdurablemente negarlo todo, nos obliga a afirmar y a asegurar bien todo. Una muestra de ello hemos tenido en que apretados por él, menesterosos de buscar una instancia que la duda extrema no pudiera rehusar, nos ha ocurrido la aventura de desembocar insospechadamente en un mundo más rico, más firme y más claro que el mundo de] ser y el mundo de la verdad.

Podrá acontecer que las cosas no sean tal y como a nosotros nos parecen en verdad ser. Podrá acontecer que, como Descartes temía llevando al superlativo la suspicacia, exista un «genio maligno» el cual se complazca en mover nuestros pensamientos de manera que no hagamos sino engañarnos. Lo que no puede ocurrir es que cuando pensemos A estemos pensando B, lo que no puede ocurrir es que un sentido que entendemos no sea lo que entendemos.

Lo verdadero y lo falso y lo dudoso --decíamos-- antes de ser verdadero o falso o dudoso tiene que tener sentido. Si no lo tiene no será verdadero, mas tampoco falso, mas tampoco dudoso.

Lo único a que el escéptico no puede renunciar es a que sus palabras tengan sentido. Pronto ensayaremos la investigación de qué sea el «sentido»: este estudio a quien doy el nombre de Noología es, en mi opinión, fundamento de todo lo demás, anterior a la lógica y a la psicología y a la matemática y a la metafísica. Ahora nos basta con haber caído en la cuenta de esta perogrullada: que para dudar de algo ese algo tiene que ser tal algo, y no otro algo del cual no se duda.

No tenemos, pues, que detenernos más ante la proposición escéptica que a sí misma se anula: quien dice «no hay verdad», «dudo que poseamos verdad» o como quiera que esto sea expresado, piensa en la verdad y la distingue de la falsedad y no admite que esos dos sentidos sean uno mismo. La verdad del principio de identidad es condición para que la duda tenga sentido. Yo no puedo dudar mi duda si aquello de que dudo no es algo idéntico a sí mismo y distinto de cuanto no es ese algo. Por esto es la proposición escéptica un contrasentido como el cuadrado redondo. No podemos llegar a pensarla completamente. Con esto nos basta. No aspiramos a mayor seguridad para nuestros conocimientos y opiniones que ésta de que la negación o duda de ellos implique un contrasentido. Recordarán ustedes que nos proponíamos anticipar todo el ámbito de la duda posible; con objeto de que el contenido de la ciencia fuera imposible de ponerse en duda. Pues bien, ahora decimos: la duda posible concluye donde empieza el contrasentido, la duda tiene como límite ciertas condiciones sin las cuales no sería duda. Y una de éstas es que el sentido de la duda supone el sentido de verdades: una de ellas, que lo que pensamos tiene que ser además idéntico a sí mismo; otra de ellas, que la duda existe; otra, que el que duda existe, etc., etc. En rigor, la duda es imposible sin la admisión de un mundo literalmente infinito de verdades.

Esta imposibilidad de negar la posibilidad de la verdad es la que Lotze llamaba *Selbstvertrauen der Vernunft* y Jonas Cahn la *Selbstgarantie der Wahrheit*.

Comprenderán ustedes que esta atención a la fórmula de absoluto escepticismo, aunque necesaria para el edificio ideal de la ciencia, no tendría interés para nosotros si no fuera porque a los resultados de su crítica hay que referir las teorías de la verdad históricamente sustentadas y, sobre todo, vigentes hoy.

Hay un error que está por encima de todos los errores, un error absoluto, que invalida en grado último una teoría: este error consiste en que la teoría de que se trata niegue las condiciones constitutivas de toda teoría. Y siendo «teoría» -antes que nada- un orden y conexión de verdades, claro es que la negación de la verdad, del sentido de la verdad hace imposible toda teoría. Este error aparece formalmente en el escepticismo y por esto he dicho alguna vez que el escepticismo o negación de la verdad es el error absoluto.

Y ahora dirijámonos al relativismo contemporáneo que es tarea mucho más fecunda y sugestiva. Habla éste de la verdad, tanto que no pretende ser sino la teoría de la verdad, la verdad de la verdad. Consiste, como hemos indicado otras veces, en afirmar que la verdad es algo relativo al sujeto que conoce. Ahora vamos a ver si afirmar eso no es una y misma cosa con el escepticismo absoluto, con la negación del sentido de la verdad.

Pero es ya sazón sobrada para que nos hagamos la pregunta que una dramática tarde se hizo, en el pretorio, al justo de Galilea: *Quid est veritas?*

¿Qué entendemos por esa «verdad» de quien andamos siguiendo las trazas e inquiriendo si la hay o no la hay?

Cuanto hemos dicho en estas conferencias viene a servirnos ahora, y nos permite dar brevedad a nuestra presente tarea.

Las cosas -hemos dicho- no son verdad ni falsedad, ni verdaderas ni falsas; verdadera y falsa sólo puede serlo la conciencia de las cosas, el pensar las cosas. Y no todo pensar. La imagen de una quimera que acaso tengo, no es verdadera ni falsa. La misma percepción alucinada no es verdadera ni falsa: si yo en vez de esta estancia llena de un público cortés viera de súbito ante mí una selva atroz hirviendo de fieras, no es dudoso que yo lo estaba viendo en efecto.

(Verdad y falsedad hacen sentir su presencia en el momento que de representar, imaginar o percibir algo paso a juzgar, a creer.

«Los sentidos -dice Kant- no yerran nunca pero no porque siempre juzguen con acierto sino simplemente porque no juzgan.»

Dice en cambio Heráclito: Testigos, y no malos jueces.)

Nuestro análisis del juicio nos habla llevado a aislar, como su elemento esencial, la creencia: juzgar que a es b es creer que, en efecto, a es b. ¿Y qué quiere decir ese *en efecto*?

Para ver esto con claridad es menester que siquiera aludamos rápidamente a las nuevas investigaciones del austriaco Meinong, sobre lo que él llama *Annahmen* o asumpciones. Era tradicional en la lógica definir el juicio como el acto en que afirmamos o negamos. Esta dualidad se daba como la característica del juicio; en realidad, en un acto de imaginación ni afirmamos ni negamos nada; en una percepción es dudoso si hay afirmación pero es cierto que no hay ni puede haber negación. Pero Meinong ha subrayado una advertencia sumamente trivial y que a toda hora hacemos en nuestros usos mentales. Nótese la diferencia de sentido que hay cuando digo sin reservas: «la guerra es un acto de barbarie», y cuando digo «que la guerra es un acto de barbarie me parece sumamente dudoso». En esta segunda frase parece que va incrustada la primera y' sin embargo, en este segundo caso ¿no significa algo distinto? Si yo digo que es dudoso su contenido ¿cómo es posible que en el mismo complejo de la frase entera haya aseverado ese contenido? Prudentemente no lo he hecho: en su segunda aparición ¿no es cierto que la frase ha perdido algo con respecto a su primera aparición?. Allí yo sentenciaba, daba, por decirlo así, a mis palabras un valor ejecutivo: aquí no sentencio, no asevero que la guerra es un acto de barbarie.

Otra manifestación acaso más clara de este cambio de sentido la encontramos siempre que a una frase antepone un si condicional. Digo por ejemplo: ahora se apagan las luces. Encuentran ustedes, sin duda, que esto que yo digo es falso. Pero ahora digo: «Si ahora se apagan las luces nos vamos a quedar a oscuras.» Y esto yo creo que les parece a ustedes cosa bastante verosímil. Lo primero es propiamente un juicio; lo segundo, diría Meinong, es una asumpción. El mismo contenido de objetos en uno y en otra; ambos pueden ser afirmaciones o negaciones, y sin embargo, falta a la asumpción aquel género de eficacia última, de ejecutividad, de sententia, en suma, que el juicio posee. La asumpción viene a ser la sombra de un juicio, el hueco de un juicio, un juicio neutralizado, desvirtuado. Eso que sobre aquélla tiene éste, ya lo sabemos de sobra, es la tesis de convicción, la creencia.

No sé si a ustedes parecerán minucias estas distinciones: yo creo que todo lo que vale algo -un tapiz de Gobelinos, un poema, una ciencia, una amistad- no es más que un tejido de minucias y humildes momentos. La realidad no es más que una suma infinita de pequeñeces y, si Dios al crearla hubiera desdeñado lo menudo, yo tengo para mí que no habría hecho el mundo, sino que hubiera hecho un discurso. La minucia es la lealtad del pensador, como del creador.

Pues bien, vengamos ahora a la creencia.

No se cree en las cosas sino en nuestro pensar las cosas. Cuando un pensamiento nuestro, un acto de nuestra mente va acompañado de creencia queda dotado de la pretensión de que a él corresponde exactamente algo transconsciente, algo que no es nuestra mentalidad. En menos palabras: creer es creer que a mi conciencia corresponde un ser.

¡Palabra terrible ésta del ser, la terrible palabra de la metafísica, erizada de equívocos; que, como a la cabeza de Medusa, no sabemos por dónde coger!

Mas para el caso nos basta con advertir que *ser* significa esa capacidad que hace de las cosas cosas, de la realidad realidad y, en virtud de la cual, las cosas y la realidad no consisten en meras ficciones, no dependen de una subjetividad.

En la ficción lo fingido no es puesto por mí como siendo, es decir, como consistiendo fuera de este mi fingir. Lo fingido no es real; es decir, lo que hay de real en lo fingido es el acto que lo finge. Este acto mío empieza en un momento y acaba en otro y con él su ficticia criatura. Mas la creencia, por el contrario, es la declaración de que lo creído vive por sí mismo independientemente de mi acto de creer, de suerte que no nace ni muere con éste.

No olviden que no estamos ensayando otra cosa que la descripción del fenómeno de nuestra creencia: no nos preocupa ahora la cuestión de si ese carácter de nuestra creencia, esa pretensión que es constitutiva de ella, está o no justificada.

Así, supongamos que todas mis creencias son ilusorias; en cuanto creencias son, no obstante, un creer que no son ilusorias, que son todo lo contrario que la ilusión: que a su contenido responden realidades, que en ellas se reflejan realidades.

La creencia, en suma, es la conciencia de que algo es -es independiente de esta mi conciencia.

Sobremañera difícil es hacer fácil de aprehender este punto. Yo diría acaso: como el color es el correlato del ver, es el ser correlato del creer; en cierto modo, es lo que ve el creer. El color lo ve el ojo; pero que ese color es, este ser lo ve el creer.

Pues bien: sólo la creencia en este sentido puede ser verdadera o falsa. Verdad y falsedad son cualidades de las creencias.

Se me dirá ¿cómo es esto posible? Según lo dicho toda creencia, aun la ilusoria, cree que lo que ella piensa es.

Por tanto, toda creencia cree que es verdadera. ¿Cómo podrá haber una creencia que a sí misma se crea falsa?

¡Poco a poco! ¡Poco a poco! Si en algún tema, en toda esta formidable cuestión de la verdad, es [ahora] forzoso el bisturí de las más delicadas distinciones. Estamos puliendo y asegurando el vértice sutil donde viene a descansar el orbe inmenso y sagrado de la cultura. No creo que haya más abonada ocasión para andar con pulcritud y alerta.

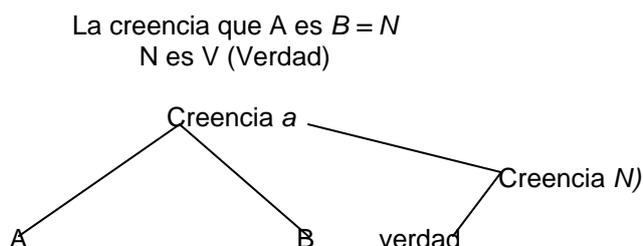
Como enseguida podremos ver, cualquiera ligereza y descuido en este lugar trae consigo las más graves desviaciones en el resto del edificio científico. Estamos manejando las verdades donde flotan todas las demás; y no sólo las demás verdades sino también donde vive inmerso nuestro corazón; nuestra ciencia y nuestro arte, nuestra economía y nuestro derecho, nuestra ética y nuestro Dios respirarán aquella atmósfera que ahora le preparemos.

¡Poco a poco! --exclamaba yo. He dicho que toda creencia es un creer que lo que pienso es. Pero no he dicho ni mucho menos que toda creencia crea de sí misma que es verdadera.

Cuando aseguro que A es B, creo que A es B, y nada más. No creo que A es B, y, además, que esa mi creencia es una verdad. ¿No notan ustedes que esto segundo es ya otra creencia con otro contenido distinto? En la creencia a creo en la conexión entre A y B: en la creencia N creo en la conexión de «Creencia a» y «Verdad». La verdad es un carácter que creo encontrar en la «Creencia a».

En qué consista este carácter no es ya cuestión intrincada para nosotros.

(Al encerado:



Si el creer es creer que A es B, esa creencia será una verdad cuando su pretensión se confirme, cuando, en efecto, resulte que A es B. Para esto necesito comparar la creencia a con las cosas mismas -no con sus conceptos-, con las cosas mismas A y B.

Con esto queda, sospecho, aclarado qué entendemos por verdad: es el carácter que adquiere una proposición o creencia cuando creemos que su pensamiento coincide con la realidad; como siempre se ha dicho: *adaequatio intellectus et rei*.

Esta creencia en que se advierte la verdad de otra creencia, es lo que significa, estrictamente, una de las palabras que con más vaguedad usamos: conocer. Ver una cosa no es conocerla. Yo conozco una cosa cuando creo que mis proposiciones sobre ella son verdaderas.

No oculto que todas estas definiciones sobre el sentido de la creencia, de la verdad y del conocer, bajo su aspecto de perogrulladas nada brillantes, me han costado algún trabajo y, si han tomado ustedes nota de ellas, yo les estimaré que, a solas, las ensayen, contrasten y depuren. Es en verdad increíble, pero son muy raros los libros en que se acomete de una manera formal la aclaración de estos *conceptos* fundamentales.

Mas es seguro que al llegar donde llegábamos se habrán dicho: ¿cómo es posible que la verdad de una proposición consista en que hayamos visto su coincidencia con las cosas mismas, con el ser mismo? Entonces no habría ninguna verdad: porque ¿cómo vamos a comparar nuestros pensamientos con las cosas mismas? A éstas no podemos llegar

sino al través de otros actos de conciencia y así sucesivamente, sin salir jamás de nosotros, porque ésta es la condición incomparablemente trágica de la subjetividad: ser cárcel de sí misma. Si es terrible hallarse perpetuamente preso, cuál no será el horror macabro de esta imagen: un preso que es, además, prisión. «Es imposible --decía Hebbel- que encerremos en un armario su propia llave.» No menos imposible parece lo inverso: que el sujeto salga de sí mismo y vea el ser tal y como él es.

Así piensa, en efecto, la Edad que a sí se llama «moderna»; y sobre todo ese siglo de la «modernidad» superlativa, el XIX. Es probable que yo piense de otra manera; verdad es que no soy nada «moderno», que aspiro a ser del siglo XX, el cual acaso se diferencia del XIX, entre otras cosas, en no sentir prurito de modernidad como tampoco de palingenias.

Pero de todas suertes, pensemos que hay manera o que no la hay de palpar las cosas mismas, nuestro asunto de hoy no sufre modificación: no he intentado mostrar cómo es posible la verdad. Me he limitado a precisar qué entendemos por verdad, qué buscamos cuando buscamos la verdad. Si luego resulta que por la estructura de nuestra mente no somos aptos para lograrla, tanto peor para nosotros. Pero lo que no parece lícito es que desentendiéndose de lo que directamente entendemos por verdad, se busque, mediante un supuesto análisis de nuestros medios cognoscitivos, aquello que éstos son aptos para producir, y eso, sea lo que sea, se nos presente como el sentido de la verdad. ¡Vano empeño! La creencia misma en que esa cuasi verdad se afirme, creará que lo que ella afirma es, y ese ser, esa seguridad y forzosidad en ella creada no admite reservas ni contenciones. Cuando se cree que la verdad es algo relativo, esto se cree absolutamente.

Mas el creer admite grados, se me objetará; yo creo cierto algo, o lo creo probable, poco o muy probable, etc. Sin duda; pero he ahí el curioso humor de la creencia: cuando yo creo probable que A sea B la probabilidad de que A sea B se me convierte en una seguridad de esa probabilidad. Cuando se ha declarado que algo es probable se ha declarado absolutamente su probabilidad. El cálculo de probabilidades no es a su vez probable sino cierto.

Y ahora podemos ver cómo la dubitación misma es una modificación de este carácter genérico de la creencia: cuando dudo de algo no es que no crea nada de ese algo, al contrario, creo indubitadamente que es dudoso: su carácter «dudoso se planta ante mí con la firmeza del ser cierto, sólo que envolviendo en su firmeza esta modalidad de dudoso. Dicho de otro modo: el ser probable, el ser cuestionable, el ser dudoso son siempre ser, y conservan de éste ese carácter de inmutabilidad y solidez que es su nota constitutiva. Husserl -a quien tanto debemos en todos estos asuntos- hace notar que es un error considerar la duda, el creer probable, el parecerle a uno o sospechar, etc., etc., como modos de conciencia entre los que pueda situarse, cual uno de tantos, la creencia cierta, la convicción plena, pura y simple. No hay tal: analícese atentamente el sentido de aquéllos y se verá cómo por todos pasa como un nervio esencial que los vitaliza, esta creencia cierta que es, por tanto, su modo originario y que en ellos persiste. Duda, probabilidad, etc., son en rigor modalidades de la creencia, como el estar sano y el estar enfermo, modalidades del ser vivo.

Acaso no vean todos ustedes hoy con la misma claridad esto que digo ahora. No importa: llegará, espero, ocasión de que a todos sea patente.

Hechas todas estas consideraciones creo yo que bastará deducir de ellas las más próximas consecuencias para que se manifieste el contrasentido o absurdo que yace en toda teoría relativa de la verdad, en toda teoría donde se haga depender el carácter de verdad de la peculiar estructura del sujeto.

No olvidemos, ante todo, esto: cuando yo creo que una proposición mía -A es B- es una verdad, puede que en realidad no sea B el A. Entonces se dice que he cometido un error; o, de otra manera expresado, entonces ha sido verdad para mí lo que, rigor, no era verdad. Aquí hemos empleado dos veces la palabra verdad: una vez señera, otra vez unida al para mí. Pero yo les ruego a ustedes, que de una vez para siempre hagan el esfuerzo de fijar, con toda claridad, qué entienden en la expresión «verdad para mí», y en qué se diferencia su sentido de la expresión simple, «verdad», o «verdad en sí» como escribe el genial Bolzano. Notarán ustedes que, en fin de cuentas, no hay la menor diferencia: algo es verdad para mí, quiere decir: creo que a este mi pensamiento de algo corresponde una realidad. Y algo es «verdad en sí», o simplemente verdad, quiere decir: a esto que yo pienso corresponde una realidad. Supongan ustedes que me he equivocado: entonces deja de ser verdad en sí mi proposición, y al dejar de ser «verdad en sí» deja de ser verdad por completo, es decir, deja de ser verdad para mí. En otra fórmula -porque en puntos difíciles como éste conviene expresar las cosas de muchas maneras a fin de que en unos esta frase, en otros la otra suscite repentinamente la luz de la comprensión-, en otra fórmula, pues: algo es verdad para mí cuando para mí es verdad en sí. Que he cometido un error: entonces es que he tomado por verdad en sí lo que no lo era en rigor, y ahora al dejar de ser verdad en sí deja de ser verdad para mí. Como ven ustedes todo depende de un equívoco fatal que hay en estas palabras «verdad para mí». Por un lado, y éste es el sentido absurdo, imposible: parece con ellas indicarse una clase o especie de verdad distinta de la verdad sin más o verdad en sí. Por otro, lo que se quiere

significar por «verdad para mí», es que para mí la proposición «A es B» es verdad. El para mí no afecta a la cosa «verdad», sino al enlace, tal vez erróneo, que establezco entre «A es B», por un lado, y «verdad» por otro. Las naranjas son azules -esto es por ejemplo una verdad para mí-; es decir, que para mí el ser azules las naranjas es absolutamente verdad, que para mí todo el mundo está obligado a reconocer que las naranjas son azules. Noten el absurdo que resultaría de dar el otro sentido a eso que llamo «verdad para mí», sería como decir: las naranjas no son azules pero para mí sí lo son. El «ser para mí» es un cuadrado redondo, un cuchillo sin hoja ni mango. Esta es la divina, desesperada burla de Cervantes cuando, ante la bacía del barbero, hace concluir la cuestión a Don Quijote: [«...eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa». (111, cap. XXV)]. Es decir, nuestros pareceres son varios y encontrados: sólo en una cosa coincidimos, en que, a todos, no nos parece que nos parece sino nos parece que es tal y como nos parece. El hecho del error no quita ni pone quilates al objetivo «verdad» sino que consiste precisamente en que creemos ver esa cosa verdad donde no está. Cuando, temerosos, en los caminos nocturnos poblados de patéticas sospechas, creemos ver un hombre donde hay una zarza el error está justamente en que creamos ver un hombre, un verdadero hombre. Del mismo modo, en el error del conocimiento creemos ver una verdad, una verdadera y absoluta verdad donde [no] la hay. Si no entendemos por hombre un hombre real no sufriremos temores. Si no creemos que es verdad sin más lo que pensamos, no habrá ocasión para el error.

No acierto, por el momento, a dar a esto mayor lucidez. Sólo la meditación de ustedes...

(Guía: no mezclar dos cuestiones; qué es lo que entendemos por verdad, y cómo podemos nosotros llegar a la posesión de ella.)

## LECCION XIII

[¿Qué entendemos por verdad? - Relativismo y constitución.]

Habíamos tratado, en la postrera conferencia, de contestar a la pregunta que en el pretorio, una patética tarde, hizo el político, todo frivolidad, al hijo del hombre, todo corazón: *Quid est veritas?*

Sin embargo, es esta pregunta como tantas otras, por decirlo así, tornasolada. Puede con ella buscarse qué sea, en qué consista, de qué dependa la verdad -o simplemente podemos en ella solicitar que se nos diga qué entendemos por verdad. Ambas son, como de suyo se advierte, muy distintas y de impar dificultad. Nosotros sólo intentamos contestar esta segunda cuestión, la más fácil, la más urgente: ¿qué entendemos por verdad? Qué sea, en qué consiste, de qué dependa, cómo se obtiene son todas cuestiones que, por lo menos, habrán de someterse a esta irrecusable condición: que aquello cuyo ser, cuya consistencia y dependencia, cuya obtención nos expliquen y declaren sea esto mismo que por verdad entendemos, y no otra cosa, la cual es diferente de la que entendemos.

Equivoco en «verdad para mí». La verdad «carácter»...

En la creencia a es b, yo encuentro ese carácter de verdad; como antes decía que a es b, ahora digo que la creencia a es verdadera o tiene verdad. Se me dirá: pero ese carácter de verdad es a su vez contenido de una creencia; ese creer es como un sentimiento de seguridad que, como la tristeza y la alegría, se adhieren...

Relatividad de agrado y enojo -Platón.

Insumabilidad del dolor y el placer.

Algo así es el sentimiento de evidencia.

No: sentimiento vacilante ante la insospechada evidencia.

«Ahora estoy viendo un encerado» -mi pensar, lo que pienso y las cosas a que lo pensado se refiere.-Mi pensar y mi ver: lo pensado es la forma ideal o conceptual de lo visto. Mi visión -mi percepción visual- me da esas cosas. Lo que

yo entiendo cuando he pensado lo encuentro en mi visión: advierto pues la identidad entre lo pensado y las cosas en mi visión dadas. El acto en el cual veo, hallo esa identidad es la evidencia. Como en la visión veo colores en la evidencia veo la identidad entre lo pensado y las cosas.

Toda verdad se funda en un acto de evidencia. Que las cosas no son en sí tal y como me son dadas en la percepción. -Perfectamente, pero como las cosas que mi pensamiento pensaba son estas que mi percepción percibe y no otras a las que yo no me refería y de las que nada sé...

No es, pues, un impulso subjetivo quien me mueve a declarar verdaderos mis pensamientos de las cosas, sino las cosas quien dan la garantía a mi pensamiento.

La verdad de que sean 4, 2 y 2, es el 2 mismo y su repetición.

Relativismo: ¿el ser de Sirio pensará acaso que 2 y 2 son 5? La «constitución».

1. Que no haya matemática en Sirio. Si la hay, si piensa en dos, en ese dos en que nosotros pensamos y piensa la repetición -¿qué sentido tiene decir que será para él otra la verdad?

Si algo es, en rigor, verdad para mí -será verdad en absoluto.

La verdad en tierra de ciegos -no ven las cosas de distinta suerte que nosotros.-Sino que no las ven; las verdades sobre colores no existen para ellos.

Distintas constituciones orgánicas, mundos distintos pero no antagónicos.

Los cuerpos -cúbicos- se dan en una perspectiva. Pues bien, si para Dios existen, existirán así.

Conversión del subjetivismo: donde está una pupila no está otra -lo que ve una pupila no lo ve la otra-, luego mi verdad no es tu verdad.

Nada de eso: donde yo estoy en efecto nadie está, y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto.

Los objetos ideales para quienes el espacio y el tiempo no existen, no ofrecen en el mismo sentido una forzosa diversificación de aspecto. El órgano que los percibe -el intelecto- es ubicuo y compenetrable -en cierto sentido. El objeto ideal tierra y el objeto visual tierra, me ofrece una vertiente que sólo a mí ofrece -he ahí una verdad que precisamente por ser yo distinto es una verdad de las cosas.

La constitución orgánica, un analizador.-Los sentidos como dimensiones sensibles del mundo: la proyección de unos sentidos en otros.-François Hüber y las abejas.-El arnero o cedazo- [...].

La constitución psicológica: la atención directora de los sentidos. Seleccionadora. Tesitura. Los tiburones. -Qué objetos y qué verdades sobre ellos lleguen a cada uno depende de su estructura. De su ser. Por eso es al revés que el Darwin-Lamarck. El ser crea su medio -lo selecciona, lo recorta. Cada individuo necesario. El foco.

El individuo como un órgano y un tentáculo del universo. La raza.-La nación.

La vertiente española del mundo.

Los haces verdaderos o trozos del mundo se constituyen en las razas, en las épocas, en los individuos. Y el universo no lo es en nadie porque individuo es «punto de vista exclusivo». La historia es interindividual como integración de esos trozos de mundo. Dios como la integración, correlato del universo -*omnitudo veritatum*- es la exclusión de toda exclusión. Dios exigencia derivada de la lógica. Si no, *la física no existe*.

En suma, quien no se obstina en contrasentidos, en lugar de decir «la verdad es la verdad para mí», tendrá que decir la «verdad para mí» es verdad en sí, absoluta.

La no-existencia del mundo y en él el yo y la especie. como suceso -luego la verdad no existe.

Husserl y la «no existencia de la constitución y existencia humanas».

La no-existencia del mundo y en él el yo y la especie. Sólo el azar de que haya especies así constituidas -para quienes valga «la existencia del mundo». Pero las especies se entienden como producto del mundo, y sin embargo el mundo depende, es y no es, según ellas.

Errores de este calibre implican alguna grave frivolidad... Es el no entenderse a sí mismo...

Las palabras -van de alma en alma llevando la intimidad- como ideales naos que llegan de Ceilán cargadas de especias.-El alma bronce, Aquiles.

Significación y signo -Ser---signo -Señal y fundamento. Conexión ideal presente a la conciencia.

¿Palabra signo de la vida psíquica? Gesto, expresión emotiva, llanto, palidez. Falta la conciencia de su expresividad.  
-Fisiognomía.

## LECCION XIV

*[El subjetivismo-relativismo es cosa de ayer. - Verdad, conocimiento: el equívoco de la verdad. - El núcleo de la psicología. - Las clases de verdad. - Las «condiciones» del Sujeto .- El foco luminoso. - El ideal de la Psicología.]*

Era urgente que tuviéramos un primer encuentro con la interpretación subjetivista, relativista de la verdad. Como tantas veces he dicho desde los comienzos de este curso, es ella el aire ideológico donde nuestras mentes se han movido mientras se iban construyendo y ha llegado a ser como nuestro instinto espiritual. Por otra parte, es un hecho patente que la ciencia filosófica cuando menos -acaso también la sensibilidad general del alma europea- se encuentra ya a ultranza de -esa interpretación y nada hay más infecundo para la obra del intelecto como encarcelarse en los pensamientos de ayer cuando ya ha llegado el hoy con nuevos pensamientos.

En este primer encuentro con el relativismo yo me he limitado a señalar a ustedes el equívoco que existe en todo condicionamiento del carácter «verdad» por el sujeto y su constitución, en toda fórmula donde se hable de *verdad para* -sea para el hombre, para el habitante del Alfa Centauri o para Dios. Dos cosas ciertamente no he pretendido: ni que con lo dicho quede a todos plenamente manifiesto el equívoco ni que sin más que lo dicho quede desarraigado el relativismo.

No era verosímil que *quid pro quo* tan grave naciera de la sola y en la sola palabra verdad. Pensemos que en ella llegan a verter sus particulares significaciones otras muchas palabras, precisamente las de más peligrosa delimitación. Verdad era no más que un carácter del conocimiento; el conocimiento a su vez supone los conceptos de pensar, de realidad, de sujeto, de conciencia, de representación, de contenido de la conciencia, etc. Germinado casi imperceptiblemente en una de estas palabras, florecido en la otra, triunfante en la tercera, multiplicado en la cuarta, etc., viene a explotar de un golpe el equívoco dentro del cuerpo mínimo y de tan inocente semblante, que tiene el término verdad.

Sólo habremos llegado a una plenaria penetración del equívoco cuando paso a paso hayamos desarraigado sus gérmenes en cada uno de esos elementales conceptos. A la par que esto, como son ellos los conceptos fundamentales de la psicología, nos encontraremos sin sospecharlo dueños de la clave de esta ciencia y, súbitamente, mientras creíamos que habíamos hablado de lógica y de metafísica y de gramática nos sorprenderemos con que hemos arribado al núcleo cordial de la psicología.

Había yo tratado de mostrar en la penúltima conferencia mediante el análisis de la expresión «verdad para mí», que toda teoría donde se reduce a un valor relativo el carácter «verdad», es un absurdo en el mismo sentido en que lo sería la afirmación de que lo que estoy viendo cuando estoy viendo un color azul es un color verde. Todo lo que no sea declarar que si hay verdad lo que sea verdadero es absolutamente verdadero, y que lo que para mí es verdad sí,

en efecto, lo es y no se trata de un error mío, lo será para todo otro sujeto cualquiera que sea su condición -lleva al puro absurdo.

Pero en la tendencia relativista hay, sin duda, junto a este absurdo doctrinal el propósito, bien fundado, de hacer notar que la posesión de la verdad por el hombre está sometida a evidentes limitaciones. En efecto, ni poseemos todas las verdades ni podemos poseerlas todas.

En este sentido, claro es que la verdad es relativa; pero ese sentido está mal expresado así. No es la verdad quien es relativa al hombre sino el número y clases de verdades que podemos poseer.

Tenía, pues, yo alguna prisa de dar esta parte, ciertamente trivial, de razón al relativismo y a ello dediqué mi última conferencia. El intento de lo en ella dicho -me importa subrayar esto- fue presentar ante ustedes en amplísima anticipación la teoría positiva de la influencia del sujeto en la verdad, desde un punto de vista exento de relativismo. Como un esquema y plano fue lo que dije, nunca como una prueba y fundada exposición.

¿Cómo negar -venía yo a decir- que el sujeto condiciona en algún sentido la verdad? Empezando por su cuerpo, por sus órganos de sensibilidad: el sistema nervioso se halla interpuesto entre nuestra conciencia y el universo, lo mismo que una retícula o cedazo que sólo deja pasar una porción de realidad e intercepta todo el resto. No hay duda de que ve otro mundo el ojo de seis mil facetas de la rubia abeja y el globo ocular del hombre que condensa los rayos luminosos. Pero ¿qué sentido tiene preguntarse cuál de los dos ve el mundo visible como el mundo visible es? El mundo visible es de tantas maneras como sean las formas de verlo: cuantos estemos en torno a un objeto vemos de él caras y lados diversos y, porque sean entre sí diversos, no son. todos menos propios del objeto.

Qué llegue, pues, del mundo al sujeto depende por lo pronto de su estructura orgánica, específica e individual.

Pero mucho más de su estructura psíquica: para el hombre atento. a la matemática las verdades biológicas no existen; tal individuo es ciego para los problemas religiosos o artísticos y en, cambio, dotado de suma perspicacia para los físicos o químicos. Evidentemente si una cosa existe para nosotros, si nos percatamos de ella y de otra no, es, como suele decirse, porque tenemos para ella atención. Pero si esta atención no ha de quedar como un vago término, y si intentamos ver en qué consiste hallaremos que no es sino el resultado de nuestra individual textura psíquica. Todos los hombres nos reunimos bajo este título de hombres, precisamente porque coincidimos en una gran parte de nuestra predisposición o como yo suelo decir, tesitura. Una parte de nuestro mundo nos es común a todos, precisamente aquella sobre la cual se ejercen las actividades básicas de la vida. Cuando alguien no coincide en esa parte con nosotros le excluimos de la normalidad. Dentro de la especie humana forman las razas círculos más estrechos de coincidencia y normalidades relativas, hasta llegar al individuo el cual posee ciertos rincones de verdad y de realidad que son su individual propiedad, que nadie sino él puede intuir y ver. Y de este unipersonal peculiar aún habrá una parte que logre, por medios indirectos --como es la palabra-, hacer cuasi-ver a los demás, pero siempre quedará un resto inexpresado y prácticamente inexpresable que no podrá comunicar. Esta es la razón psicológica de ese fenómeno de soledad radical que van sintiendo los individuos humanos conforme van individualizándose más, esa fatal incompreensión e incomunicabilidad en que vienen a desembocar a la postre las más profundas amistades y los más leales amores. Cada individuo es un órgano de percepción en algo distinto de todos los demás, y como un tentáculo que llega a trozos de universo para el resto secretos. Ninguna imagen más adecuada de la relación entre nuestra conciencia y el mundo de las realidades y de las verdades que, en la noche marina, el foco de un navío vagabundeando con su cono luminoso por el cielo en tinieblas e iluminando súbitamente este o aquel trozo de nube.

Y aquí tienen ustedes, a lo que pienso, indicado el problema de la Psicología: mientras las otras ciencias se ocupan de hacinar esas verdades del mundo que cada sujeto ha ido arrancando al universo, la psicología se vuelve de espaldas a ellas, al mundo, y estudia el mecanismo y la estructura de cada conciencia subjetiva. Podemos estudiar o los colores del paisaje o el ojo que los ve. Así, la psicología vuelta de espaldas al mundo .estudia la psique, órgano de percepción del mundo.

Y el ideal de la Psicología sería averiguar qué había de peculiar, de único, en la textura psíquica de Newton, que hizo quedar en ella enredada y aprisionada la idea de la mecánica; qué habla en el alma de Cervantes...

Todas estas palabras mías no son más que ejemplos tras de los cuales se ocultan largas hileras de problemas. La Psicología se hallaba detenida ante algunos de ellos sin poder avanzar, sin poder justificar la retirada. Había en los laboratorios y en las meditaciones de los psicólogos una desesperanza y acedia, un como *odium professionis* análogo al que suele acometer al cenobita cuando los primeros fuegos del entusiasmo religioso se han apagado.

No hay duda de que la repentina primavera que en estos últimos años ha venido para la Psicología se debe a la publicación que en 1900 hizo Edmund Husserl de sus *Investigaciones lógicas*.

Y el más fecundo a cierto de esta obra fue renovar, en cierto modo iniciar, los estudios de la significación.

## LECCION XV

[El lenguaje. - La «significación». - Sensación y percepción. - La «ley de contaminación sensitiva»: la «asimilación». - Percepción y sensación. - La descripción.]

El estudio del lenguaje, del cual yo espero las más profundas reformas para nuestras teorías psicológicas, contiene un número incalculable de problemas parciales. Y uno de ellos es el problema metodológico de la demarcación fronteriza entre la ciencia lingüística y lo que en amplio término llamaríamos la filosofía del lenguaje. ¿Hasta dónde llega en el fenómeno «lenguaje» la jurisdicción del lingüista y dónde empieza la del filósofo? Y aún dentro de la filosofía del lenguaje tendríamos que resolver una porción de conflictos jurisdiccionales: si, como yo creo, es posible una ciencia que estudie las formas puras de la significación, que estudie, por ejemplo, la función de sustantivo y adjetivo y las leyes apriori que en esas funciones están fundadas -en otras palabras, si es posible una «Gramática general y a priori ¿cómo separar claramente su terna de una psicología empírica de los hechos psíquicos individuales y colectivos en que el lenguaje se realiza? Dentro, pues, de la filosofía del lenguaje tendríamos que distinguir entre una gramática general y una psicología del lenguaje. Mas aún nos quedaría fuera el problema principal: qué es el lenguaje *in genere*. Tanto el psicólogo como el gramático suponen ya la noción primaria de la palabra, lo que es la función verbal, si han de pasar a investigar los hechos concretos y las formas puras en que ella se verifica. Habrá, pues, una ciencia esencial del lenguaje o estudio de la esencia del lenguaje -una noología de la significación, a la cual llamo semasiología.

Valga esta somera delimitación de disciplinas como una alusión, no más, a la enorme muchedumbre de cuestiones que la exploración del fenómeno del habla suscita en filosofía. Por otra parte, ya los lingüistas tienen leña que cortar si se advierte que, en un minuto, puede un hombre emitir con claridad, aproximadamente dos mil sonidos y se añade que el número de lenguas calculado en minimum es de mil y que la gramática de uno solo de estos idiomas, la más completa en cierto sentido, la que del sánscrito compuso el indio Panini en el siglo III a. de J. contiene cuatro mil reglas.

Lo que ahora nos importa es tomar una primera visión clara de lo que es la palabra como tal -no como sonido ni como visión. Un coleóptero, el *Bostrychos typographus*, o procesionaria, deja a su paso una huella que parece enteramente nuestra escritura. Y sin embargo, no vemos aquellos rasgos como escritura. En un impreso, por el contrario, nos es dado juntamente con las sensaciones visuales de la letra algo más que no es línea ni color: en el objeto puramente visual que llamamos letra hallamos como decantado y solidificado un acto psíquico, un acto intencional -llamémoslo de otro modo: un «querer decir». Si yo veo en el encerado el signo «tierra» -expresemos paradójicamente lo que paradójico es- no veo lo que propiamente veo -la línea blanca del yeso que ondula sobre el negro-, sino que aún más que eso, y como puesta y montada sobre eso, veo una «significación».

Con este término «significación» hemos salido del paso -que verdaderamente era difícil. ¿No lo notan ustedes? No notan que si, en lugar de contentarnos con esa vaga voz «significación» quisiéramos describir más aproximada y detalladamente ese otro objeto espectral que inyectado en la línea blanca hallamos... ¿Que qué es? No pretendo yo poder satisfacer plenamente esa curiosidad: mucho menos en las pocas palabras que el tiempo nos deja pronunciar. Por el pronto, séanos bastante, ya que no saber con claridad, sentir con vigor ese espectral objeto. Basta para ello con que nuestra atención se fije en esas figuras que a su paso deja el *Bostrychos typographus*: eso que no vemos en ellas y que en cambio vemos, hallamos en este signo «tierra», [eso] será lo que de una mera imagen visual hace una palabra: a eso llamamos «significación», pero porque así le llamemos no por eso sabemos qué sea -*Queritur equidem!*

Pero algunos que me escuchan, partiendo de las ideas recibidas en psicología, acaso piensen: eso que ahora llamamos «significación», sea lo que sea, consiste evidentemente en algo psíquico o tal vez ideal, de todas suertes en algo que en ningún sentido puede considerarse como color. Ahora bien, sólo colores vemos; ¿cómo, pues, puede decirse -a no ser con inoportuna metáfora- que vemos juntamente, con la línea blanca de las letras, la «significación»

La advertencia es sobremanera discreta: así, en efecto, hablaría un psicólogo tradicional. Pero yo, con todo respeto, tengo que acusar al psicólogo tradicional de que inventa las cosas en lugar, de averiguarlas, de que no las busca tal y como ellas son y se presentan -a veces con grave incomodidad para nuestras ideas preconcebidas-, sino que decreta de antemano cómo las cosas *deben y tienen* que ser, y con esta sentencia pertrechado va a los objetos y queda, claro

es, ciego para cuanto da a su sentencia en rostro. Largo tiempo he vivido yo -y añado que para mi aprendizaje filosófico lo considero una ventura- largos años he vivido yo ejercitando una filosofía -la neo-kantiana- para la cual, declarada y resueltamente, las cosas no son como *son* sino como *deben ser*. Conozco, pues, demasiado esa aptitud-mental para aceptarla ahora, cuando no se trata de aprender lo que han dicho los filósofos sino averiguar lo que las cosas son.

A esa advertencia, por lo tanto, tendría tantas cosas que responder que no acabaríamos en dos semanas. Yo creo, en efecto, que sin metáfora, *veo, veo* en la línea sinuosa del signo «tierra» la significación tierra. Para hacer enteramente plausible este aserto mío tendría que desarrollar enteramente la teoría de la percepción. Y en verdad que este desarrollo es una de las cosas más sugestivas, amenas y hasta dramáticas que pueden darse. Pero no hay ahora sazón.

Me limitaré a decir lo siguiente: dos valores distintos puede tener la visión. O se entiende por ver el hecho de que tengamos sensaciones luminosas, es decir, cromáticas -o por ver entendernos lo que vulgarmente entendemos, aquel acto de conciencia en que encontramos las cosas del mundo material que nos rodea: la mesa, la casa, la persona, la luna. Antes de que ustedes decidan con cuál de los sentidos de la palabra ver se quedan, prevengan las consecuencias: el ver como posesión pura de sensaciones cromáticas no ve cosa ninguna. ¿Quién de ustedes ha visto una pura sensación de color? Siempre habrán visto el color en una cosa, adherido a ella, materializado, realizado; además, el color que vemos lo vemos en algún determinado punto del espacio, localizado a una cierta distancia de nuestra retina y, además, extendiéndose en su superficie. Ahora bien, ni la materia en que el color está inseparablemente adherido, ni la distancia en que se halla, ni esa su propiedad de extenderse son ya colores. Ni las cosas, ni las formas y distancias de las cosas son colores. Por consiguiente, tendremos que decir -según la discreta advertencia que antes suponía serme hecha- que no vemos las cosas, ni sus formas ni sus distancias. Y esto, presumo yo, que les parecerá a ustedes aún más raro que mi anterior aserto de que *vemos, vemos* en la línea blanca, la «significación».

Esos dos sentidos o valores del ver son, pues, en términos técnicos éstos: ver como sensación o ver como percepción. Yo percibo las cosas y en ellas, como su faz y su propiedad, los colores: éstos son los que llamaremos, pues, los colores objetivos porque son del objeto y en él están. Yo siento, en cambio, el calor, pero como tal no lo percibo, es decir, no lo veo. Al través de mi sensación de color, partiendo de ella mi conciencia pero sin que sea su término y su objeto -veo las cosas. El color me presenta la cosa y esa es su misión, la misión de las sensaciones todas: presentarnos lo insensible como la res, la distancia o la forma.

Mas, como antes decía, si entramos en este tema no acabaremos nunca. Si quieren ustedes hacerse una idea aproximada & cómo sean los puros colores, noten la diferencia entre lo que busca ver el pintor y lleva realmente al lienzo, y lo que nosotros solemos ver en su lienzo. El pintor no ha visto como nosotros la manzana que en la mano de Eva se nos presenta: al contrario, ha deshecho, por decirlo así, nuestra visión natural de la manzana, ha huido de ver la cosa real manzana y ha buscado las mínimas facetillas de color, precisamente aquello en que nosotros no nos fijamos. Si para nosotros es amarilla la manzana para él es de muchísimos colores. Nos pone, pues, en el lienzo el material cromático en el cual, al través o por medio del cual nosotros vemos la manzana.

Otra observación orientadora sobre lo que es el puro color a diferencia del color objetivo, tienen ustedes en los reflejos. Los reflejos, esas como místicas lanzadas luminosas que dan los cuerpos de haz pulido -sobre todo los metálicos y los vítreos-, no son por nosotros atribuidos al objeto como colores suyos: los reflejos no se incorporan a la cosa, no son de ella. Los vemos como sobre ella, como saliendo o irradiando fuera de ella, mejor aún, entre ella y nosotros. Esos son casi puros colores y precisamente por eso no los vemos bien y nos producen el notorio efecto de «deslumbrarnos» o «cegararnos». Y no es, muchas veces, por el exceso de luz: sino que al no poderlos localizar certera y prontamente, como la localización proviene de una cierta acomodación del globo ocular éste vacila, ensaya rápidamente varias posturas sin hallar en ninguna satisfacción. De aquí nace ese temblor del ojo al sentirse deslumbrado, y su retirada a mirar otra cosa más fija y definida, en la cual logre un acomodo relativamente estable. (El marco dorado.-La irrealidad de los reflejos.-El escorzo.-La ilusión del diedro.)

Notamos, pues, cómo el carácter de sensibilidad, de evidencia visual, aunque oriundo de la sensación puramente cromática se extiende sobre otros elementos que no son colores. Esto que acontece con el color, acontece con el sonido. (El ruido de un tranvía.)

Considero estos fenómenos, hasta hace poco tiempo tan escasamente atendidos, como de una importancia decisiva para la reforma psicológica y, en cierto modo y por razones que no son del momento, para la fisiología. Yo he llegado a creer que debe establecerse una ley fundamental, la cual esconde uno de los problemas fundamentales de la psique: esta ley, que yo llamo «ley de contaminación sensitiva», diría así: En todo acto de conciencia donde se da un elemento sensible junto con elementos insensibles, existe la tendencia original de extender y verter sobre éstos el carácter de sensibilidad propio a aquéllos. Así, lo que del objeto es estrictamente visual da a la totalidad del objeto el carácter de visto.

No será necesario advertir que esta ley no explica ni pretende explicar nada: simplemente describe un fenómeno general como tal fenómeno, y pertenece como cuanto en este curso y en el sucesivo digamos, a una psicología descriptiva. La psicología explicativa no podrá avanzar victoriosamente mientras los fenómenos a explicar no estén bien delimitados; y la delimitación de lo que un fenómeno contiene en cuanto fenómeno, en cuanto inmediata apariencia, es lo que llamamos «descripción». Si se compara un tratado de física con los tratados de psicología experimental se echará de ver que, no obstante emplearse en unos y otros los mismos métodos de investigación, se distinguen los últimos por la vaguedad omnímoda de sus afirmaciones. En mi opinión se debe esta vaguedad de las leyes explicativas a la vaguedad de los problemas mismos que . son propuestos en Psicología. Y de esa borrosidad de los problemas no saldremos en tanto que no se tome en serio la metódica descripción de los fenómenos. Desde el Renacimiento acá la ciencia se ha ocupado mucho más de explicar que de describir, y esto ha sido fecundo en aquellos dominios de la investigación donde la atención espontánea y vital de los hombres había acumulado previamente una gran riqueza y claridad de distinciones descriptivas, a saber, en la naturaleza física. Pero ni en biología, ni en psicología, ni en sociología, ni en historia, ni en ética, ni estética -donde la espontánea reflexión es por razones obvias menos abundante- el progreso científico desde el Renacimiento acá ha sido [análogo]. En el siglo XIX, mientras por un lado se llegaba al furor explicativo -como en la biología evolucionista- se iniciaba en otros terrenos la curiosidad descriptiva. Así en la matemática: porque la matemática no es otra cosa que una ciencia descriptiva. Y el éxito ha sido tal que en pocos años se ha centuplicado en sus conocimientos (Bergson).

Pero tornemos a nuestro asunto. Hablábamos de la «ley de contaminación sensitiva» según la cual se extiende, en todo acto donde intervienen esencialmente elementos sensoriales, este carácter sensible a los elementos no sensibles y, por tanto, al todo. El concepto explicativo de «asimilación» que tanto papel juega en la psicología de Wundt, significa, frente al puro asociacionismo, un paso aproximativo a la ley antedicha.

Pero lo que, a mi juicio, hace más interesante esta ley es que en ella se manifiesta cuál es el ministerio propio de la sensación. Para la psicología, desde Locke y sobre todo desde Berkeley y Hume, las sensaciones son el contenido primario de la conciencia, es decir, que el término de nuestra conciencia, aquello de que nos damos cuenta es siempre un conjunto de sensaciones. Como las sensaciones son estados subjetivos, la consecuencia ineludible es que el contenido primario e inmediato de nuestra conciencia es lo subjetivo. De modo que lo único que directamente advierto y encuentro es mi yo, y sólo al través de mi subjetividad, mediatamente y secundariamente -es decir, ficticiamente-, el mundo objetivo. Este es el pecado original del moderno subjetivismo a que tantas veces nos hemos referido.

Pero esa afirmación es completamente errónea y todo lo contrario es la verdad.

Cuando veo una manzana o una casa veo todo menos estados subjetivos míos: no veo mis sensaciones de color sino los colores en el espacio e incorporados, substancializados en la casa. Más generalmente formulado: en todo acto de conciencia aquello que es término de esta conciencia, es decir, lo que veo, lo que oigo, lo que pienso: es el contenido primario de ella y, en cambio, ella, mi conciencia, no me es en ningún modo dada. Para hallarla necesito desarticular reflexivamente el objeto visto, analizarlo, atomizarlo y sólo como último resto de esa atomización, por tanto, como algo abstracto, encuentro aquellas sensaciones mías con las cuales o en las cuales vi el objeto.

En suma -y yo les ruego que mediten la expresión-, lo que percibimos, la cosa real, con su forma, distancia, etc., es insensible. En cambio, lo estrictamente sensible, las sensaciones, es imperceptible. Consecuencia: la función de las sensaciones no es componer o formar parte de los objetos sino presentarlos, actualizarlos en nuestra conciencia, simbolizarlos. (Incongruencia entre los puntos del espacio y la sensación muscular de adaptación. El cuento de Poe.) Tiene, pues, la sensación una función simbólica. ¿A qué viene todo esto?

Deseábamos comprender qué sea la palabra como tal, cuál sea la función verbal o expresiva. Notábamos desde luego que no en cuanto sonido o figura es la palabra palabra, sino que en algo más que adhiere al sonido y la figura del vocablo, está el valor de la palabra. Siempre se ha creído ver que eso más que sonido de la palabra era ser signo. Así todavía Stuart Mill -así Sigwart, Ziehen, Jodl, Wundt, en suma, casi toda la psicología antigua, media y contemporánea.

Frente a la opinión tradicional presentaba yo a ustedes otra dirección mucho más profunda que se ha tomado el trabajo de analizar si, en efecto, entre la función designativa y la expresiva no hay diferencia. El más esclarecido representante de ella es Husserl -no el primero ciertamente. Aunque Husserl sea poco amigo de citar a sus predecesores vivos, tengo que advertir que las principales distinciones en que su trabajo se funda están ya en un artículo de Marty publicado en 1884.

Hacia yo el esquema de la manera como Husserl trata el asunto. Partiendo de fenómenos como el humo y el gesto cuya percepción nos es motivo para creer en la existencia de un fuego y en un estado afectivo, uniendo esa advertencia con el papel que en nuestra mente representan las premisas respecto a la conclusión -a saber, que las creencias en lo que aquéllas enuncian nos es motivo para creer en lo que ésta dice-, da, como carácter de la

conciencia de signo, el de que el objeto señal y el objeto señalado o designado se nos ofrecen en actos de conciencia distintos, de los cuales es uno motivo o fundamento del otro. Además, para que algo sea signo es menester que el objeto designado no nos sea inmediato, sino que precisamente lleguemos a la conciencia de él por *medio* del objeto-signo.

Ahora bien, cuando yo oigo o leo una palabra --dice Husserl- es ésta un objeto inmediato de mi conciencia, mediante el cual vengo a notar o suponer -mediatamente pues- un estado mental en el sujeto que me habla o escribe. Pero la palabra -prosigue Husserl- no sólo va de hombre a hombre sino que tiene una función en mi vida mental solitaria. No sólo hablo a otro sino que cuando pienso, hablo. Un francés, Saint Paul, en un libro muy sugestivo ha llamado a esto el uso *endofásico* del lenguaje. Mas en la endofasia no tiene sentido calificar de signo a la palabra; primero, porque lo designado es aquí mi acto intelectual -mi concepto, mi juicio, mi razonamiento-, y éste me es tan inmediato como la imagen interior de la palabra, no voy yo a descubrirme a mí mismo lo que pienso; segundo, porque cuando la palabra, en la vida solitaria de conciencia, ejercita su función genuina, no es ella quien constituye el término de mi acto mental. Cuando la palabra «Napoleón» surge en mi mente no es en ella en quien pienso sino en la persona histórica así llamada. De éste -Napoleón- se ocupa mi conciencia, a él atiende, y la imagen verbal queda desatendida. Clara se ve esta contingencia cuando de usar la voz Napoleón en su función significativa pasamos a hacer lo que los escolásticos llamaban *suppositio materialis*, es decir, cuando nos ocupamos de la voz Napoleón como se ocuparía un gramático. Vemos entonces que nos queda entre las manos la imagen verbal como un cuerpo muerto, de quien ha huido aquel puro poder signifiante: nos queda un fonema, no una palabra.

De todo esto se desprende -concluye Husserl y antes Marty- que la palabra en su uso coloquial o dialógico es, en efecto, signo del acto mental que realiza el que habla. En ella se exterioriza el pensamiento ajeno, y llega a nosotros como llega la sospecha del fuego tras la visión del humo. Pero ésta es sólo la que llamaremos «función comunicativa» del lenguaje. Si expresar quiere decir para nosotros exteriorizar, por tanto, ser signo o señal entonces la función comunicativa «sería la expresiva».

*Las varias sensaciones corporales,  
Del corazón humano los afectos,  
Y aun las mismas nociones ideales,  
En diversos dialectos  
Se «expresan» por los órganos vocales.*

En estos versos -porque, señores, esto son unos versos o, al menos, a esto se llamaba versos hacia 1780 cuando don Tomás Iriarte compuso su estupendo «Poema de la Música» cuyo primer Canto así comienza- en estos versos, digo, por «expresar» se entiende ese transmitir mediante los órganos vocales nuestro pensar, de unos a otros.