



LA FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD

Seguido de ejemplos y complementos



JOSÉ GAOS

UNAM • FFyL



LA FILOSOFÍA
EN LA
UNIVERSIDAD
seguido de
EJEMPLOS Y
COMPLEMENTOS

JOSÉ GAOS

LA FILOSOFÍA
EN LA
UNIVERSIDAD
seguido de
EJEMPLOS Y
COMPLEMENTOS

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición: 1956 y 1958

Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,

C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-8763-6

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

ADVERTENCIA

Las reformas de los estudios universitarios ya realizadas o aun por realizar, con ocasión de la nueva vida impuesta o brindada a la Universidad Nacional Autónoma de México por su instalación en la Ciudad Universitaria, movieron a distintas autoridades de la institución a pedir variedad de trabajos relacionados con las reformas a los profesores de carrera o de tiempo completo, obligados a hacerlos por sus contratos o nombramientos. Ha parecido a los editores de la colección a que pertenece este volumen que podría ser útil dar a conocer a los universitarios y al público en general interesado por los asuntos de la Universidad los trabajos que por ello se incluyen en este volumen bajo los números 2 y 3 y 5 a 8.¹ Y le ha parecido al autor de ellos oportuno incorporar al volumen tres artículos, publicados anteriormente, por la relación de sus temas con los de los otros trabajos.

Por lo demás, este librito, de apariencia un tanto insignificante, pudiera ser la publicación más significativa del autor. Éste es, esencialmente, un profesor, y éste, a su vez, se confiesa, como en ninguna otra de sus publicaciones, en este librito.

¹ A petición del doctor Nabor Carrillo, Rector de la Universidad, 7, en 1953; del doctor Eduardo García Máynez, director de la Facultad de Filosofía y Letras, 2 I y 6, en 1953; del doctor Salvador Azuela, director de la misma Facultad, 2 II y 5, en 1954, 3, en 1955.

LA FILOSOFÍA
EN LA
UNIVERSIDAD

1. LA FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD²

La Filosofía ha tenido en la Universidad un puesto y desempeñado una función determinados por el puesto y la función asignados a la Filosofía y a la Universidad dentro del sistema de la cultura de cada época. En la Universidad medieval y en su prolongación dentro de los tiempos modernos, la Filosofía tuvo el puesto y desempeñó la función fundamentales que el sistema de la cultura medieval le asignó desde las Artes hasta la Teología dentro de la Universidad, órgano por excelencia del sistema. La nueva potencia básica y directiva, a la vez, del sistema de la cultura moderna, la ciencia en el sentido más estricto de este término, encontró en un principio su cultivo en individualidades e instituciones distintas de las universitarias. Bajo un nombre que la confundía con la Filosofía al par que la diferenciaba de la tradicional, el nombre de “Filosofía experimental”, logró por fin la ciencia moderna acceso a la Universidad, con la pretensión de retener para sí el puesto y la función de la Filosofía tradicional, que había pasado a tener y desempeñar en el sistema de la cultura moderna fuera de la Universidad: es lo que representó en México la aprobación de los *Elementos* de Gamarra por la Universidad. El positivismo del siglo pasado fue para la Filosofía lo que fue para la Universidad el liberalismo del mismo siglo: la Filosofía y la Universidad aferradas a su tradición, tan común de las dos, fueron, en nombre de la libertad y de la ciencia, necesaria aquélla para ésta y ambas para el progreso, menoscabadas — porque anuladas no lo fueron —, en la medida en que subsistieron transformadas y localizadas de suerte diversa a la anterior. Finalmente, la reacción de nuestro siglo

² Este artículo se publicó en la Revista *Universidades de América*, núm. 12. México, septiembre de 1951. (N. del edit.)

contra su precedente inmediato trajo una nueva situación de la Filosofía y de la Universidad en el sistema de la cultura de nuestros días y de la Filosofía en la Universidad.

¿Cuáles son, pues, el puesto y la función de la Filosofía dentro de la Universidad en el día de hoy?

La Filosofía misma, ufana de su plena restauración en nuestro siglo, pretende, sin duda, sin ni siquiera un modesto disimulo, tener y desempeñar de nuevo el puesto y la función fundamentales que tuvo y desempeñó a través de una larga y entrecortada, pero en definitiva constante tradición. A acicatearla a la ambición implícita en semejante reivindicación, la de anteponerse o sobreponerse de nuevo, neta y sólidamente, a la ciencia, coopera la crisis por la que se dice que está pasando esta última y que se extendería desde los “fundamentos” hasta las normas para el empleo de los artefactos producto de sus aplicaciones técnicas. A la pérdida de la fe en la ciencia, es decir, en la ciencia de la naturaleza, habría sucedido una nueva fe, en la ciencia del hombre, en las humanidades. Y la Filosofía más de la hora, la existencialista de las antagónicas observancias, presume de ser, en cada una de éstas, un nuevo humanismo, más cabal que todo humanismo pasado y con el cual servir de guía al sistema de la cultura que debiera ser el del futuro inmediato. Cuando esta Filosofía, existencialista y humanista, se concreta como Filosofía de la circunstancia, como aquí en México ahora mismo, puede asumir relativamente a *una* cultura una eficacia con probabilidad mucho mayor que la asumible relativamente a *la* cultura por aquella Filosofía más universal, esto es, más abstracta. Pero ¿y si la restauración de la Filosofía en nuestros días no fuese más que una manifestación de una gigantesca reacción de nuestros días contra... la modernidad?... Ésta representó un sistema de la cultura tan letal para todos los sistemas, tradicionales, anteriores, que éstos, antes de consentir en su muerte, han reaccionado con desesperación proporcionada al auge de la modernidad. Al formidable auge de ésta bajo el signo de la Ilustración siguió la reacción romántica. Al más formidable aún auge de la modernidad bajo los múltiples signos del siglo XIX, ha seguido la reacción, multiforme también, de la primera mitad de este siglo XX por

ahora. ¿Y si la Filosofía fuese una forma arcaica de la cultura humana, sólo restaurable por la vía de la reacción? Aun así, quizá el conocimiento de la Filosofía no perdiera todo valor, ni siquiera un valor educativo fundamental. El conocimiento de las discrepancias de los filósofos, en las que, por el puesto y la función tradicionales de la Filosofía en los sistemas de la cultura, se revela con transparencia superlativa la multiforme pluralidad de las culturas y hasta de los individuos con su singularidad irreducible, absoluta, que hace la riqueza, espléndido espectáculo, de la realidad — el conocimiento de las discrepancias de los filósofos, y por instrumento de él, de la multiforme pluralidad de lo humano o del espectáculo de la realidad, bien pudiera ser el método por excelencia de la formación de espíritus que, en vez de reaccionar ante lo que advierten disidente de ellos mismos con ciega acometida de animal fiero, sean capaces de complacerse en el paisaje de las infinitas singularidades hasta el punto de cooperar a fomentarlo con una acción que supere el esteticismo. Entre historicismo y liberalismo parece haber una esencial intimidad.

Aquel don Justo Sierra de tan notable perspicacia histórica, restaurador de la Universidad cuyo centenario celebramos este año, sin solución de continuidad con el centenario del restaurador, celebrado el año pasado, pronunció las siguientes palabras precisamente en su discurso del acto inaugural de la Universidad restaurada: “Las lucubraciones metafísicas, que responden a un invencible anhelo del espíritu y que constituyen una suerte de religión en el orden ideal, no pueden ser materia de ciencia... Quedan a cargo del talento, alguna vez del genio, siempre de la conciencia individual...” Ésta es la letra. ¿Es dudoso el espíritu de esta letra?

2. SOBRE LOS ESTUDIOS FACULTATIVOS DE FILOSOFÍA

I

El *plan* de estudios de Filosofía de la Facultad es prácticamente perfecto. Apenas si debiera comprender alguna materia optativa más de las que comprende, a lo que me referiré más adelante. Ni siquiera el extenderlo a cuatro años, como alguna vez se ha pensado, podría alterar sus grandes líneas ni la mayoría de sus detalles.

Lo que parece susceptible aún de perfeccionamiento son más bien los *métodos* de trabajo. En la enseñanza de la Filosofía en la Facultad prevalece, poco menos que exclusivamente, el método de la *conferencia*. Esto tiene como consecuencia, en la mayoría de los casos, el que la enseñanza de la Filosofía en la Facultad no pase de ser una repetición o una prolongación de la enseñanza de la Filosofía en el bachillerato: repetición, en las materias comunes a ambas enseñanzas; en las demás, prolongación. Pero las conferencias, ni siquiera en los casos en que representan una verdadera ampliación o ahondamiento, en suma, novedad, relativamente a la enseñanza preparatoria, pueden dar lo que es, sin duda, lo propio e ineludible de la enseñanza universitaria. Ésta no puede quedarse en *informar* más o menos concienzudamente acerca de las disciplinas que son objeto de ella. La enseñanza universitaria debe, sobre todo, *formar* en dichas disciplinas, enseñar a trabajar personalmente, originalmente, en ellas. Y sabido es que a trabajar sólo se enseña, y sólo se aprende, trabajando juntos quienes ya saben hacerlo y quienes quieren llegar a saberlo. Esta formación, sumo imperativo de la enseñanza universitaria, requiere, en lo relativo a la Filosofía, que no se enseñe sólo ésta, sino a filosofar, y que para ello se inicien los estudiantes en el filosofar mismo con los grandes filósofos y con sus profesores. Tal es la misión de los seminarios. Los seminarios son a las

Facultades y Escuelas de Humanidades lo que a las de Ciencias son los laboratorios. Los seminarios de una Facultad de Filosofía deben ser de dos clases, que pueden llamarse respectivamente *seminarios de textos* y *seminarios de tesis*. Los primeros deben dedicarse a la lectura de las obras maestras de la Filosofía y a determinados trabajos sobre ellas. Parece ser un hecho el de que los estudiantes de Filosofía acaban sus estudios, y hasta obtienen sus grados y emprenden la carrera del profesorado, sin haber leído íntegramente y bien ni una sola de las grandes obras de la Filosofía clásica, ni siquiera de la contemporánea: obras como la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, el *Ensayo* de Locke, el *Tratado* de Hume, la *Crítica de la razón pura*, la *Lógica* de Hegel, las *Investigaciones lógicas*... Se limitan a estudiar manuales — cuando no a estudiar los apuntes de clase, en casos ni siquiera tomados por ellos mismos—, a leer revistas, obras breves, opúsculos; como algún diálogo de Platón, el *Discurso del método*, opúsculos de Leibniz, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, las *Meditaciones cartesianas*, *El puesto del hombre en el cosmos*, *¿Qué es metafísica?*, y a hacer algún trabajillo sobre una u otra de estas obras. A veces leen alguna parte de una de aquellas obras mayores, por ejemplo, un libro de una obra de Aristóteles, o los prólogos o introducciones de las grandes obras contemporáneas. Ahora bien, para proceder así, no dejan los estudiantes de estar justificados: obras como aquellas primeras no son, por sus dificultades — una es ya la sola extensión—, para ser leídas por los estudiantes, ni siquiera avanzados, sin ayuda alguna. Quienes no están justificados son, pues, los profesores, que no las leen *con ellos*, con los estudiantes, explicándoselas, y no sólo esto, sino, lo que es más importante aún, haciéndoles ejecutar y corrigiéndoles, para que paulatinamente los mejoren, aquellos trabajos que son la base de toda formación filosófica en el sentido antes indicado, como quiera que son incluso los básicos del ejercicio de la profesión filosófica misma, a saber: los análisis de los textos, los resúmenes y exposiciones, las interpretaciones y críticas de los mismos. Parece, pues, y ante todo, que los profesores de Filosofía de la Facultad debieran dedicar, digamos, una de las dos horas semanales de clases a las conferencias sobre la respectiva

materia, pero la otra de las dos horas a la lectura y explicación de textos y a los ejercicios sobre ellos. Y esto en todas las materias que se prestan a ello, que son todas menos alguna que a ello no se presta por ser al par prácticamente nueva y consistente en una peculiar técnica, como le acontece ser, por ejemplo, a la Lógica matemática. Fuera de un caso como éste, se prestan al trabajo con textos desde la Introducción a la Filosofía hasta la Metafísica. Suponiendo, pues, que la mayoría de los profesores se presten a introducir en su enseñanza el trabajo sobre los textos, debieran ponerse de acuerdo para conseguir que los textos elegidos por cada uno en años sucesivos resultaran coordinados de suerte que ningún estudiante regular saliera de la Facultad sin haber trabajado siquiera sobre un texto representativo de cada una de las máximas divisiones de la historia de la Filosofía. Mas parece evidente que lo anterior no bastaría. En simples clases de lectura y explicación de textos dentro de los cursos de las disciplinas filosóficas y de Historia de la Filosofía no caben, por su volumen, justo las obras máximas de la Filosofía clásica y de la contemporánea que puede considerarse ya como clásica. Por otra parte, el estudio siquiera de una de estas grandes obras, grandes también en el sentido del volumen, es insustituible por nada en la formación filosófica: sólo ellas dan, porque sólo ellas pueden darlo, el *detalle* vivo, creador, auténtico, del filosofar mismo, no simplemente los resultados de éste, que es lo único que pueden dar, y por ende dan efectivamente, las obras de menor volumen, por magistrales que sean en todos los demás respectos y por importantes que sean históricamente; y sólo aquel detalle, además de enseñar, es decir, de mostrar, en qué consiste realmente filosofar, enseña a filosofar, obligando el autor a cofilosofar con él al lector que lo sigue. El estudio siquiera de una de las grandes obras mentadas requiere, decididamente, un órgano *ad hoc*: el seminario de textos, dedicado exclusivamente a la lectura y explicación de una de las obras, y a los pertinentes trabajos sobre ella, *durante los años académicos que sean menester*. Esta adición es decisiva. Ni una de las grandes obras mentadas cabe en un año académico. Es menester, pues, que el estudio pueda proseguirse de un año académico para otro. Pero la experiencia ha probado que las más

largas y difíciles de las obras repetidamente mentadas pueden acabarse convenientemente en cuatro años; feliz azar de coincidencia con los tres años de la maestría y el del doctorado. Conclusiones prácticas: cada alumno debiera “tomar” un seminario de textos cada año de los estudios; debiera poder seguir durante incluso todos los años de sus estudios el dedicado a una misma obra —lo que tendría además la ventaja de permitir trabajar varios años con un mismo profesor—, que es algo indispensable a la formación filosófica; podría tomar un segundo seminario, con tal de que fuese para que entre los dos estudiase una obra de la filosofía antigua o medieval y otra de la moderna o contemporánea; podría tomar el segundo a cambio de una asignatura que no fuese de seminario; no podría tomar más de dos seminarios de textos por año, porque la índole misma del trabajo de estos seminarios no permite su multiplicación sin debilitación o falsedad; la Facultad debiera organizar los seminarios requeridos, procurando que los profesores se pusieran de acuerdo para hacer posible aquel estudio de una obra de la filosofía antigua o medieval y de otra de la moderna o contemporánea.

La formación por instrumento de los clásicos, o de los contemporáneos que pueden considerarse ya como clásicos, con ser tanto, no es todo, ni siquiera lo más alto. Esto es el trabajo más personal, originalmente creador, si es posible ascender a esta altura: el trabajo mediante el cual sigue hacia el futuro la historia de la filosofía universal — gracias a seguir en cada uno de los territorios de la cultura—, desde Alemania hasta México. Este trabajo no demanda, precisamente, menos que ningún otro, una iniciación, una formación adecuada, específica. La cual no puede consistir en otra cosa que en emprender el trabajo personal bajo la dirección de quien haya trabajado ya y siga trabajando más o menos personalmente. Porque obvio es que sólo el trabajador personal es capaz de enseñar a trabajar personalmente. Ahora bien, esta limitación trae consigo, e insuperablemente, otra: la de que el trabajador personal no puede admitir, en conciencia, a *colaborar* con él sino a quienes estén dispuestos a laborar en el mismo campo de trabajos. De aquí la conveniencia, si es que no la necesidad, de que, para dar satisfacción a las divergentes orientaciones vocacionales, haya en una Facultad de

Filosofía variedad de *seminarios de tesis* — porque éste es el órgano propio para llevar a cabo los trabajos y lograr la formación de que se trata—. A pesar de todo el interés por el trabajo personal que siempre tiene una vocación auténtica, el hecho es que las más auténticas vocaciones suelen necesitar de la fuerza de la obligación formal para llevar a cabo un trabajo personal, ante todo un *primer* trabajo personal. No deja de comprenderse. El trabajo, no el *diletantismo*, sino el *trabajo*, aun el más amado, es penoso. Luego, el amor propio se disfraza de amor a la perfección — inasequible—. En suma, se tiende a aplazar repetidamente el trabajo personal o la conclusión del mismo. *La exigencia de las tesis es, pues, literalmente salvadora*: salvadora de las vocaciones auténticas y de las aptitudes efectivas que suelen ser anejas a tales vocaciones. Razón decisiva para no pensar jamás en suprimir las tesis, o en rebajar las exigencias relacionadas con ellas, aun cuando pudiera dejar de ser decisiva para mantenerlas, para mantener la exigencia misma de la tesis, la razón de ser una *prueba de suficiencia*. El primer trabajo personal debe, pues, concretarse en una tesis. Y la iniciación en tal trabajo, o la concreta composición de una tesis, debe tener un órgano de ejecución apropiado: el seminario de tesis. Los estudiantes debieran, pues, poder “tomar”, además de las otras asignaturas del último año de la maestría y del año del doctorado, o incluso a cambio de alguna de ellas, un seminario de tesis. Naturalmente, uno solo: más aún aquí es válida la razón antes dada para una limitación análoga en los seminarios de textos. Y naturalmente, el mismo más de un año: los necesarios regularmente para hacer una verdadera, una buena tesis: la experiencia dice que el “regularmente” equivale a “por término medio, tres años”. En correspondencia con lo acabado de decir, la Facultad debiera organizar todos los seminarios de tesis posibles.

El funcionamiento de los seminarios de textos y los seminarios de tesis debe ajustarse a ciertas normas. Por la índole misma de ellos, es decir, de los trabajos en que *consisten*, el aumento del número de los *colaboradores* más allá de cierto límite acarrea la *autoanulación* del seminario. He aquí una explicación tan concreta como concluyente acerca de lo que se quiere decir. Supóngase un seminario de tesis. Cada una

de las personas que estén componiendo su tesis en él debe presentar el trabajo hecho durante un determinado periodo de tiempo a la revisión y corrección por el profesor. Esto se traduce prácticamente en que cada una de las personas debe tener *su tiempo* de acudir al seminario y ser atendida por el profesor. Pero ¿qué tiempo? ¿Una hora o dos cada semana o quincena? ¡Tiempo ideal! Una reunión de minutos no da, no sirve, para nada. Una de muchas horas fatiga. Una periodicidad más corta no permite acumular suficiente trabajo nuevo. Una periodicidad mucho más larga hace demasiado lento el trabajo, le quita intensidad o incluso lo interrumpe, lo prolonga en total más de lo que toleran las urgencias de la carrera y de la vida... Ahora bien, si no se pretende que el profesor dedique al seminario muchas más, horas semanales de las debidas en todos sentidos — como deber académico y en interés de sus propios trabajos—, ese tiempo ideal trae consigo la reducción del número de las personas que compongan su tesis en un seminario al número, ideal también, de *ocho*: a razón de cuatro horas semanales de seminario por parte del profesor y una hora quincenal por parte de cada una de dichas personas. Las conveniencias de un seminario de textos no son tan rigurosas, pero también imponen sus límites, y no mucho más amplios. Todo ello recomienda que el funcionamiento de los seminarios se ajuste a normas como las siguientes: si los aspirantes a trabajar en un seminario o los que ya trabajen en él son más del número que se fije como máximo, el profesor tendrá derecho a preferir libremente entre ellos; el profesor tendrá obligación de recibir en su seminario mientras el número de los aspirantes a trabajar en él o de los que ya en él trabajen no alcance el máximo fijado. No se debiera obligar al profesor a rebasar el máximo en ningún caso, ni siquiera en el más grave, en el de no haber más seminarios: no tiene sentido que se trabajen mal todas las tesis porque no se trabajen mal algunas. El derecho de preferencia por parte del profesor tiene también su fundamento e importancia: no se *colabora* igualmente bien cuando se tiene la misma formación, o por lo menos orientación, que cuando no se tiene. Informar, se puede a cualquiera en cualquier escuela; formar a otros, sólo se puede en la escuela propia. De aquí una última norma — pero no precisamente la

menos importante ni fundada— a que debiera ajustarse el funcionamiento de los seminarios: procurar que el derecho de los estudiantes a ser recibidos en los seminarios de tesis no choque demasiado con la conveniencia de que en estos seminarios trabajen quienes lo hayan hecho a lo largo de los años anteriores de la carrera con el profesor de quien se trate, lo que permite presumir cierta armonía entre unos y otros, sea preestablecida, sea lograda sólo como resultado del trabajo a lo largo de los años anteriores. O dicho de otra manera, inversa y más drástica: es absurdo que quien prefirió año tras año, digamos, profesores escolásticos, elija luego para director de tesis, volvamos a decir, a un neokantiano o cualquier otra “combinación” parecida.

La lectura y explicación de textos y los trabajos sobre ellos en clases y seminarios de textos y los trabajos de los seminarios de tesis, son susceptibles de dar de sí resultados de un muy determinado e importante interés. Normalmente no pueden menos de obligar a ponerse y mantenerse al día en punto al conocimiento de los textos y a la investigación de los temas respectivos, esto es, a recoger y estudiar la más reciente bibliografía sobre el caso. Este estudio debiera desembocar en artículos o, por lo menos, notas bibliográficas *publicables*. Lo que traería tres ventajas. Es, ante todo, el mejor estímulo para el correspondiente trabajo de los estudiantes: que éstos tengan la seguridad de que, si cumplen, su trabajo no va a limitarse a acreditar en privado una suficiencia subjetiva, sino que logrará un valor objetivo merecedor de publicidad — y de la remuneración aneja—. Es, luego, la mejor manera de abastecer regularmente las revistas de la especialidad, con notas sobre la actualidad bibliográfica y artículos sobre lo más valioso de ésta. Es, por último, pero sobre todo, el único procedimiento de participar regularmente en el diálogo internacional de la disciplina, del cual se ha permanecido en general fuera hasta ahora.

Lo anterior, por lo que se refiere al perfeccionamiento de los *métodos* de trabajo en la enseñanza de la Filosofía. Por lo que se refiere al *plan* de estudios de la Facultad, los únicos perfeccionamientos de que parece susceptible, con arreglo a lo anticipado en las primeras palabras de este escrito, son los que van a ser objeto de las consideraciones siguientes.

La enseñanza de la Filosofía no puede dejar de consistir centralmente en la de las disciplinas filosóficas constituidas en principales por la tradición milenaria de la historia de la Filosofía y en la de esta historia con arreglo a las divisiones también tradicional y universalmente recibidas. Nadie negará que aquellas disciplinas sean la Lógica, la Teoría del Conocimiento, la Metafísica y la Ética, por lo menos. Nadie negará tampoco que las aludidas divisiones de la historia de la Filosofía sean, por lo menos igualmente, las de la Filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea.

La enseñanza de las mentadas disciplinas filosóficas plantea, empero, algunos problemas.

Algunas de ellas forman parte de los estudios del bachillerato. Lo mismo le pasa a alguna otra disciplina, a la Introducción a la Filosofía, incluida en los planes de estudios del bachillerato y de la Facultad. *Teóricamente*, pues, la enseñanza en la Facultad de las disciplinas ya enseñadas en el bachillerato debiera representar un segundo curso de ellas, una ampliación, especialización, elevación o ahondamiento. Esto, lógicamente, debiera conducir a la supresión de la *Introducción* a la Filosofía en la Facultad. Donde acaso se trate con ella de un mimetismo no del todo acertado. El nombre “Introducción a la Filosofía” dado a cursos y libros es modernamente oriundo de Alemania, pero en ésta respondió a la siguiente situación: no en todos los centros de enseñanza equivalente a las de los bachilleratos franceses e hispánicos — *Gymnasium, Deutsches Gymnasium, Realoberschule...*— se enseñaba o era obligatoria la “Propedéutica Filosófica”; para los estudiantes que no habían llevado esta Propedéutica organizaron los cursos de “Introducción a la Filosofía” las Universidades. *Prácticamente*, la enseñanza, no sólo de la Introducción a la Filosofía, sino de las otras disciplinas de referencia, es en la Facultad una repetición, una duplicación de la enseñanza de las mismas en el bachillerato. Con la paradoja de que la que suele resultar más nueva es la de la Introducción a la Filosofía, por la sencilla razón de la multitud de formas posibles y reales de ésta, sobre la que se volverá más adelante. En todo caso, la repetición o duplicación se justifica con la deficiencia o insuficiencia de la enseñanza de las disciplinas

de referencia en el bachillerato. Pero por deficiente o insuficiente que fuese, nunca podría reducirse a nada, de suerte que por poco que fuese aquello a que se redujese, siempre sería *algo* y siempre podría hacerse en la Facultad algo *más*. El *ideal* a la consecución del cual deben enderezarse los esfuerzos de todos los interesados en el asunto, que deben coordinarlos, es claro: no suprimir las enseñanzas de que se trata ni en el bachillerato ni en la Facultad, sino graduarlas debidamente. Si un curso de Lógica o de Ética es indispensable a la formación humana de todo hombre culto, que debe ser todo hombre, dos cursos de Lógica o de Ética no le sobran a nadie que aspire a ser, no ya profesional de la Filosofía; sino profesional de cualquier carrera universitaria, no sólo de las humanísticas. La graduación podría consistir, por ejemplo, en que el curso de Lógica en el bachillerato enseñase la Lógica clásica, que como tal debe ser siquiera conocida de todo hombre culto, y el curso de Lógica en la Facultad enseñase la forma *vigente* de la Lógica, a saber, la Lógica matemática; que el curso de Ética en el bachillerato versara sobre los problemas morales concretos y efectivos de nuestra vida actual — que extravían a los jóvenes después de atormentarlos o en medio de los tormentos— y el curso en la Facultad versara sobre los fundamentos filosóficos de la moralidad, los cuales no tienen sentido para quien no ha reflexionado antes sobre la moralidad misma, etcétera. En cuanto a la Introducción a la Filosofía, pueden tomarse tantos cursos de ella cuantas formas de introducir a la Filosofía a través de sendas filosofías se han inventado y seguirán inventándose, con las filosofías mismas... Porque no de otra cosa se trata en realidad, ni puede tratarse, con la Introducción a la Filosofía.

Es problemático, cuando menos, que la sugerida graduación debiera entenderse en el sentido siguiente. Obvio, que los cursos de disciplinas filosóficas en el bachillerato deben tener un carácter general y no monográfico. ¿No debieran, por lo mismo, tener este último carácter los cursos de las mismas disciplinas en la Facultad? Problemático, repito, cuando menos. Basta recordar los dos ejemplos de graduación puestos en el aparte anterior. La Lógica matemática no es una especialización de la clásica, sino todo lo contrario: una ampliación de la clásica que

ha absorbido en sus propias formas matemáticas hasta la silogística aristotélica. La fundamentación filosófica de la moralidad no es una especialización del examen de conciencia de una moralidad concreta o de un *ethos* histórico, sino un pasar de éste a los estratos más profundos en que se sostiene. Semejantes graduaciones siguen teniendo carácter general, justo más general todavía, o más profundo. Y sólo segundos cursos de tal índole, nunca cursos monográficos, pueden remediar las deficiencias o insuficiencias de los primeros. Quien no haya estudiado la silogística en su forma clásica, aun puede estudiarla en la forma de la Lógica matemática; pero si se encuentra con un único curso de Lógica sobre los silogismos modales en el ocamismo, o la inducción de Bacon a Mill, o el problema de la consistencia en la axiomática, no llegará a conocer la silogística clásica en su autenticidad y plenitud — a menos que se decida a colmar autodidácticamente el hueco que le habrá dejado precisamente la enseñanza oficial. Y quien no haya reflexionado directamente sobre sus propios problemas morales, no será justo menos movido indirectamente a hacerlo por un curso general sobre los fundamentos filosóficos de la moralidad que por un curso monográfico sobre el concepto de *phrónesis* desde su aparición hasta Aristóteles inclusive, o sobre los antecedentes de la tercera forma del imperativo categórico en la filantropía de la Ilustración, o sobre las formas del exhibicionismo y la simulación inmorales en el mexicano de la altiplanicie del Anáhuac y el de las costas veracruzano-tabasqueña y guerrerense-oaxaqueña. Los cursos generales, de las disciplinas que sean, no pueden reemplazarse por cursos monográficos de la especialidad más que en la medida en que sea seguro el estudio privado de manuales o tratados generales de la disciplina por los estudiantes. A esta seguridad pudiera, y hasta quizá debiera, tenderse: una Facultad pudiera ponerse, por lo menos en mayoría — sin ésta, sería *contraproducente* —, de acuerdo para exigir, mediante las pruebas adecuadas, por parte de los estudiantes tal estudio, que permitiría vacar a otras cosas a los profesores. Aún así, hay que tener presente un muy legítimo interés de éstos, de su propio desarrollo intelectual y profesional: el que pueden tener en dar justo su propia y personal versión de una disciplina en general

y en curso antes de darla en libro. Esta relación entre cursos y libros es la normal en los países más ejemplares en este género de cosas.

Se dijo que la enseñanza de la Filosofía no puede dejar de consistir “centralmente” en la de las disciplinas filosóficas principales. Es que además debe consistir en todo un círculo de otras enseñanzas “en torno” a la de dichas disciplinas. Acerca de estas otras enseñanzas se ocurren variadas indicaciones.

Estas otras enseñanzas deben ser, ante todo y evidentemente, las de las demás disciplinas filosóficas vigentes en los dominios internacionales de la Filosofía misma, sean disciplinas ya tradicionales, sean disciplinas de cultivo o incluso invención reciente. El siguiente ejemplo me parece a la vez curioso e instructivo. Cuando yo estudié Filosofía en Madrid, aún estudié Antropología, pero al mismo tiempo que se decía que aquella asignatura, que se cursaba en la Facultad de Ciencias y que tenía un contenido de mera ciencia natural, era en el plan de estudios de Filosofía una reliquia del siglo XVIII que ya no tenía razón de ser. De lo de la reliquia del siglo XVIII me convencí retrospectivamente cuando años después traduje la *Antropología* de Kant. La asignatura desapareció, pues, del plan de estudios de Filosofía, pero justo cuando hubiera debido introducirse en él, de no haber existido en él, en vista del auge tomado en nuestros días por la Antropología filosófica, que se parece a la de Kant muchísimo más que a la que yo cursé. La Antropología filosófica es una de las disciplinas cuya inclusión en el plan de estudios filosóficos de la Facultad es al par más imperiosa y más urgente — y más, desde la constitución de la Psicología en ciencia— y departamento— especial e independiente: la Psicología racional o filosófica ha desaparecido de la enseñanza, lo que es un escándalo no menor que el que era el idealismo empírico para Kant; sólo puede recogerla la Antropología filosófica. Con la iniciación, hace cuatro años, de cursos de Lógica matemática, se remedió el mayor desnivel existente entre las enseñanzas filosóficas de la Facultad y el nivel internacional, no sólo de las disciplinas filosóficas mismas, sino incluso de la enseñanza de éstas. Pero queda aún otro gran desnivel, relacionado con el salvado por los cursos de Lógica matemática y no menos imperioso y urgente

de salvar que la Antropología filosófica de incluir en el plan de estudios: se alude a la Filosofía del Lenguaje, a la Semiótica. A cambio de estas faltas, quizá sobren algunos *cursos*, más bien que *materias*, de los que han venido dándose: quizá pudieran, y debieran, efectuarse algunos *cambios*, más bien que *supresiones* totales.

Mas es cosa sabida y repetida — sobre todo por quienes dan consejos acerca de la manera de estudiar Filosofía, véase, por ejemplo, Aster o Jaspers— que la Filosofía no trabaja en el vacío de todo lo demás. El filósofo, el estudiante de Filosofía, necesitan saber o estudiar más que Filosofía: alguna otra ciencia, o disciplina, aunque no sea científica, sino, por caso, artística; aunque sólo (!) sea saber de la vida, la disciplina de la experiencia de la vida misma. Semejantes estudios y saberes son, por lo demás, indispensables para poder dedicarse con fruto a un cultivo crecientemente desarrollado y fértil en los últimos tiempos: el de los terrenos colindantes entre disciplinas filosóficas y no filosóficas, entre la Filosofía y la Ciencia, o el Arte, o la Literatura, o la Historia, o la Economía, etcétera. Personalmente he tenido la siguiente ocasión de echar de menos a jóvenes con una formación mixta de Filosofía y Ciencias Exactas o Naturales o Medicina: la historia de las ideas en México en el siglo XVIII es historia de las Ciencias Exactas y Naturales y de la Medicina en la parte importantísima que se sabe; pues, esta historia sigue esperando quien pueda hacerla con toda la competencia requerida: las personas que tienen la requerida formación filosófica e histórica no tienen la científica o médica, y las que poseen ésta carecen de la anterior. Tales situaciones pueden remediarse de varias maneras, pero necesitadas todas de un mismo complemento. Primera manera: añadir a las enseñanzas literarias, históricas, artísticas... de la Facultad, cursos de Matemáticas, Física, Biología... para filósofos, aunque no se les diese este nombre ridículo. El nombre lo es, la cosa no. Segunda manera: pedir a la Facultad de Ciencias que organice cursos susceptibles de ser seguidos por quienes no van a hacer exclusivamente una carrera científica, sino precisamente una carrera mixta de Filosofía y *Ciencias*. Tercera manera: al menos, permitir a los estudiantes de Filosofía que prefieran, a cursos de su propia Facultad, cursos de la Facultad de

Ciencias, tomar éstos a cambio de aquéllos. Complemento de todas las maneras: hacer posibles administrativamente tales carreras mixtas, no sólo de Filosofía y Ciencias, sino ya de Filosofía y *Letras*. Mas esto conduce a lo siguiente.

La división de los estudios requeridos para la obtención de los grados de Maestro y de Doctor en materias obligatorias y optativas debe mantenerse, pero dos modificaciones parecen deseables en ella. Reducir las materias obligatorias a un verdadero mínimo: a aquellas disciplinas filosóficas principales de que se trató antes y a la Historia de la Filosofía. Permitir que la totalidad, o por lo menos buena parte de las optativas, sean de las secciones no filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras o de la Facultad de Ciencias u otras de la Universidad. En suma: hacer posibles planes de estudios a la medida de determinadas modalidades de la vocación personal y de la especialización de la ciencia filosófica en relación con las demás ciencias y con los demás sectores de la cultura. Naturalmente, la medida no podría ser determinada por el estudiante solo, sino por el estudiante y un profesor tutor suyo, y aprobada por el consejero del Departamento y el director de la Facultad. Aconsejar a los estudiantes en punto a sus personales planes de estudios es una de las funciones más propias y básicas de la tutoría que se ha pensado como una incumbencia de los profesores, especialmente de los de carrera.

Todo lo dicho en los dos últimos apartes habría de resultar facilitado por la Ciudad Universitaria. Sería una de las justificaciones genuinamente universitarias de la Ciudad.

Un tercer grupo de estudios que conviene tener en cuenta, además de los centrales y obligatorios y los optativos objeto de los dos penúltimos apartes, son los de lenguas. Aquí parece imponerse esta preferencia: mejor pocas bien poseídas que muchas mal o nada. Dos muertas y dos vivas, demasiado, fuera de la utopía. No estaría nada mal que cada estudiante fuese *en realidad* capaz de entender perfectamente textos modernos y clásicos de su especialidad en un par de lenguas, y de sostener en *una* de *ellas* una conversación sobre temas de la misma especialidad como las que tendría que sostener en un congreso internacional o situación análoga. Una de las dos lenguas *tendría* que ser

viva. La otra *podría* serlo. No parece indispensable para ser gran filósofo saber griego y latín, ni siquiera éste solo. Mucho más indispensable parece conocer las lenguas en que se halla la literatura indispensable para estudiar incluso el latín y el griego. Y basta la *posibilidad* de que la otra lengua fuese latín o griego para no matar las relaciones entre la Filosofía y la Filología clásica, sino dejarlas vivir de la única manera de que la vida es posible: por propia espontaneidad y no por imposición de fuera. En cuanto al latín, quizá fuera preferible a la utopía de lograr de todo estudiante de él que lea de corrido a Séneca y a Lucrecio, conseguir que lea sin tropiezos los textos filosóficos medievales y modernos en latín, que son los que necesita leer ante todo para el conocimiento de la filosofía de su propia cultura, no ya moderna en general, sino concretamente mexicana.

Una de las peculiaridades de la enseñanza de la Filosofía en la Facultad durante los últimos lustros que se ha solido alabar más, es la de la pluralidad de sus cursos incluso de una misma disciplina. Se la ha alabado principalmente como realización del principio de la libertad de cátedra: en las de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México tienen libre e igual voz todas las direcciones que contienden en el campo de la Filosofía. Mas la peculiaridad tiene algún otro aspecto digno de consideración. Una cosa es la pluralidad de cursos, sobre todo generales, de una misma disciplina, como procedimiento *didáctico* de promover la emulación entre el profesorado y la selección de éste. Otra cosa es la pluralidad de cursos de toda índole como procedimiento *liberal* de que una institución *nacional* de enseñanza e investigación preste órganos iguales de ambas a todas las orientaciones ideológicas que lo merezcan por la concurrencia en ellas de ciertas condiciones, como la competencia profesional de sus representantes, la importancia en la vida nacional o internacional. La pluralidad de orientaciones ideológicas en una Facultad de Filosofía expone, sin embargo, a los estudiantes a un grave peligro: el de no lograr ninguna *formación* determinada, quedando entregados a informaciones incoherentes y un postrer escepticismo. Quizá este peligro pudiera prevenirse o remediarse haciendo en pequeño dentro de la Facultad lo que en Alemania

se hacía en grande entre las varias Universidades. En Alemania había que adquirir una determinada *formación* de la única manera de que es posible adquirir tal cosa, trabajando principalmente, esto es, años seguidos y con decidida preferencia, si no exclusividad, con el mismo o los mismos maestros, pero en este caso, de la misma escuela, de la misma incluso en el sentido del lugar; mas para prevenir o remediar el otro peligro, de la unilateralidad de escuela, de espíritu, había que estudiar algunos semestres en otra u otras Universidades. En la Facultad podrían organizarse los estudios de suerte que le fuese permitido, si no impuesto, a cada estudiante hacer los que se estimasen formativos en su plan de estudios con el mismo profesor, o con profesores de las orientaciones más cercanas posibles, pero también de suerte que, de serle tal cosa permitida o impuesta, le fuese *impuesto* el llevar cierto mínimo de materias con un profesor, por lo menos, de otra orientación.

Se advertirá que el contenido anterior de este escrito tiende todo él en el sentido de una misma finalidad: asegurar lo más posible la *formación* de personas capacitadas para participar en la vida filosófica internacional incluso *creadoramente*. El orden en que se han sucedido los contenidos parciales ha sido: de las modificaciones en los estudios que parecen a la vez más importantes y urgentes a tal finalidad y más hacederas, a las que parecen, si no menos importantes, quizá menos urgentes y, en todo caso, menos fáciles de poner por obra.

Se advertirá también que el mismo contenido se ha mantenido en el plano de lo “práctico”, o que ha procurado ser lo menos “teórico” posible, sin entrar, empero, en los detalles de ejecución, prematuros antes de la aprobación en principio de las propuestas. Pero un profesor de Filosofía no puede renegar definitivamente de la teoría. Todas las cuestiones relacionadas con la enseñanza y el estudio de la Filosofía dependen, en último, en radical y decisivo término, de la Filosofía misma. Cada cuestión de la didáctica filosófica, de la enseñanza de la Filosofía dentro de la Instrucción o Educación Pública, alberga en lo más entrañable un problema filosófico la solución del cual depende de la posición filosófica tomada por cada sujeto. Es lo que se hace patente ya en la iniciación misma en la Filosofía, o más y mejor precisamente en

ella. En punto a la “Introducción a la Filosofía” vienen practicándose, por los distintos lugares —países, establecimientos, libros—, los más diversos planes y métodos. Introducción “ocasional”, es decir, aprovechando las “ocasiones” deparadas por los estudios de los otros sectores de la cultura, o introducción “sistemática” en el sentido de una enseñanza o estudio peculiar. Introducción “histórica”, o por instrumento de la historia de la filosofía, o “sistemática” en el sentido de emplear por instrumento, no la historia, sino puros contenidos teóricos o doctrinales. Si introducción histórica, introducción por los orígenes, o por el cabo opuesto, por la actualidad, o por los “grandes filósofos”, o por la historia entera. Si introducción sistemática en el segundo de los sentidos anteriores, introducción en el sistema de un filósofo o escuela, o en disciplinas propedéuticas, o en las disciplinas capitales, o en la enciclopedia filosófica, o en los grandes tipos de filosofías, o en los métodos del filosofar, y cabe añadir etcétera. Se comprende que la elección depende de qué se sea historicista o adepto de un sistema o escuela, de que se crea o no en determinadas disciplinas filosóficas, del orden que se piense deben guardar aquellas en que se crea, etcétera. Los métodos, en el sentido más estricto — conferencias, trabajo sobre los textos, diálogo—, no dependen menos de “qué clase de hombre se sea”, por ejemplo, dogmático y monologador, o dialogador, socrático. Aunque realmente formativa será sola aquella enseñanza, y realmente formador será sólo aquel maestro, que sean capaces de culminar en el diálogo articulador de la convivencia de un tipo de comunidad como la de las escuelas en el sentido más clásico de este término; como la intentada por los profesores que no se limitan a tratar en las clases con los estudiantes, sino que llegan a reunirse habitualmente con éstos fuera de aquéllas; como la que debe permitir llevar a cabo la Ciudad Universitaria, encontrando en ella su justificación universitaria suprema y definitiva.

II

1. La formación filosófica

A muchos y muy autorizados parece que lo más específico de la enseñanza universitaria es la formación de personas capaces de participar en el trabajo creador y constitutivo de la vida de la cultura, como prefiero decir a hablar simplemente de investigadores. Porque esta palabra tiene un sentido demasiado restringido. Para no referirme más que a la Filosofía: sus máximas creaciones no estarían bien llamadas, llamándolas estrictamente investigaciones; y de la vida filosófica internacional forman parte una porción de faenas que tampoco son rigurosamente investigaciones, como, por ejemplo, la exposición y crítica de la producción filosófica en el libro o en el ensayo, artículo o nota de revista. Ahora bien, participar en el, trabajo, en cualquier trabajo, es trabajar por su parte, y para trabajar por su parte, en cualquier trabajo, es lo normal tener que aprender a trabajar, y a trabajar, en cualquier trabajo, no se aprende más que poniéndose a trabajar bajo la dirección de quien ya sepa hacerlo, lo que implica: trabajar en aquello mismo en que trabaja aquel bajo cuya dirección se va a aprender a trabajar; ver cómo trabaja éste, tratar de imitarlo, ser corregido por él, ir trabajando cada vez mejor, más personalmente, más originalmente, hasta poder prescindir del maestro, e incluso renegar de él, rectificándolo, superándolo, en suma, innovando. No hay otro camino o método. Y no lo hay, porque aprender a trabajar es adquirir unos hábitos, y los hábitos no se adquieren por pura información teórica, sino tan sólo por ejercitación práctica: por el ejercicio o la repetición “sin prisa y sin pausa”. Esto es aplicable a cualquier trabajo. Incluso al intelectual. Incluso al que pretende tradicionalmente ser el más intelectual del intelectual: al filosófico. “No se aprende filosofía, se aprende a filosofar”, mas a filosofar no se aprende sino cofilosofando con los filósofos — naturalmente, cuanto más grandes, mejor—. Los profesores que, en lugar de servir de intermediarios entre los clásicos y los estudiantes, sirven a éstos exclusivamente su propio filosofar, el de ellos, los profesores, antes de estar seguros

de ser ellos mismos auténticos filósofos, no digamos grandes filósofos, cosa de la que no pueden llegar a estar seguros, en el caso más rápido, sino por el con sentimiento de los contemporáneos competentes, se exponen a prestar a sus alumnos un mal servicio: darles exclusivamente gato de profesor por liebre de filósofo. — ¿Por qué no tener en cuenta cómo se forman *de facto* los investigadores científicos, y no sólo en la división de las ciencias exactas y naturales, sino también en la de las humanas? ¿Es por otro camino o método que el de trabajar años muy preferentemente en un laboratorio o un seminario, digamos de Filología Clásica? ¿Y es que es muy distinta de ésta la formación filosófica que se da en las Universidades de los países más ejemplares al respecto?

Semejante formación requiere, pues, organizar seminarios en los que los estudiantes puedan trabajar todo a lo largo de la carrera, desde el ingreso en la Facultad hasta la obtención del doctorado, para estudiar de veras siquiera un gran clásico, siquiera una gran obra clásica, y para aprender a trabajar e ir trabajando hasta poder hacerlo por su exclusiva cuenta y riesgo. Siempre me ha parecido un escándalo que haya titulados de Maestros en Filosofía que no han leído más que apuntes, textos elementales, revistas, opúsculos y prólogos o páginas escogidas, pero que no han leído entera *ni una sola* de las obras máximas de la historia entera de la Filosofía: ni la *Metafísica* de Aristóteles, ni la *Ética* de Spinoza, ni la *Crítica de la razón pura*, ni la *Lógica* de Hegel... Y dada su dificultad, que empieza ya en la simple longitud, no la leerán, si un maestro no los obliga a leerla, obligándose él mismo a leerla en su compañía, aunque no sea más que a leerla en su compañía. Por otra parte, ni el estudio de estas obras, ni el aprendizaje del trabajo en general, pueden hacerse en un par de años de dedicación exclusiva. Primero, porque la adquisición de hábitos no es cosa de atracón de actividad intensa y rápida, sino de ejercitación repetida a pequeñas dosis, pero durante cierto tiempo. Y luego, porque cuanto más se retrase el comienzo de la adquisición de hábitos, tanto menos el desarrollo normal de la vida hace posible la dedicación exclusiva a adquirirlos: llegado el momento de tener que ganarse la vida, hay que haber adquirido los hábitos del trabajo con el que ganarla. Lo requerido es, pues, esto: la iniciación

más temprana posible; el desarrollo paulatino y gradual; y la limitación creciente del número de trabajos simultáneos, para poder concentrarse en la especialidad profesional y consagrarse a ella sin que este término resulte farisaico. Es por falta de un predominio normal de semejante formación, por lo que en nuestros países falta una producción intelectual también normal: todo se deja al autodidactismo de los varones excepcionales por su genio y su heroísmo.

Pues bien, el plan de estudios vigente en nuestra Facultad *hace posible* semejante formación. Tan sólo no la *fomenta positivamente*. La primera reforma que se podría y se debiera emprender estaría, por tanto, en perseguir la organización de seminarios como los indicados, hasta llegar al punto en que se pudiera exigir a cada estudiante trabajar por lo menos en uno de ellos durante cada uno de los semestres de todos sus estudios. Mas esto no parece prácticamente posible lograrlo por medio de las materias obligatorias, que por su propia naturaleza han de cambiar cada año, cuando no cada semestre. No parece prácticamente posible lograrlo más que por medio de las materias optativas: haciendo materias optativas de los cursos de tales seminarios. Lo que acarrea: la multiplicación de estos seminarios requiere el aumento del número de las materias optativas, con la correlativa disminución de las obligatorias, si no se quiere rebasar el número de las materias que pueden cursarse bien simultáneamente —por su parte—, tanto menor, cuanto más, o más serio, trabajo requieran las materias.

Ahora bien, semejante reforma no es cuestión de planes, si se entienden éstos en el sentido de textos reglamentarios generales e imperativos, sino que es obra de política docente, llamémosla así, de una Dirección y un profesorado espontáneamente partidarios de semejante reforma. Los textos reglamentarios no tienen más importancia que la de poder remover obstáculos y revestir una *realidad* con una forma jurídica que le garantice la validez académica. Concretamente, la única manera de que podría llevarse a cabo sería la siguiente.

1° Determinando qué profesores podrían y querrían organizar cada uno de ellos un seminario, por lo menos, en que un grupo de estudiantes —cuyo número no podría exceder del pequeño que puede trabajar en un

seminario— pudieran trabajar desde el ingreso en la Facultad hasta la obtención del doctorado. Sólo si el número de los seminarios que así se organizaran fuese tal que se pudiera obligar a cada uno de los estudiantes a trabajar cada semestre de sus estudios en uno de ellos, habría reforma plena. En la medida de la cercanía o lejanía a tal número del de los seminarios que se organizaran, habría reforma parcial mayor o menor, o simple iniciación de reforma. En estos casos, debieran ponerse las bases para que la reforma plena fuese posible algún día: formar profesores que pudieran y quisieran organizar tales seminarios — formarlos aquí, si fuese posible, y si no lo fuese aquí, donde lo fuese, en el extranjero.

2° Reformando lo que se encuentre que impida o dificulte lo anterior.

Lo anterior, aunque parezca versar sólo sobre un punto muy parcial del gran conjunto de la organización total de la Facultad, representa en realidad la más radical y trascendente de las reformas posibles: la polarización de la Facultad hacia la productividad normal... Porque me permito insinuar que lo anterior sería válido para la Facultad entera.

Sólo que la gloria de semejante reforma puede alcanzar a quienes la inicien — eventual y tardíamente, nada más; nada más que si la reforma se logra a la larga definitivamente.

2. La formación de profesores

El punto de partida de las anteriores consideraciones sobre la formación filosófica fue la afirmación de que lo más específico de la enseñanza universitaria es la formación de personas capaces de participar en el trabajo creador y constitutivo de la vida de la cultura. A esta afirmación puede oponerse la de que tan específico de la enseñanza universitaria es la formación de profesores y con razón. Mas también a muchos y muy autorizados parece que la única manera de formar los profesores mejores posible es la misma manera única de formar aquellas personas capaces. Siento no poder suscribir la idea de que la mejor manera de formar profesores sea el de darles una *información* tan enciclopédica, que, por un lado, será correlativamente tan superficial, y, por otro lado, disminuirá correlativamente las posibilidades de *formación*. Pero la

razón más profunda, decisiva, para preferir a la información la formación, es que el único criterio posible de limitación de la información es la formación. La información no tiene de suyo límite. No hay materia en favor del conocimiento de la cual no puedan invocarse razones plausibles. Existe, luego ha tenido razón de ser. Pero la información universal es imposible personalmente. ¿Qué criterio, entonces, para limitarla no arbitrariamente? Éste: información no reclamada por los trabajos mismos de formación de la persona y de dedicación especial de ésta, y no incorporada a tales trabajos y asimilada en ellos, es en el mejor de los casos, pura erudición, y en el peor, a la violeta. Profesores tan enciclopédica y superficialmente informados cuán poco formados, no harán más que llevar a sus enseñanzas los mismos métodos con que les hayan informado, que no formado. Así, por ejemplo, la explicación de textos no podrá introducirse en el bachillerato, por deseable que sea, siguiendo la práctica de los países ya aludidos, mientras los profesores no sepan explicarlos, por no haber aprendido a explicarlos en la Facultad; ahora bien, a explicar textos no se aprende, ni oyendo unas lecciones o conferencias sobre la explicación de textos, ni siquiera oyendo explicaciones de textos como parte de cursos de lecciones o conferencias, sino iniciándose en la práctica de la explicación misma, y progresando en ella, en seminarios dedicados a ella, durante el largo tiempo requerido por el aprendizaje de esta práctica, sin duda la más difícil de todas las docentes. En general, sólo quienes tienen una formación que los capacita para pensar y trabajar personalmente, son capaces de dar un carácter relativamente activo, profundo y personal al trabajo de los estudiantes de Filosofía ya en el bachillerato.

Por lo tanto, no se trata de si tales o cuales materias deben, ser obligatorias. Se trata de la siguiente cuestión de principio: ¿es tan importante la mayor información como para sacrificarle la mejor formación, o es tan importante la mejor formación como para sacrificarle la mayor información? Por mi parte, no vacilo en pronunciarme en favor de la mejor formación hasta el punto de la reducción de la información obligatoria al mínimo de las disciplinas constitutivas del cuerpo central de la Filosofía con antigüedad histórica relativamente mayor.

Por último, la información suministrada por los cursos puramente informativos suele ser superflua, en el sentido de ser la que suministran los manuales y hasta el punto de no consistir frecuentemente sino en una repetición de éstos. Es lo que ha hecho pensar que el libro podría sustituir al maestro. Pero éste es insustituible en las funciones vivientes de formación que no pueden ejercer por sí solos los órganos muertos y estáticos que son los libros: de donde lo insustituible del comentario de los textos por los profesores.

3. La especialización

Es claro que la concepción de la Filosofía como sistema universal niega por anticipado todo sentido a la especialización en Filosofía. Pero los hechos son los siguientes.

Siempre la investigación de temas o problemas filosóficos o histórico-filosóficos ha requerido una verdadera especialización en ellos.

En Historia de la Filosofía se manifiesta la especialización creciente en el número también creciente de las obras escritas en colaboración por especialistas en filosofía antigua, filosofía medieval, filosofía moderna, filosofía contemporánea. Va siendo imposible dominar la Historia entera de la Filosofía en el detalle en que debe dominarla el historiador.

Sin dejar de haberlas en tiempos pasados, más que en todos éstos hay en los actuales toda una serie de disciplinas consideradas como filosóficas y constitutivas de verdaderas especialidades, como la Lógica matemática y las Filosofías de los distintos sectores de la cultura: Filosofía de la Ciencia (y aun de las distintas ciencias) Filosofía del Arte, Filosofía de la Religión, Filosofía Social, etcétera.

Precisamente el cultivo de los campos en que colindan la Filosofía y otras disciplinas es característico de nuestros días. Es que el cultivo de estos campos, mucho más reciente que el de los clásicos campos centrales de la Filosofía, es mucho más prometedor de cosechas nuevas y originales. Pero el cultivo de estos campos requiere especiales competencias mixtas en los dos campos colindantes.

Ahora bien, parece que interesa a la Facultad fomentar positivamente también la especialización en las direcciones anteriores, por algunas razones.

Estar “a la altura de los tiempos”.

El cultivo de los campos en que colindan la Filosofía y las ciencias humanas o los sectores de la cultura objeto de estas ciencias (religión, arte, literatura, historia, política) parece mucho más prometedor que el cultivo de los campos de la Filosofía pura o en que coincidan la Filosofía y las ciencias exactas y naturales, para la vocación y las aptitudes históricamente probadas de los pueblos hispánicos.

La única manera de llegar a tener una completa historia de las ideas en el país, es formar personas especializadas en Historia de las ideas, por un lado, y por otro, en ciencias, medicina, etcétera.

La especialización de los estudios es la única solución al problema de la distribución de materias entre los profesores actuales y los que deben ir incorporándose al profesorado de carrera, no fundada en consideraciones meramente personales, sino, objetivas. Parece claro que si todos los estudiantes tienen que estudiar un número considerable de las mismas materias, son necesarios menos cursos que si distintos grupos de estudiantes pueden estudiar sendos grupos considerables de materias.

La especialización de los estudios filosóficos en la dirección de las especializaciones mixtas de Filosofía y otros sectores de la cultura, o las ciencias que los tienen por objeto, puede atraer al Departamento de Filosofía desde otros Departamentos de la Facultad, desde otras Facultades universitarias y aun desde otros lugares — y viceversa— : dos movimientos inversos de intercambio, pero los dos de más de un interés.

Mas una verdadera especialización no puede, adquirirse, en ninguna de las direcciones señaladas, añadiendo a un máximo de materias obligatorias lo más variadas posible el “complemento” de un mínimo de materias optativas, sino todo lo contrario: reduciendo las materias obligatorias para todos los estudiantes a un verdadero mínimo, a fin de hacer posible la verdadera especialización, que es la máxima.

Hagamos gentes que dominen realmente algo, en vez de rozadores superficiales de todo.

Un par de observaciones complementarias

I. Los 3 años de un mismo seminario podrían graduarse, por ejemplo, así:

1^{er} año: lectura y explicación de una primera parte de la obra del clásico o de textos clásicos de la especialidad, y ejercicios relativamente más fáciles sobre ellos: extractos, análisis, inicios de crítica...

2^o. año: lectura y explicación de una segunda parte de la obra del clásico o estudio colectivo de un tema o problema de la especialidad y trabajos relativamente menos fáciles sobre ellos: comentario e interpretación de pasajes, aportaciones al estudio del tema.

3^{er} año: lectura y explicación de una tercera parte de la obra del clásico con trabajos relativamente más difíciles sobre ella: exposición, interpretación, crítica de conjunto; o trabajos personales sobre temas de la especialidad; unos y otros trabajos podrían elegirse con vistas a las tesis de maestría.

Pero, observaciones capitales sobre el funcionamiento de tales seminarios:

1^a Por lo menos, mientras el sistema no esté bien acreditado, no exigir la asistencia a ninguno de ellos, sino permitir, a cambio del seminario, otra materia optativa.

2^a Ésta podría ser otro seminario, de otra índole. Pues, desde luego, debe en todo caso permitirse que haya seminarios de otras índoles y duraciones.

3^a También debiera permitirse asistir a un segundo seminario de la índole de los propuestos, pero no a más de dos, por ser difícil multiplicar la clase de trabajo requerida por ellos.

4^a Permitir el cambio de seminario o el abandono de todo seminario. Los seminarios deben considerarse como facilidades ofrecidas para un trabajo especial, continuo y graduado, pero no deben impedir la rectificación de elecciones mal hechas y no siempre culpables, por

ejemplo, por conocimiento escaso o nulo de las verdaderas preferencias personales.

II. Supongamos que haya estudiantes que quieran especializarse en alguna de las especializaciones *que pueda ofrecer la Facultad*. Además de incorporarse al seminario correspondiente, debieran elegir las otras optativas de cada año conforme a la especialidad, ya en el Departamento de Filosofía, ya en la Facultad de Filosofía, ya en otra Facultad, ya incluso en un centro distinto de la Universidad.

Pero no debiera imponerse la obligación de elegir ninguna especialidad a quien prefiera dedicarse a la Filosofía en general o concentrarse en las disciplinas filosóficas centrales y en los clásicos — a menos que se optara por llamar a esta dedicación o concentración especialización en Filosofía general, pura o a secas—, lo que quizá resultara un poquitín grotesco. Las especialidades deben considerarse también como facilidades ofrecidas, nada más. Y con posibilidades de rectificación de la índole y con el fundamento de las antes mentadas.

3. SOBRE LOS ESTUDIOS FACULTATIVOS DE LENGUAS

La cuestión de la enseñanza obligatoria del latín y del griego es parte de la cuestión de la enseñanza de las lenguas en general. No puede, pues, tratarse satisfactoriamente la primera sin tratar suficientemente la segunda.

En cuanto a ésta, hay que distinguir entre las lenguas que son *objeto* propio de enseñanzas de la Facultad y las que son *instrumento* para el estudio de las anteriores o de cualquier otro objeto propio de dichas enseñanzas. Las primeras son las lenguas objeto de enseñanza en los Departamentos o Colegios de Letras Clásicas y Letras Modernas. Las segundas son en principio todas las que puedan ser instrumento para lo indicado; en las circunstancias actuales de la Facultad, se reducen a tres lenguas clásicas o sabias, griego, latín y árabe, y a cuatro o cinco lenguas modernas o vivas, alemán, francés, inglés, italiano y ruso (por orden alfabético).

Es evidente que la enseñanza de las primeras debe ser obligatoria dentro de los Departamentos o Colegios respectivos. No parece, pues, que quepa discusión sino sobre la enseñanza de las segundas, ni que quepa plantear la discusión sino en estos términos: ¿de cuántas y cuáles lenguas debe exigirse el conocimiento, y conocimiento de qué alcance, como *instrumento* para sus estudios, a todos los alumnos de la Facultad?

Para responder atinadamente a esta pregunta, hay que tomar en cuenta fundamentalmente los conocimientos que en materia de lenguas posea el término medio de los estudiantes al ingresar en la Facultad.

Supóngase que el término medio de los estudiantes no sean capaces de aprobar, al ingresar en la Facultad, un examen consistente en traducir de corrido en obras didácticas de la especialidad a que proyecten dedicarse (Filosofía, Letras, Historia...) pertenecientes a dos

lenguas modernas, o en obras clásicas, una latina y otra griega, de las estudiadas en las clases inferiores de los bachilleratos (por ejemplo, César o Jenofonte), o en una de estas obras y una de aquellas otras. En semejante situación, resulta sumamente improbable que dentro del tiempo de duración normal de los estudios de la Facultad, los del doctorado inclusive, el término medio de los estudiantes de la Facultad fuese capaz de aprobar exámenes semejantes y versantes sobre las lenguas griega y latina y dos lenguas modernas. Y por lo mismo resulta preferible el exigirles la aprobación de exámenes semejantes, pero versantes exclusivamente sobre un par de lenguas. La cuestión se contrae ahora a cuáles debieran ser éstas.

No debieran ser las mismas para todos los alumnos de la Facultad, sino unas para unos y otras para otros, de acuerdo con las especializaciones respectivas. Unos *ejemplos*:

Supóngase un estudiante de Filosofía que decidiera dedicarse preferentemente al estudio de la Filosofía antigua: las lenguas debieran ser el griego y el latín, o el alemán, o el francés, o el inglés.

El mismo supuesto referido a la filosofía medieval: las lenguas debieran ser el latín (y aun el latín medieval) y el griego o el árabe clásico, o el alemán, o el francés, o el inglés.

El mismo supuesto referido a la filosofía moderna: dos lenguas elegidas entre el latín, el alemán, el francés, el italiano y el inglés.

Supóngase un estudiante de Filosofía que decidiera dedicarse preferentemente al estudio de la lógica matemática y la filosofía de las ciencias: dos lenguas elegidas entre el alemán, el francés y el inglés.

El mismo supuesto referido a la estética y filosofía del arte: el alemán y el francés, o el italiano, o el inglés, etcétera.

Los mismos ejemplos enseñan también cómo debiera resolverse la cuestión que inmediatamente se plantea: ¿a quién competiría hacer la elección en cada caso?, ¿a la Facultad?, ¿al alumno? En parte a la una y en parte al otro. En el caso del primero de los ejemplos anteriores, a la Facultad el decidir que las lenguas debieran ser *el griego* y el latín, o el alemán, o el francés, o el inglés. Al alumno, el elegir entre el *latín*, o el *alemán*, o el *francés*, o el *inglés*. Al alumno podrían aconsejarle en la

elección los profesores, por la vía de la tutoría académica o de la libre consulta según sus preferencias.

Ahora bien, los estudiantes de Letras se hallan en una situación especial. Ciertas lenguas son *objeto* de sus estudios. Por lo mismo, estas lenguas no deben figurar entre aquellas que se les den a elegir como *instrumento* para sus estudios. De otra forma se hallarían en situación privilegiada relativamente al resto de los estudiantes de la Facultad. En efecto, hay que suponer que los estudios *proprios* de los Departamentos o Colegios de Letras y los *proprios* de los demás Departamentos o Colegios son equivalentes, y en este supuesto, si a los estudiantes de los últimos Departamentos o Colegios se les exige el conocimiento de dos lenguas como instrumento para sus estudios, *distintas* de todos los *objetos* de estos estudios, y a los estudiantes de los Departamentos o Colegios de Letras no se les exige el conocimiento de dos lenguas *distintas* de las que sean *objeto* de sus estudios, los estudiantes de aquellos Departamentos o Colegios quedarían recargados con materias lingüísticas con las que no quedarían recargados los estudiantes de los Departamentos o Colegios de Letras.

Queda por considerar la situación opuesta a la que fue punto de partida de todo lo anterior. La situación en la que el término medio de los estudiantes fuesen capaces de aprobar, al ingresar en la Facultad, el examen a que se hizo referencia al suponer la situación punto de partida de lo anterior. Pues bien, en esta otra situación, pudiera la Facultad exigir la aprobación de otro examen semejante, pero versante sobre dos lenguas *distintas* de aquellas sobre las que hubiera versado el primer examen. Y habría que adaptar a esta situación lo dicho acerca de la elección de unas y otras lenguas — pero siempre con arreglo a los mismos principios.

Pues todo lo anterior está inspirado, entre otros, por dos principios fundamentales:

Uno es la necesidad de que se especialicen más los estudios de la Facultad, si ésta quiere llegar a formar verdaderos especialistas, condición indispensable de la formación de verdaderos investigadores y verdaderos profesores capaces de investigar y obligados a investigar.

El otro principio es el de la libertad académica, forma y parte de la libertad de conciencia. Acerca de los estudios de lenguas, de la preferencia de unos sobre otros, de la obligatoriedad de unos y no de otros, están en la actualidad divididas las opiniones igualmente autorizadas dentro de la comunidad cultural de Occidente. Pues bien, en ninguna situación semejante puede una institución *oficial* decidirse a favor de una de las opiniones discrepantes sin que ello constituya un ataque contra la libertad académica de las otras. En toda situación semejante es deber de la institución *oficial* dar a las opiniones discrepantes iguales oportunidades de realizarse en la práctica.

4. LOS MÉTODOS DEL TRABAJO UNIVERSITARIO³

Hay actualmente en México un gran movimiento de creación universitaria: la construcción de la Ciudad Universitaria de la capital del país; ya tan avanzada; el proyecto de la Ciudad Universitaria de Monterrey, de perspectivas tan prometedoras; la fundación de Universidades nuevas, o la conversión de antiguos centros de enseñanza en Universidades, durante los últimos años...

Un movimiento semejante mueve a reflexionar sobre la vida universitaria: ¿no necesitará de modificación, de mejora?, ¿no será la ocasión de reanudarse en nuevos locales, la oportunidad por excelencia para iniciar la modificación, la mejora?...

La vida universitaria propiamente tal no es la administrativa., sino la docente y de investigación.

Ésta es la que interesa finalmente: la administrativa no debe ser sino medio al servicio del fin de la vida de docencia e investigación — como las nuevas construcciones carecerían de sentido universitario si no fuesen un medio más idóneo de seguir persiguiendo el mismo repetido fin.

Ahora bien, en la vida docente de la Universidad lo decisivo no son los planes, sino los métodos: importa mucho menos enseñar tales o cuales materias que enseñar las que sean con los métodos más adecuados — sin desconocer las dificultades o las facilidades que planes desacertados o acertados representan— para la aplicación de tales métodos.

Quizá la única deficiencia considerable de la vida universitaria sea el empleo demasiado general aún de métodos de enseñanza inadecuados — pero voy a referirme exclusivamente a los de la enseñanza

³ Este artículo se publicó en *Vida Universitaria*, vol. II, núm. 54. Monterrey, Nuevo León, abril de 1952. (N. del edit.)

de la Filosofía—, por ser los únicos de que puedo hablar con algún conocimiento de causa. Que los profesores de otras disciplinas digan lo correspondiente acerca de los métodos de enseñanza de las mismas.

La enseñanza más propiamente universitaria de la Filosofía no debe proponerse exclusivamente suministrar conocimientos filosóficos a los estudiantes, sino formar personas capaces de participar con sus propios trabajos en la vida filosófica nacional e internacional. Aunque en lo anterior me he referido a la vida “docente y de investigación” de la Universidad, por ser tales dos fines los asignados generalmente a la institución universitaria, la verdad es que de ambos fines el primero es en conjunto y en definitiva un medio al servicio del segundo: la docencia más propiamente universitaria debe ser enseñanza de la investigación, formación en la investigación.

Mas a investigar no enseña, o en la investigación no forma, sino el investigador que lleva a sus discípulos a investigar con él cada vez más auténticamente y también más personalmente — hasta que se desprenden de él—. Sólo que los máximos investigadores en filosofía son los grandes filósofos: en las obras clásicas de la filosofía, filosofando con ellas, es donde y con quien se aprende fundamentalmente a filosofar. Por eso en la enseñanza universitaria de la Filosofía, además de los cursos destinados a suministrar conocimientos filosóficos, debe haber, y crecientemente a lo largo de plan de estudios, seminarios de textos, destinados a la lectura y explicación de las obras maestras de la Filosofía y a trabajos sobre ellas, y seminarios de iniciación del trabajo personal de los estudiantes bajo la dirección de los profesores, seminarios cuyos trabajos pueden tomar la forma concreta de la composición de tesis.

En los seminarios de textos deben estudiarse aquellas obras maestras que por su extensión, detalle y dificultad es un hecho que los estudiantes, aun los más dotados y vocados, no suelen estudiar suficiente ni oportunamente por sí solos: tales, por ejemplo, la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética*, de Spinoza, la *Crítica de la razón pura*, la *Lógica* de Hegel — o las *Investigaciones Lógicas* de Husserl—, porque sin duda hay obras filosóficas de nuestros días que pueden ponerse ya al lado de las más propiamente clásicas. Sólo obras de semejante volumen,

prolijidad y arduidad tienen verdadero valor *formativo*, porque sólo ellas presentan el filosofar en la autenticidad de su producción, lo que no hacen obras como el *Discurso del método* o la *Monadología*, resúmenes que dan resultados y cuya breve y fácil superficie disimula los problemas entrañados en el correspondiente sistema. Y sólo llegando a conocer y poseer un sistema en su menuda intimidad se evita o corrige otra deficiencia radical impuesta a la enseñanza y aprendizaje de la Filosofía por el “historicismo”: dar tan sólo una pseudo-competencia en historia de la Filosofía en lugar de una verdadera competencia en Filosofía.

Bajo este punto de vista, de la pura formación, es indiferente cuál sea el sistema con tal que sea de los que se han expresado en obras de la índole y valor formativo de las antes nombradas.

Pero la labor de todos estos seminarios, si quiere aportar resultados que se incorporen a la bibliografía filosofía universal, debe versar sobre problemas realmente planteados, de un lado, por el estado actual de la Filosofía y, de otro lado, por las circunstancias concéntricas en espacio y tiempo en torno a los sujetos laborantes, así, por la vida mexicana actual interior a la nación y de relación de ésta con el exterior.

¿Qué en lo anterior no hay nada nuevo, sino cosas muy sabidas?
¡Razón de más para que de una buena vez sean tan practicadas cuanto sabidas!

5. SOBRE LOS SEMINARIOS

I

I. Sus formas

1. El seminario es la forma de enseñanza destinada a enseñar a trabajar personalmente en las disciplinas universitarias distintas de las ciencias naturales, por el procedimiento de trabajar efectiva, si bien gradualmente, bajo la dirección de un trabajador probado. En las ciencias naturales funcionan como seminarios los laboratorios.

2. El trabajo en las disciplinas en que enseña a trabajar el seminario va del trabajo sobre textos a la más pura creación propia. El trabajo sobre textos consiste en los análisis, extractos, interpretaciones, críticas, comentarios y exposiciones de todo esto que constituyen buena parte de las publicaciones — revistas y libros— en el dominio de las disciplinas de que se trata. Las más puras creaciones propias no dejan, en realidad, de entrañar, cuando menos, múltiples referencias a las ajenas, por ser prácticamente imposible crear nada del todo en una cultura tan histórica como la occidental. El enseñar a trabajar, en seminario, no puede consistir, pues, más que en hacer llevar a cabo análisis, extractos, interpretaciones, críticas, comentarios, exposiciones de todo ello y trabajos de creciente creación propia, siguiendo un orden gradual de dificultad, criticando cada trabajo y haciéndolo corregir y perfeccionar mientras parezca preferible a pasar a otro.

3. La manera más detallada de ejecutar lo anterior depende de los profesores, de su orientación y competencia profesionales, de su experiencia discente, docente y de investigador y autor, de su vocación y aptitud, en la que entra no sólo la intelectual, sino muy singularmente el carácter. Por eso no puede ser propiamente objeto de reglamentación,

so pena de atentar contra la libertad de cátedra, que no protege sólo la exposición de las ideas, sino también algo tan inseparable de ella como todos los métodos de comunicarlas, en los que entran los de enseñar a trabajar, porque éstos dependen de las ideas del que enseña.

4. En la realidad internacional, sin embargo, no pasa el seminario de tener unas pocas formas:

1ª La del que trabaja sobre textos teniendo por fin el estudio de los textos mismos.

2ª El de problemas o ejercicios prácticos acerca de la materia de una disciplina.

3ª Aquel en que el profesor va llevando a cabo un trabajo propio con una u otra colaboración de los demás miembros del seminario.

4ª El dedicado a la composición de trabajos personales de los miembros del seminario, con o sin la excepción del profesor.

Estas formas dependen en parte de la índole de las disciplinas. La primera es indispensable al conocimiento de los clásicos. La segunda es la propia de una disciplina como la Lógica matemática. La tercera se prefiere para el cultivo de las especialidades doctrinales.

Las tres primeras formas se practican en la de reuniones: colectivas; la cuarta, en la de reuniones del profesor con cada uno de los demás miembros del seminario.

Las dos primeras formas no suelen dar por resultado trabajos de más valor que el de adiestramiento, o sin valor de publicación. Pero la primera puede darlos y los da en casos. La segunda no, porque los problemas o ejercicios tienen soluciones ya dadas o versan sobre puntos o temas no susceptibles de dar un resultado con valor de publicación, por su falta de originalidad o de alcance. En otro caso, esta forma pasaría, sin solución de continuidad, a la cuarta.

La tercera forma suele interesar y servir más al profesor que a los demás miembros del seminario. Ha dado origen a abusos de dudosa moralidad intelectual. Sin embargo, es practicada normalmente en los países ejemplares en materia de seminarios, de enseñanza, de cultura en general.

5. Entre la clase, entendida en el sentido de la lección o conferencia del profesor meramente oída o, a lo sumo, tomada por escrito, más o

menos, por los asistentes, y los trabajos de seminarios, hay una serie de formas de clase que gradualmente se funden con estos últimos. En las cosas humanas no caben distinciones matemáticamente tajantes. Más bien que la *natura*, es la *humanitas* la que *non facit saltus*. En cierto sentido inversamente, en la medida en que el seminario funcione más en interés del trabajo propio del profesor que en el del propio de los demás miembros del seminario, dejará de ser auténticamente seminario, aunque tampoco por ello sólo resulte clase...

6. Es práctica general en los seminarios de forma colectiva el trabajar seguidas las obligadas horas (dos o tres) semanales. La razón está en la índole de los trabajos propios de tales seminarios y en la psicología del trabajo intelectual y docente-discente. Una lección o conferencia puede redondearse en una hora y la relativa pasividad del puro oyente hace la de más duración fatigosa para éste. El trabajo de una reunión de seminario colectivo es de índole que, por una parte, suele requerir cierto tiempo para alcanzar su máximo de intensidad y, por otra parte, es de suyo prolongable indefinidamente; por una parte, al ser más activo que el del puro oyente para los miembros del seminario distintos del profesor, interesa más a éstos y les permite resistir más tiempo — antes de que sobrevenga, por otra parte, la fatiga.

II. Los encargados de ellos

7. El ofrecer y dirigir seminarios de toda forma debe ser un derecho de todos los profesores de los grados superiores de la jerarquía académica y no un deber de ninguno de estos profesores.

Un derecho, porque resultaría contradictorio el ascenso a esos grados, o el ingreso en ellos, con restricciones implicantes de reservas acerca de una competencia propia de los profesores de dichos grados. Suponiendo, por las causas que fuese, una situación en que profesores incompetentes de hecho para dirigir seminarios se empeñasen en ofrecerlos en uso de su derecho, el remedio a la situación no podría estar sino en la concurrencia hecha a tales seminarios por otros realmente bien dirigidos.

Y no un deber, no tanto porque pueda darse históricamente una situación en que los profesores de los grados superiores estén moralmente justificados para no querer ofrecer seminarios, por no poder dirigirlos satisfactoriamente, cuanto porque en la enseñanza, en la investigación, en la vida intelectual en general, nada de valor puede obtenerse por la fuerza, y en el caso que ahora se considera ya no operan las razones que se aducen en el número 8 para imponer cierto deber a los profesores de los grados inferiores.

Más aún. En toda situación, aun en la más normal, si determinados profesores prefieren formas de la enseñanza distintas de los seminarios, o dedicar una proporción mayor de su trabajo profesional todo a las publicaciones personales, no se ve razón decisiva para impedirles por ello el ascenso a los grados superiores, ni siquiera el ingreso en ellos. A la inversa, tampoco se ve razón decisiva para que el profesor que prefiera cubrir con seminarios todas sus horas obligatorias de docencia, no pueda hacerlo.

8. En cambio, a los profesores de los grados inferiores de la jerarquía académica debe restringírseles el derecho de ofrecer y dirigir seminarios e imponérseles cierto deber en relación con los seminarios dirigidos por los profesores de los grados superiores.

Debe restringírseles el derecho, porque no debe reconocérseles el de dirigir seminarios de formas que requieren una competencia que es siempre en parte resultado de una experiencia que necesita adquirirse con los años. Y debe imponérseles cierto deber, porque:

1° el trabajo de dirigir seminarios es un trabajo que hay que aprender como los demás, haciéndolo bajo la dirección de un trabajador probado;

2° la Facultad tiene el deber y por ende el derecho de poner a prueba todas las aptitudes profesionales de las que puede depender no ya el ascenso a grados superiores, sino incluso la continuación en el profesorado;

y 3° el dirigir seminarios o el ayudar o auxiliar a dirigirlos es la única manera de que los profesores de los grados inferiores puedan decidir con verdadero fundamento de su falta de aptitud o simplemente de vocación para dirigir seminarios al ascender a los grados superiores.

El resultado conjunto de lo anterior sería:

a) reconocer a los profesores de los grados inferiores el derecho de ofrecer y dirigir seminarios preferentemente de adiestramiento en el trabajo personal, como pueden ser los de las formas 1ª y 2ª del número 4, pero no sin el consejo y la supervisión de un profesor de una de las categorías superiores;

b) negarles el derecho de ofrecer y dirigir seminarios propiamente de investigación, como no pueden menos de ser los de las formas 3ª y 4ª del mismo número;

c) imponerles el deber de ayudar o auxiliar a un profesor de los grados superiores en la dirección de un seminario de las formas mentadas en a) durante un primer periodo de tiempo, si no prefieren ejercitar el derecho reconocido en a) y en la dirección de un seminario de las formas mentadas en b) durante el resto de su permanencia en los grados inferiores de la jerarquía académica.

Las normas o criterios con arreglo a los cuales debiera cumplirse con el deber anterior deben ser de la misma índole que aquéllos con arreglo a los cuales debiera efectuarse la incorporación de los estudiantes a los seminarios y son objeto de los números siguientes.

III. Los demás miembros de ellos

9. En este asunto hay una circunstancia de la que pende todo lo demás: la de que el número de los miembros de un seminario tiene forzosamente que ser limitado, incluso bastante limitado. Un puro orador puede ser oído por multitudes. Pero nadie puede conducir de veras más que un número muy limitado de trabajos intelectuales ajenos — ni siquiera dedicando a ello todo su tiempo de trabajo profesional; mucho menos, no debiendo dedicar a ello más que las horas de docencia a que esté obligado reglamentaria o contractualmente—. Sobre la base de cuatro horas semanales de trabajo de seminario de la 4ª forma del número 4, el número de los miembros del seminario no debiera pasar de 8, según se ha mostrado en otros lugares. En un seminario de la 1ª o 2ª de las mismas formas, no se trabajará con éxito con más de una docena de personas.

10. Sobre tales bases es, pues, patente que no puede imponerse a todos los estudiantes la obligación de incorporarse a seminarios más que en la medida en que los haya para poder recibir a todos los estudiantes sin rebasar en ninguno el debido número de miembros. En la medida en que no haya seminarios para esto, los seminarios deben incluirse en la categoría de las materias absolutamente optativas.

11. Pero optativos u obligatorios, la incorporación a uno determinado de ellos no debiera hacerse sino de la manera siguiente. Si el número de los aspirantes a trabajar en él rebasa el debido, debe reconocérsele al director el derecho de elegir libremente entre ellos hasta el número debido. Sólo en el caso de ser el primer número inferior al segundo, podría imponérsele al profesor el deber de recibir a los aspirantes — si el profesor no prefiriese ejercitar el derecho de renunciar al seminario—. El trabajar por fuerza unos estudiantes con un profesor y un profesor con unos estudiantes tiene en el seminario una gravedad que no tiene en la clase, por la índole del trabajo de seminario, de la cooperación y hasta de la intimidad que supone o requiere: muy bien se puede discursar, no ya a personas desconocidas e indiferentes, sino incluso a conocidos disidentes o adversarios, u oír discursar sobre ideas que no se comparten, o incluso se rechazan, a persona que, por ello o aun sin ello, resulta antipática; es materialmente imposible que una verdadera colaboración sea fecunda, ni siquiera que dure, en medio de la falta de comunicación intelectual — que no debe confundirse con la identidad de ideas— y de mutua simpatía. La gravedad aludida es creciente de las formas 1ª y 2ª a las 3ª y 4ª del número 4. Por eso es en general mucho más practicada la libre elección de seminario y de miembros de seminario que la libre asistencia a las clases y recepción en ellas.

IV. Su reglamentación

12. No puede ser demasiado detallada ni en la más normal y ejemplar situación, en vista de lo dicho en los números 3 y 11. En una situación como la mentada en el número 10 sería imprudente anticipar una reglamentación detallada a un acuerdo de la mayoría del profesorado

acerca de puntos como los indicados en todos los números anteriores y, sobre todo, a una exploración de las posibilidades reales de organizar seminarios bien dirigidos.

II

1. La diferencia esencial entre un seminario y una clase está en que ésta puede reducirse a la lección o conferencia del profesor, mientras que aquél sólo existe en la medida en que participan en él tan activamente como el profesor o director todos los demás asistentes o miembros.

2. De la diferencia anterior se deduce inmediatamente que en un seminario no deben admitirse asistentes a título de simples oyentes o espectadores. Para no admitirlos hay, además, una razón decisiva, de índole psicológica: los colaboradores, que por el hecho mismo de ser tales aceptan ser criticados por el profesor, lo aceptan por aceptarlo todos igualmente, pero no lo aceptan en cuanto hay puros espectadores de las críticas, sustraídos ellos mismos a éstas.

3. Otra consecuencia de la necesidad de que todos los miembros del seminario participen activamente en él, es la necesidad de fijar el número de ellos en relación con el de horas de trabajo del seminario. Supóngase un seminario de cuatro horas de trabajo a la semana, o de dos sesiones semanales de dos horas seguidas cada una. Y supóngase que el profesor dedique una hora a ocuparse con el trabajo de cada uno de los demás miembros del seminario. Éstos debieran, en tales supuestos, ser ocho. Si fuesen cuatro, todos ellos debieran traer todas las semanas trabajo para que el profesor se ocupase con él: pero la semana es un plazo demasiado corto para acopiar trabajo de *investigación* con que pueda ocuparse el profesor durante una hora. Mas si los miembros del seminario fuesen dieciséis, el profesor no podría ocuparse con el trabajo de cada uno de ellos más que una vez al mes, o cada uno de ellos no tendría que traer trabajo nuevo más que para ocupar con él al profesor una hora al mes; ahora bien, el mes representa un ritmo demasiado lento para la buena marcha del trabajo de investigación a lo largo de un curso académico: el trabajo languidece durante tal

intervalo, la languidez lo expone a la interrupción, y ésta suele mover a dejar de asistir y, finalmente, a abandonar el seminario. Todo lo que se acaba de decir en este número 3 debe tomarse *cum grano salis*. Las cosas humanas no son matemáticas.

4. La operación inicial más importante de un seminario es, como nueva consecuencia de la índole esencial de éste, el reparto del trabajo entre los miembros. Lo esencial es aquí que el profesor acote un tema o campo de trabajo o investigación susceptible de ser distribuído entre varios trabajadores o investigadores. Tal tema o campo no puede ser sino uno de la competencia o del interés del profesor. Esto trae consigo la forzosa necesidad de que quien quiera trabajar con un determinado profesor acepte hacerlo sobre el tema o dentro del campo de éste. Si el tema o campo del profesor no le interesa, puede interesarle aún la formación que puede adquirir trabajando con el profesor o bajo su dirección y aplicar después al tema o campo del propio interés. Si la posibilidad de adquirir la formación no compensa la falta de interés por el tema o campo, lo procedente es que se desista de incorporarse al seminario del profesor, o que éste no admita en su seminario. Ninguna resolución distinta de ésta conduce a otra cosa que a un desistimiento, antes o después, o, en definitiva, a perder tiempo y trabajo y quizá a impedir, temporal o incluso definitivamente, la incorporación al seminario de personas más merecedoras de ella.

5. La forma de repartir el trabajo entre los miembros del seminario depende de la índole de éste, o de su tema o campo de trabajo. Tratándose de un seminario como aquel para el que se redactan estas notas, se presentan dos posibilidades cardinales: reparto por fuentes o reparto por temas. Reparto por fuentes, es decir, por ejemplo, encargar a uno de los miembros del seminario el estudio de los pasquines y proclamas, a otro el de los periódicos, a otro el de los folletos, a otro el de los libros, a otro el de las correspondencias inéditas, a otro el de otra clase de manuscritos, etcétera. Reparto por temas, es decir, por ejemplo, encargar a uno de los miembros del seminario el estudio de los hechos políticos, en el sentido más estricto, a otro el de los militares, a otro el de la política financiera y económica, a otro el de la cultural, a otro el estudio socio-

lógico del período, a otro la historia de las ideas en el período, etcétera. Los dos criterios, fuentes y temas, no son tan independientes entre sí como quizá pudiera parecer a primera vista: ciertas clases de fuentes están más especialmente vinculadas a ciertas clases de temas, o ciertas clases de hechos tienen formas de expresión propias en ciertas clases de fuentes, por ejemplo, los hechos de armas y las proclamas de los generales. Hay aún otra relación más profunda entre fuentes y temas bajo el punto de vista de la *investigación*: es el estudio de las fuentes el que debe dar por resultado un repertorio de temas que no sean simplemente los temas generalísimos en que puede dividirse desde luego la historia de cualquier período (como son los del ejemplo anterior de reparto por temas) y que pueden imponerse a cualquier período desde fuera de él, sino temas más concretos y específicos del período mismo, *autóctonos* de éste, por decirlo así. En términos generales, pues, el reparto del trabajo por fuentes representa una etapa necesaria o convenientemente anterior al reparto del trabajo por temas.

6. Mas cualquiera que sea el reparto, de los dos anteriores, que se adopte, hay un trabajo que debe hacerse previamente al que se haga con arreglo al reparto adoptado, o simultáneamente con la iniciación de éste: el trabajo de recolección y examen de los trabajos posiblemente existentes ya sobre el tema. La manera de llevar a cabo este trabajo metódicamente de tal suerte que se logre la mayor garantía posible de que será exhaustivo, es empezar por las publicaciones a la vez más generales o más elementales y más recientes (bibliografías, diccionarios y manuales más recientes): éstos indican obras anteriores más especiales, y así sucesivamente. Hay una señal de que la bibliografía de una materia se ha agotado — salvo la posibilidad de algún trabajo por excepción no registrado de nadie— : al principio, a medida que se pasa de unas obras a otras, aparecen cada vez más trabajos que registrar; luego viene un período en que empiezan a predominar las repeticiones sobre las novedades; cuando ya no hay más que repeticiones, se tiene la señal.

7. El registro de los trabajos a que se refiere el número anterior, debe hacerse en un fichero bibliográfico bien llevado. Esto implica no sólo consignar de cada trabajo en la ficha correspondiente los datos

pertinentes con arreglo a la técnica bibliográfica que enseñan los manuales de esta materia, sino consignar también algún que otro dato que no suelen indicar estos manuales; por ejemplo: es útil indicar en la ficha correspondiente a un trabajo a qué otro se debe la noticia o conocimiento del mismo, por si se quiere, en un momento determinado, consultar lo que acerca del primero pudiera decir el segundo. — Las fuentes mismas deben inventariarse en formas análogas.

8. Claro que los trabajos registrados según los dos números anteriores no deben ser simplemente registrados, sino que deben ser examinados y criticados. Esta tarea proporciona un material de trabajo excelente para los primeros tiempos del funcionamiento de un seminario: encargando el análisis y crítica de sendos libros anteriores sobre el tema a los demás miembros del seminario, puede el profesor no sólo hacer que empiecen a adquirir conocimiento del tema, o aumenten el que puedan tener, sino, y quizá sobre todo, ir haciéndose cargo de las capacidades intelectuales y de la seriedad para el trabajo de cada uno de los demás miembros del seminario.

9. Una vez determinados el trabajo o los trabajos simultáneos que vayan a emprenderse, el profesor debe ir fijándole a cada uno de los demás miembros del seminario, de acuerdo con él, la tarea parcial de la quincena (según el anterior número 3), e ir pidiéndole cuentas, asimismo quincenalmente, del trabajo fijado. El acuerdo con él es indispensable, porque no todos pueden trabajar lo mismo: por la índole del trabajo, por la capacidad personal, por el tiempo disponible...; y porque es resueltamente preferible quedar de acuerdo en un mínimo, pero cumplir con él, a quedar de acuerdo en más y tener que decir el uno y oír el otro “no pude hacerlo”.

La falta de cumplimiento del compromiso adquirido es enormemente perturbadora de la buena marcha del seminario, porque produce un hueco que sólo puede llenar — el profesor. Éste debe tener, pues, siempre trabajo propio disponible con el que llenar semejantes huecos, en consonancia con lo que se dirá en número ulterior. El juicio que el trabajo de cada uno de los demás miembros del seminario vaya mereciendo al profesor, constituye el único examen y la única base de

calificaciones o sanciones posibles, entre éstas la de despedida del seminario, en pleno semestre o año académico, o la no readmisión en nuevo año o semestre.

10. El trabajo a que se refiere el número anterior debe hacerse por escrito. El requisito es obvio si se trata de trabajo bibliográfico. Pero escritos deben traerse también cada quincena los informes, análisis, críticas, etcétera, por parciales y provisionales que sean. Escritos no quiere decir literariamente. Pueden y hasta deben reducirse a la más escueta consignación de aquello de que se trate. Pero es peligrosísimo acumular demasiado trabajo informe: se corre mucho el grave riesgo de no poder dominarlo, de no poder darle forma. Lo mejor es ir haciendo trabajos parciales y provisionales, relativamente *redactados*, a cada etapa importante de la investigación, aun a sabiendas de que habrán de ser grandemente refundidos al incorporarse en la composición total y ser objeto de la redacción final.

11. La mejor manera de dar cuenta del trabajo hecho en la forma recomendada en el número anterior, consiste en que el autor lea lo que traiga y el profesor le haga las advertencias que se le ocurran. Acerca de éstas hay que hacer una observación capitalísima: nunca se debe criticar diciendo “eso está *mal*, por tal o cual razón”, sino siempre diciendo “eso está *bien*, sólo que estaría aun mejor si se hiciese tal o cual cosa”. Porque lo primero desanima al modesto y produce el resentimiento del orgulloso, mientras que lo segundo estimula aun al de menos valía y no ofende al que más valía tenga.

12. Los que hacen por primera vez un trabajo de investigación histórica pasan por dos enfermedades rigurosamente sucesivas, que el profesor debe conocer por anticipado para tratarlas oportuna y adecuadamente. La primera es la del “no encuentro nada”, “el tema no da de sí nada”, “quiero cambiar de tema” — o, incluso—, “dejo el seminario”. La curación de esta primera enfermedad consiste en que el profesor ría francamente, jovialmente, cordialmente, ante el enfermo, pidiéndole que continúe un poco no más, a ver qué le pasa... Porque la realidad es infinita. Por lo tanto, prolifera indefinidamente bajo la mirada escrutadora. La consecuencia es la segunda enfermedad, la del

“estoy abrumado con el material”, “no sé cómo arreglármelas con él”, “voy a tirarlo por la ventana”. La curación de esta segunda enfermedad es mucho más onerosa para el profesor. Porque consiste en que éste ayude más que nunca al enfermo: tiene que ponerse a encontrar con él la forma que dar al material y cooperar estrechamente con él a dársela. El mejor preventivo contra esta segunda enfermedad son los trabajos parciales recomendados en el anterior número 10. Pero por muchos y bien que se hagan, no hay medio de eludir la segunda de las tres etapas de toda investigación.

13. Toda investigación tiene que pasar, en efecto, por tres tapas. Primera: de busca, acopio, primera ordenación del material. Segunda: de composición o disposición del mismo con arreglo a ciertos cuadros, que vendrán a ser o a dar los literarios de la obra o publicación. Tercera: de redacción o lima literaria final de la obra o publicación. Esta sucesión no es rigurosamente cronológica. A medida que se avanza en la busca y acopio del material, éste va de sí sugiriendo ordenaciones, cuadros. A medida que se compone, ya se redacta. En un principio predomina la ciencia. Desde la etapa de la composición final puede imponerse la primacía del arte de la composición histórica. En aquello en que predomina la ciencia puede y debe ser el profesor muy riguroso en exigir el cumplimiento de los requisitos metodológicos de la historia. En aquello en que predomina el arte no puede hacer más que presenciar la libertad con que procede el talento de cada cual.

14. La cuestión más grave de cuantas plantean los seminarios, es la de la relación entre el trabajo del profesor mismo y el de los demás miembros del seminario. El profesor puede organizar el trabajo de los miembros como un puro aporte de materiales para el suyo, el del profesor. La consecuencia indefectible es el acabar quedándose sin colaboradores efectivos e incluso solo. En cuanto los miembros de un seminario se convencen de que su trabajo en él no va a servirles para nada más que, a lo sumo, ejercitarse y formarse, pero, que, en todo lo demás, va a servir exclusivamente al profesor, su interés decrece, hasta la extinción. Es, por lo tanto, indispensable que el profesor asegure desde un principio a los demás miembros del seminario que el trabajo de

éstos contará en el haber intelectual de ellos. La forma más práctica de asegurar tal resultado es la de asegurar la publicación de los trabajos de los miembros del seminario como artículos de revista, tesis, colección de monografías en sendos folletos o volúmenes o n volumen colectivo, etcétera, firmados por los respectivos autores. Pero el profesor tampoco debe contentarse con ayudar a los demás miembros del seminario a llevar a cabo sus trabajos, sino que debe llevar a cabo personalmente uno de aquellos en que reparta el tema o campo. E ir dando cuenta de él y pidiéndoles a los demás miembros del seminario sus observaciones sobre él. No sólo para dar ejemplo, sino más bien porque sólo puede enseñar a investigar quien investiga él mismo.

15. Un seminario no puede menos de ir cambiando de carácter a medida que avanza en su trabajo. En un principio, en las fases de las bibliografías, examen de trabajos anteriores, iniciación del trabajo en las distintas partes de un tema común, las reuniones pueden y deben ser colectivas de todos los miembros del seminario. Mientras cada uno va dando cuenta de su trabajo, los demás escuchan, y por lo menos, aprenden; el profesor puede dejarles o pedirles que hagan también sus observaciones. En estas fases del trabajo pueden todos ayudar en algo a todos. Pero a medida que progresa la especialización del trabajo, que progresan los trabajos especializados, lo común va disminuyendo en todos sentidos: en volumen, en importancia, en interés. Y así, puede llegar un momento en que las reuniones colectivas representen más una pérdida de tiempo que una ganancia de nada, y en que el seminario deba acabar funcionando como una serie de reuniones del profesor con cada uno de los demás miembros del seminario a las horas de las quincenas que toquen a cada uno de éstos. Por las mismas razones, al principio son más fecundas reuniones colectivas de dos a tres horas seguidas: se aprovecha mejor el tiempo que con reuniones más frecuentes de una hora.

16. En las primeras fases del trabajo del seminario hay que procurar evitar el peligro de hacer perder el interés por él, dedicándose exclusivamente a tareas en sí ininteresantes, como la confección de puras bibliografías o ficheros. Por eso se recomiendan desde el comienzo mismo simultaneidades como la mentada en el anterior número 6.

17. En las fases intermedias del trabajo se sentirá el profesor en la necesidad de suministrar a los demás miembros del seminario no sólo ideas más o menos personales, sino porciones mayores o menores de su saber, sin que pueda esperar, a cambio, otro reconocimiento que el genérico de declararse discípulos suyos aquellos a quienes se las proporcione: pues aun a la mejor voluntad de éstos, ni de nadie, resulta imposible discernir hasta dónde llegó lo ajeno y desde dónde empezó lo propio; o señalar en nota precisa lo que no pertenezca al contenido del trabajo, sino que haya sido atañadero exclusivamente a la forma de llevarlo a cabo; o lo que no sea específicamente propio del tema del trabajo, sino que haya sido necesario tan sólo más en general, como instrumento para labrar lo específicamente propio del tema. Aquel a quien le duele tener que renunciar así a la menor partícula de propiedad intelectual, debe renunciar también, de antemano, a dirigir seminario alguno. Y si no renuncia de antemano, el seminario le fracasará antes o después. El seminario requiere del director una especie muy peculiar de generosidad intelectual, que se sienta compensada suficientemente con el goce de la paternidad intelectual también.

18. Las distintas ciencias tienen distintos métodos de investigación. La historia cuenta con el método histórico. Éste es aquel que deben seguir los miembros de un seminario histórico en los respectivos trabajos y aquel con arreglo al cual debe criticarlos el profesor. Mas a trabajar con arreglo a un método sólo se aprende de veras trabajando bajo la dirección de quien ya sepa trabajar con arreglo a él, o sea capaz, por su madurez, de ponerse a trabajar eficientemente con arreglo a él. Tal es la razón de ser de los seminarios. Sin embargo, cabe informarse, y lo mejor es hacerlo lo antes posible, acerca de un método como el histórico, y aun acerca de métodos más generales, o más materiales, del trabajo intelectual, desde el arte de hacer extractos de libros hasta la manera de redactar fichas bibliográficas o las notas de pie de página, en alguna o algunas de las muchas publicaciones que dan semejante información. El director de un seminario de historia debe pedir a los demás miembros del mismo, desde el primer momento, que aquellos que nunca hayan hecho trabajos históricos ni leído ninguna publicación del

género de las acabadas de mentar, lea alguna o algunas con la mayor rapidez compatible con la eficacia de la lectura. Tales podrían ser una de cada uno de los dos pequeños grupos siguientes.

Grupo I

Ernest Berheim, *Introducción al estudio de la historia*. Barcelona, Labor, 1924. Contiene la más breve y más asequible, en todos sentidos, exposición del método histórico.

C. Jullian, *Extraits des historiens français du XIXe. Siècle*. París, Hachette. Tiene la gran ventaja de que enseña el método histórico *prácticamente*, mostrando, con los extractos, como procedían de hecho los grandes historiadores franceses del siglo pasado.

Grupo II

Julián Amo Morales, *Método de trabajo intelectual*. México, Cultura 1939.

P. Chavigny, *Organización del trabajo intelectual*. Barcelona, Labor, 1932.

6. SOBRE LOS ESTUDIOS PREPARATORIOS DE FILOSOFÍA

La verdadera manera de apreciar justamente el valor de un programa, y de la enseñanza de la filosofía supuesta por él, es situarlo dentro de las formas de iniciación de los estudios filosóficos o de “introducción a la filosofía”. Ésta se practica, en los distintos países, por lo menos en las siguientes formas:

Ocasional. No hay enseñanza de la filosofía aparte de la enseñanza de las materias de los estudios secundarios. Se aprovechan las ocasiones deparadas por esas materias para pasar a la filosofía, por ejemplo, en las matemáticas, para hablar de cuestiones lógicas o de teoría de los objetos matemáticos; en física, del problema de la materia, o de la causalidad, o de la inducción; en literatura, al tratar de los caracteres, para hablar de los morales, etcétera. Una “decantación” de esa forma de “introducción a la filosofía” en libro, es el publicado bajo la dirección de G. Lambeck y bajo el título de *Philosophische Propädeutik*, con la colaboración de varios autores, entre ellos Messer y E. Hoffmann, si ya no recuerdo mal, por la casa Teubner. Los colaboradores dan ejemplos prácticos de aprovechamiento filosófico de las ocasiones deparadas por distintas materias de los estudios secundarios. Es un procedimiento para que el profesorado introduzca la iniciación en la filosofía allí donde no se ha decidido a introducirla como enseñanza aparte la legislación o la dirección de un centro docente autónomo.

Sistemática, en el sentido de opuesta a *Ocasional*. Abarca todas las formas de introducción a la filosofía en que ésta es materia aparte de las demás de la enseñanza secundaria.

Sistemática, en el sentido de opuesta a *Histórica*. Abarca todas aquellas formas de introducción a la filosofía, sistemáticas en el sentido de opuestas a la ocasional, en las que la iniciación en la filosofía no se hace preferente o exclusivamente por medio de la Historia de

la Filosofía como tal. Entre tales formas se encuentran por lo menos las siguientes.

Introducción a la filosofía en general por medio de la *introducción en un sistema filosófico*. Modelo: *La filosofía de Kant, Una introducción a la filosofía*, de Morente. Es la forma preferida por los partidarios de un sistema: kantianos, como Morente cuando publicó su librito, o Natorp (la *Einleitung in die Philosophie* de éste es el libro traducido por Larroyo bajo el título *ABC de la filosofía crítica*); tomistas (*Las veinticuatro tesis tomistas*, de Hugon, son las más conocidas, pero no las únicas), etcétera.

Propedéutica. Iniciación en la filosofía por medio de la iniciación en aquellas disciplinas filosóficas que se consideran precisamente más adecuadas para iniciar en la filosofía o de valor propedéutico. Es el concepto aristotélico de la lógica como órgano, el de la teoría del conocimiento para ciertos neokantianos, el de la psicología en un ambiente psicologista (prevaliente aún en el bachillerato francés), etcétera. Modelo: la *Propedéutica filosófica* de Lehmann, traducida por Marías y publicada por la Revista de Pedagogía, en Madrid, y Losada, en Buenos Aires.

Enciclopédica. Iniciación en la filosofía por medio de la iniciación en las disciplinas filosóficas que se consideran más importantes bajo el punto de vista de la filosofía misma, o en todas las disciplinas integrantes de ésta. Modelos: de la primera variante: la *Introducción a la Filosofía* de Külpe (traducción española publicada en Argentina), que desarrolla especialmente la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética; de la segunda variante: la *Introducción* de Müller, traducida por mí.

De teoría o filosofía de la filosofía pueden llamarse aquellas introducciones a la filosofía que no inician en las disciplinas filosóficas, sino en la filosofía por medio solamente de las cuestiones acerca del objeto y método de la filosofía, en relación con las ciencias y otras *sobre la filosofía*. Modelo: *Qu'est-ce que la philosophie?* de E. Baudin (posición neoescolástica).

Variante de la anterior y tránsito hacia las formas *históricas* es la introducción a la filosofía por medio de la *tipología filosófica* o descripción: más o menos *poussée*, de los principales tipos de filosofía o de filosofar.

Modelo: la *Einleitung in die Philosophie* de K. Graos. A esta variante se acerca, si es que no entra en ella, la *Iniciación al filosofar* de García Bacca.

Histórica. Las formas de iniciación en la filosofía por medio de la iniciación en la historia de ésta son, por lo menos:

Iniciación *por los orígenes* de la historia de la filosofía. Modelo: G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, libro realmente notable, de textos comentados, de los orígenes de la filosofía en Grecia, India, China. Herbart creía que los presocráticos eran la mejor introducción a la filosofía. Zeller debía de pensar lo mismo, pues se cuenta de él que, en los exámenes de Estado, nunca preguntaba más que por ellos. Windelband suscribe la opinión de Herbart, en su propia *Einleitung in die Philosophie*, que es un modelo de la enciclopédica menos usado que la de Külpe, pero mucho más personal y profunda que la de éste.

Iniciación *por los grandes filósofos* o algunos de ellos. Modelo: J. Cohn, *Los grandes pensadores*, traducción en la conocida editorial Labor.

Iniciación *por toda la historia de la filosofía* reducida elementalmente. Cualquier historia elemental de la filosofía puede servir de modelo, pero hay una destinada especialmente a la iniciación en la filosofía, y notable por la concurrencia en ella de un conjunto de peculiaridades, aunque muy poco conocida: el *Abriss der Geschichte der Philosophie* de Deter.

Iniciación *por la filosofía actual*. No recuerdo ningún libro expresamente publicado como introducción a la filosofía en general por la filosofía actual, pero sí varios utilizados en este sentido, como el conocido de Gurvitch sobre la filosofía alemana actual; en todo caso, es opinión sostenida la de que en la filosofía del pasado, ni siquiera cuando se cree entrar en ella directamente, se entra en realidad sino a través de una filosofía actual.

Ahora bien, las formas enumeradas de introducción a la filosofía se *cruzan* con los métodos, propiamente tales, de enseñanza que son: la lección o conferencia; la lectura, explicación o comentario de textos, y los trabajos sobre ellos; los ejercicios o trabajos prácticos, desde los “problemas” hasta las “disertaciones”; el diálogo.

Personalmente, he ensayado, o hecho ensayar a profesores dependientes de mí, muchas de las formas anteriores, y todos los métodos,

desde que empecé mi carrera de profesor, hace ya más de un cuarto de siglo. El resultado de todo ello ha sido un plan de Introducción a la Filosofía, experimentado ya durante tres años con el mejor método. Es el siguiente:

Lunes. Introducción en la Historia de la Filosofía

Los grandes filósofos son puntos de referencia indispensables de filosofemas y filosofías, tanto bajo el punto de vista histórico como bajo el punto de vista doctrinal. Pero la Historia misma de la Filosofía no tiene sentido para el que no sabe nada de Filosofía y produce en el principiante el escepticismo. De donde la siguiente determinación: dar grandes cuadros de las grandes divisiones de la historia de la filosofía, reducidos a la superficie de lo cronológico y fáctico, sin entrar, propiamente, en lo ideológico; elegir algunos filósofos eminentemente representativos de cada una de las grandes divisiones, y trazar de cada uno de los elegidos la semblanza personal más viva posible, utilizando las biografías que lo presenten más plásticamente, aunque no sean las más exactas, científicas o recientes (suelen ser, al contrario, las más cercanas al biografiado), sin temer las anécdotas significativas, y buscando familiarizar a los principiantes con los *hombres héroes de la filosofía*. Ejemplos:

Sócrates, sobre la base del discurso de Alcibiades en el *Banquete* de la *Apología*, *Critón* y *Fedón*.

Platón y Aristóteles, sobre la base de sus vidas en Diógenes Laercio.

San Agustín, sobre la base de las *Confesiones*.

Santo Tomás, sobre la base de las primeras biografías, o como un sustitutivo reciente, más fácil, y en nada inferior, el *Santo Tomás* de Chesterton.

Descartes, sobre la base del *Discurso*; o Spinoza, sobre la de las primeras biografías; o Leibnitz, sobre la de su elogio por Fontanelle.

Locke, o Berkeley, o Hume; por ejemplo, éste, sobre la base de su *Autobiografía*.

Kant o Hegel.

Comte o Stuart Mill: la *Autobiografía* de este último es un libro célebre en el género.

Kierkegaard o Nietzsche: el *Ecce Homo* del último es no menos célebre...

En la enseñanza mexicana, Caso debiera ocupar el lugar de Dewey en la norteamericana.

Martes. Introducción a la Enciclopedia Filosófica

Las introducciones *enciclopédicas* a la filosofía dan resúmenes de las distintas disciplinas integrantes de la enciclopedia filosófica: una pequeña lógica, una pequeña teoría del conocimiento, una pequeña metafísica, etcétera. Prescindiendo de que estas pequeñas disciplinas tengan algún sentido o sirvan para algo, se pasan de la introducción, van más allá de una simple entrada en la filosofía. Por otra parte, se dan en mera sucesión o yuxtaposición asistemática. Una teoría de los objetos en general, que no puede menos de ser una teoría de los objetos propios de las distintas disciplinas filosóficas, tiene estas tres ventajas: unidad sistemática de desarrollo; constituir una simple, pero verdadera introducción a la enciclopedia filosófica; poder ser lo suficientemente detallada para iniciar realmente en el filosofar fenomenológico-ontológico que es el fundamental de cualquier otro filosofar.

La distinción mutua entre los fenómenos, objetos o entes físicos y los psíquicos, conduce a la distinción y definición de las ciencias físicas y la filosofía natural, por un lado, la psicología, por otro.

La clasificación de los fenómenos psíquicos permite entrar por el campo de la psicología hasta donde lo requiere el valor propedéutico de esta disciplina, que se ocupa con un campo de objetos con el que no se ocupan las demás disciplinas del bachillerato, a pesar de su importancia, y de objetos que suministran un repertorio de conceptos imprescindibles en cualesquiera otras disciplinas filosóficas (percepción, concepto, juicio, etcétera).

La discusión del *status* ontológico de los objetos ideales y de los valores (para no prejuzgar la posición “realista” o “nominalista” del

profesor), sobre la base de la descripción y distinción fenomenológicas de expresión verbal, acto de pensar, pensamiento pensado, objeto pensado por medio del pensamiento pensado, etcétera, es la verdadera introducción a la lógica, por un lado, y a la ética y estética como disciplinas axiológicas, por otro.

La teoría del conocimiento queda, en parte, subsumida en lo anterior, si se toma debidamente en cuenta la forma de conocimiento de cada una de las clases de objetos anteriores (percepción externa de los fenómenos físicos, interna de los psíquicos, intuición intelectual o emocional de los objetos ideales y de los valores), y se completa, en el resto, con lo referente a los objetos metafísicos. Éstos, al no ser objeto de experiencia directa alguna, ni sensible, ni ideal, sólo se alcanzan por medio de raciocinios peculiares (pruebas de la existencia e inmortalidad del alma, de la existencia de Dios). Se trata de dar idea de esta manera de llegar a los objetos metafísicos — o de la metafísica misma— (sin prejuzgar la posición del profesor en punto al valor cognoscitivo de tales raciocinios o de la metafísica misma).

Los conceptos cardinales de la ontología clásica (trascendentales — ser, etcétera— y principios — identidad, etcétera—; esencia y existencia; sustancia y accidente; materia y forma) pueden, y deben, encontrar su lugar en pasos como la definición y caracteres de objeto o ente en general, el alma como sustancia y forma, etcétera.

Miércoles. Lectura y comentario de textos

Puede optarse, o por la lectura de un solo texto a lo largo del curso, o por la de una serie de textos dotada de coherencia. En el primer caso, el éxito máximo correspondió al *Ensayo* de Locke (una “condensation” del mismo): a ciertos neófitos les impresiona especialmente esta filosofía del sentido común. En el segundo caso, se ensayó y repitió con éxito la serie siguiente (simple ejemplo de otras muchas que pueden componerse):

1. Platón: *Fedón*. Principales pasajes sobre las ideas.
2. Descartes: *Discurso*. 4ª parte.
3. Locke: *Ensayo*. Ideas simples de la sensación y la reflexión.
4. Berkeley: *Principios*. Parágrafos de crítica de las ideas abstractas y generales.
5. Kant: *Crítica de la razón pura*. Pasaje de la crítica del argumento ontológico referente al concepto de existencia (que ésta no es un predicado como los demás).
6. Brentano: *Psicología*. Distinción de fenómenos físicos y psíquicos.
7. Husserl: *Investigaciones*. Pasajes de crítica de los pasajes de Berkeley y Brentano comprendidos en 4) y 6).

Esa serie se concibió como una ilustración de la teoría de los objetos asunto de las clases de los martes:

- 1) descubrimiento de los objetos ideales; 4) crítica y negación del descubrimiento; 7) contracrítica y restauración del descubrimiento;
- 2) y 5) modelos de raciocinios metafísicos y de crítica de ellos; 5), además, valor ontológico capital;
- 3) 6) y 7) perfeccionamiento histórico de la distinción de lo físico y lo psíquico.

Una serie de combinaciones como ésta, a título de material para elección por parte de los profesores, pudiera dar el contenido de uno o vanos de los volúmenes de una colección de textos.

Jueves. Problemas o ejercicios

Se les proponen de dos o cuatro (la hora no da para más); se les deja resolverlos — o fracasar—. Se aprueba la solución o se les da ésta.

Pueden ser variadísimos: de clasificación de objetos; de fenomenología aplicada (es decir, de aplicación de la desarrollada en la teoría de los objetos a objetos nuevos); de lógica; de valores, por ejemplo, de conflicto entre valores.

- Ejemplos de algunos puestos efectivamente:
- ¿Qué clase de objeto es una institución, como el Colegio?
 - ¿Cómo se percibe la ausencia de un objeto?
 - ¿Qué vale más, ser hermoso-a o ser elegante, y por qué?

Viernes. Consultas, discusión, conversación

La experiencia enseña que si se admite que los estudiantes interrumpen al profesor con preguntas, y más aún con discusiones, el curso no marcha, puede quedarse a la mitad... Lo mejor es, pues, destinar un día a semejantes intervenciones de los estudiantes. Éstos deben apuntar durante los días anteriores todo lo que se les ocurra preguntar y llevarlo a la clase de los viernes. En ésta, el profesor empieza por tomar conocimiento de lo llevado y ordena la respuesta a ello o discusión de ello.

Si la enseñanza de la filosofía en el bachillerato se reduce a un solo curso de Filosofía, se necesitarían por lo menos tres complementos a la teoría de los objetos de los martes:

Completar la clasificación de los fenómenos psíquicos con una exposición que diese idea del dinamismo evolutivo de la psique individual — para poder dar idea de los descubrimientos más importantes de la psicología de nuestros días, que son los referentes a este asunto (psicoanálisis, caracterología).

Completar la caracterización de los objetos ideales lógicos (los pensamientos) con nociones de lógica formal clásica, que pueden y deben reducirse a la silogística y nociones previas indispensables (clasificación de las proposiciones en A, E, I, O y previa de los términos; oposición y conversión; estructura y reglas del silogismo simple categórico y deducción de los modos, legítimos; figuras con sus reglas, y deducción de los modos legítimos en cada figura; reducción a la primera figura; otros silogismos; pero estas nociones no debieran ser teóricas, sino prácticas: enseñar la silogística como una técnica, según el modelo de Stanley Jevons, vigente hasta el día en los países de lengua inglesa, y aun en Alemania hasta donde alcanzaron mis noticias (vísperas de la guerra civil española).

Desarrollar la teoría de los valores morales como un examen del *ethos* vigente en nuestra comunidad cultural, bajo la forma de una moral especial como la del bachillerato francés— o de las Éticas prácticas norteamericanas (Dewey y Tufts, Titus, Wheelright, Bittle), que en esto son realmente ejemplares.

Esa cuestión de la enseñanza de la filosofía sugiere la organización de un curso de Didáctica Filosófica o un curso dedicado a exponer y examinar las distintas formas y métodos de enseñanza de la filosofía con el carácter de un curso teórico práctico, con clases prácticas en las de Filosofía de algún centro docente. Un curso de este contenido debería darse en toda Facultad de Filosofía, y haberlo aprobado, exigirse a todo profesor de Filosofía.

7. PROGRAMA PARA UN CURSO PREPARATORIO DE FILOSOFÍA

Una hora de la semana:

1ª Explicación de la articulación del curso.

1. Iniciación en la historia de la Filosofía

2ª Las principales divisiones y subdivisiones de la historia de la Filosofía e inserción en ellas de los filósofos que vayan a ser objeto de las clases ulteriores.

3ª Sócrates.

4ª Platón.

5ª Aristóteles.

6ª Epicuro.

7ª Epicteto y Marco Aurelio.

8ª San Agustín.

9ª Santo Tomás.

10ª Bruno.

11ª Descartes.

12ª Spinoza.

13ª Leibniz.

14ª Locke.

15ª Berkeley.

16ª Hume.

17ª Kant.

18ª Fichte.

19ª Hegel.

20ª Kierkegaard.

21ª Comte.

22ª Stuart Mill.

- 23ª Nietzsche.
- 24ª Santayana.
- 25ª Caso.

II. Iniciación en las disciplinas filosóficas

Dos horas de la semana:

- 1ª Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. Percepción externa y percepción interna. La Psicología empírica.
- 2ª Principales clases de fenómenos psíquicos.
- 3ª Estructura y desarrollo de la vida psíquica.
- 4ª El lenguaje y el pensamiento.
- 5ª El conocimiento y la verdad. La Lógica y la Teoría del Conocimiento.
- 6ª y 7ª La silogística.
- 8ª Los objetos y las ciencias matemáticas.
- 9ª y 10ª Los objetos y las ciencias naturales. La Filosofía Natural. El mundo exterior y la materia.
- 11ª Los objetos y las ciencias humanas.
- 12ª Los valores.
- 13ª La moral pública.
- 14ª La moral profesional.
- 15ª La moral privada.
- 16ª La moral individual.
- 17ª La Ética.
- 18ª La Estética.
- 19ª y 20ª El hombre y su alma. La Psicología y la Antropología filosóficas.
- 21ª y 22ª El ser. La Ontología.
- 23ª y 24ª Dios y la religión. La Teología filosófica y la Filosofía de la Religión.
- 25ª Filosofía de la Filosofía.

III. Iniciación en el trabajo personal en Filosofía

- A. Una hora a la semana: lectura y explicación de textos.

B. Una hora a la semana: ejercicios y conversación.

Este programa está ajustado a las 75 horas de clase anuales concedidas al curso, a razón de 5 por semana, 3 obligatorias para todos los alumnos y 2 obligatorias para los que hayan de pasar a la Facultad de Filosofía y facultativas u optativas para los demás. Ha parecido preferible distribuir la enseñanza de la manera indicada entre las horas de las 25 semanas.

La Filosofía se presenta como una *historia* de filosofías, que ha decantado un cuerpo de *disciplinas* con peculiares temas o problemas y doctrinas. Por ello, un curso de iniciación en la Filosofía debe comprender una *iniciación en la historia de la Filosofía* y una *iniciación en las disciplinas filosóficas*.

Ninguna de estas dos iniciaciones puede menos de consistir en la recepción por los alumnos de una información sobre hechos e ideas aportada por el profesor, pero éste debe esforzarse por lograr que la recepción sea lo más activa posible, completándola con una *iniciación en el trabajo personal en Filosofía* por lo menos de los alumnos que se propongan pasar a la Facultad de Filosofía o de los que se interesen por esta iniciación.

Iniciar en la Filosofía por medio de la Historia de la Filosofía en un formato proporcionalmente reducido de su contenido normal, no parece posible. No parece posible entender la Historia de la Filosofía, ni siquiera en formato reducido, o quizá mejor, menos aún en tal formato, antes de saber bastante de la Filosofía misma. Si las primeras filosofías históricamente consideradas se explicaran lo suficiente para que se entendiesen de veras, en realidad se empezaría por una iniciación doctrinal en tales filosofías. La iniciación histórica en la Filosofía no ha dado de hecho hasta ahora más que dos resultados indeseables ambos: nociones superficiales de muchas filosofías, sin ningún conocimiento filosófico verdaderamente tal, y el escepticismo. Pero tampoco parece posible posponer toda información histórico-filosófica a una iniciación doctrinal. Las doctrinas filosóficas implican referencias históricas imprescindibles, empezando por la bien patente de que muchos filosofemas llevan los nombres de los filósofos a quienes se deben o

que son más representativos de ellos. En la historia de la Filosofía hay, a su vez, una iniciación de hecho. No puede ser otra. Es la información fundamentalmente biográfica y simplemente más o menos desarrollada sobre los principales filósofos. La sucesión de éstos suministra el marco de encuadramiento de toda articulación de la historia de la filosofía, el armazón sustentador de la articulación de esta historia, como quiera que se conciba y desarrolle la Historia de ella. Dicha información se da de hecho, pues, antes de toda iniciación doctrinal en la Filosofía. Encima, es capaz de promover el más vivo interés por los filósofos, buen medio para promoverlo por la Filosofía misma, y aun de alcanzar un subido valor educativo. Para promover aquel interés y alcanzar este valor es el medio, a su vez, presentar a los principales filósofos en la forma también más viva, como hombres de carne y hueso, y como héroes del trabajo intelectual. Desde la antigüedad ha sido su ejemplo uno de los más estimulantes de las vocaciones intelectuales, tan necesarias en los países de nuestra cultura. Tal presentación de los filósofos debe hacerse en la forma de semblanzas biográficas, lo más plásticas posible, de los principales filósofos, o de algunos de ellos. La mayoría de los nombrados en el programa no podrían sustituirse fundadamente por otros. Pero el profesor está en libertad de preferir a algunos de ellos otros, como Séneca, Plotino, Hobbes, Schelling..., e incluso de preferir extenderse más en menos, reduciendo el total a uno o dos por cada una de las mayores articulaciones de la historia de la Filosofía, como representativos de ella, por ejemplo, de la filosofía antigua Platón y Aristóteles, de la medieval santo Tomás, de la primera gran época de la moderna Descartes, de la inglesa Hume, de la alemana Kant, de la más reciente Comte y Nietzsche. Sin embargo, las preferencias más discutibles de la lista del programa tienen su justificación. El Epicuro auténtico no fue *de grege porcum*, sino un distinguido ejemplar de pura y noble intelectualidad. Epicteto y Marco Aurelio, que se prestan a una presentación impresionante de la filosofía en medio de la esclavitud y de la realeza, ofrecen ejemplos de carácter moral menos discutibles que Séneca, aunque éste pueda ofrecer, en cambio, el espectáculo, dramático y también moralmente beneficiable, del carácter

que no está a la altura del pensamiento. Cosa parecida puede decirse de Bacon. Bruno es un andariego que acaba en héroe de lo más auténtico, en literal mártir de sus convicciones filosóficas. Kierkegaard y Nietzsche, sobre poder ser llamados con autoridad “los dos más grandes filósofos existencialistas”, son sendas existencias existencialmente realizadoras de la respectiva filosofía existencialista, y realizadoras trágicas. Comte y Mill, principales representantes de la filosofía predominante entre la última clásica, la alemana, y la de nuestros días, ofrecen dos vidas de contraste, la del primero asimilable a las existencias de Kierkegaard y Nietzsche, la del segundo documentable en una de las obras más destacadas de la autobiografía filosófica. Por esta última razón y por su origen hispánico ha sido preferido Santayana entre los filósofos de nuestros días. La preferencia por Caso entre los filósofos hispánicos de nuestros días no necesita justificación. La siguiente es la de la inclusión en el programa de un filósofo de nuestros días; lo más cercano en el espacio cultural : mostrar a los alumnos que también en la más inmediata cercanía hay hombres que por su dedicación a la Filosofía merecen un culto que sin duda debe consistir ante todo en el estudio de sus obras, para localizarlas justamente en la historia de la Filosofía no sólo nacional, sino universal.

Para componer las semblanzas de los filósofos deben utilizarse no sólo las biografías y otras publicaciones *más recientes*, sino, y quizá preferentemente, los escritos autobiográficos y asimilables, como diarios y correspondencias, de los filósofos mismos, y las biografías y otros documentos *más cercanos* a ellos. Los escritos autobiográficos compensan su subjetividad con su autenticidad. Lo que para las semblanzas de san Agustín, Descartes, Mill, Nietzsche y Santayana puede y debe sacarse de las *Confesiones*, el *Discurso*, la *Autobiografía*, el *Ecce-Homo...* no puede sacarse de ninguna otra parte. Cosa aproximada puede decirse de la carta 7 de Platón y de una autobiografía tan breve como la de Hume: la semblanza de éste podría hacerse sencillamente leyendo y comentando el breve escrito. Las biografías y otros documentos más cercanos a los biografiados mismos suelen destacarse por una viveza y plasticidad por lo que no lo suelen, en cambio, las más recientes y científicas. No.

debe sentirse empacho en utilizar los primeros aun cuando hayan sido rectificadas por la investigación científica más reciente. Bastará tomar debidamente en cuenta las rectificaciones. Hay en las biografías de los filósofos detalles de los que la investigación histórica ha probado ser falsos de hecho — cuando se entiende el hecho en un sentido excluyente de una verdad significativa y ejemplar de la que prescindir sería gran error, no sólo pedagógico, sino incluso histórico-filosófico, entendidas la historia y la Filosofía en toda su profundidad—. El caso del Sócrates de Platón y el Sócrates de Jenofonte sería el más ilustre e ilustrativo en este orden de ideas. La semblanza de Sócrates hecha sobre la base del discurso de Alcibiades en el *Banquete* y de la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*, cuya escena final debiera leerse en la clase, es sin duda insustituible por ninguna otra. La vida de Dión en las paralelas de Plutarco puede utilizarse para la semblanza de Platón. Las vidas de Diógenes Laercio, incluso con sus dichos, anécdotas y caracterizaciones, deben utilizarse para las semblanzas de los filósofos comprendidos en la obra. Ejemplo de biografías más cercanas al biografiado a las que se debe la imagen de verdad significativa y ejemplar de éste, las de Spinoza. El elogio de Leibniz por Fontenelle, caso singular de justicia inmediata hecha por un extraño a un grande hombre muerto en la soledad entre los suyos, etcétera. Entre las biografías y otras publicaciones más recientes, las hay que dan hecha la semblanza deseable, como el *Santo Tomás* de Chesterton, o facilitan singularmente materiales para hacerla, como el *Descartes y su tiempo* de Isabel Goguel, publicado por la editorial Yerba Buena, de Argentina. Este librito facilita un material que es ejemplo excelente del gráfico de ilustración histórica al empleo del cual se prestan las clases dedicadas a las semblanzas, empleo que en modo alguno debe desdeñarse. En las semblanzas debe entrar, naturalmente, la mención de las principales obras de los respectivos filósofos. Aunque esta mención no dirá propiamente nada antes del conocimiento de la doctrina, en todo caso han de llegar a saberse los títulos. Y a la serie de las semblanzas se anteponen dos lecciones, para las que ha parecido preferible quitar las horas a esta serie que a la iniciación en las disciplinas. La segunda de estas lecciones se dedica a encuadrar

por anticipado las semblanzas de los filósofos en las grandes articulaciones de la historia de la filosofía dentro de las cuales se insertan los filósofos mismos — que las articulan—, según algo apuntado ya antes: decir que hay una filosofía occidental y una oriental, de la que se prescinde por necesidad de reducirse a lo más indispensable; que la occidental se divide tradicionalmente en antigua, medieval, moderna y contemporánea; que en la moderna pueden distinguirse tres grandes grupos, que se siguen cronológicamente como se siguen las divisiones históricas, encabalgando unas en otras, y que corresponden a ciertas “direcciones” filosóficas llamadas el cartesianismo, el empirismo inglés y el idealismo alemán; etcétera. La lección debiera comprender una localización geográfica y cultural de las divisiones y filósofos. — La primera lección se dedica a exponer a los alumnos el plan del curso: el contenido de la lección se encuentra en estas explicaciones mismas sobre el programa.

La iniciación en las disciplinas filosóficas no debiera quedarse ni en una serie de referencias históricas, aunque fuese todo lo coherente posible, ni en una serie de referencias doctrinales que dejen a los alumnos sin saber a qué atenderse en punto a los problemas filosóficos en detalle y a la Filosofía misma en conjunto — que es dejarlos en un escepticismo incapaz de dar razón de sí. La iniciación debiera esforzarse por proporcionar a los alumnos una serie coherente de ideas que ahonden lo más posible en los problemas y las doctrinas mismas y que *concluyan*— aunque la conclusión fuese un escepticismo plenamente consciente de sí por fundado en razones. La honradez profesional impone a todo profesor el deber de enseñar a los alumnos que hay posiciones distintas de la concluída, enseñándoles suficientemente estas mismas en relación con la concluída.

El programa supone que la mejor manera de lograr lo anterior consiste en hacer de la teoría fenomenológica de los objetos 1º) la base de la presentación de las disciplinas filosóficas principales de hecho a lo largo de la historia de la Filosofía, definiéndolas por sus objetos, 2º) el punto de partida de la iniciación en los problemas y doctrinas correspondientes a tales disciplinas, y 3º) la base de la articulación de

estos problemas y doctrinas, y de las disciplinas mismas, en alguna forma sistemática o doctrinal ella misma, y no de mera yuxtaposición de unas disciplinas que se encuentran históricamente ahí con ciertos problemas y doctrinas. La teoría fenomenológica de los objetos recurre, por ende, cada vez que se entra en el dominio de una disciplina filosófica. Nada de esto parece recusable desde ninguna posición filosófica, en cuanto que la definición de las disciplinas por los objetos, y por ende la caracterización de éstos, se imponen incluso a las filosofías que hacen depender los objetos, con su carácter, de los métodos.

El comenzar por la distinción de los fenómenos físicos y psíquicos está justificado por el orden natural del conocimiento de las distintas clases de objetos, y porque la Psicología tiene la función de una prope-
pedútica filosófica, en cuanto que ninguna de las demás disciplinas filosóficas puede dejar de usar conceptos psicológicos, por poco psicólogo que sea la concepción que se tenga de ellas. Esta última razón justifica la inserción de la Psicología en la enseñanza de la Filosofía allí donde no se la enseña aparte y previamente, y aun cuando se la conciba como ciencia especial independiente ya de la Filosofía. La distinción misma de los fenómenos como tales no es negada ni por la interpretación materialista de los psíquicos, ni por la espiritualista de los físicos, pues la necesidad misma de interpretarlos en uno u otro sentido prueba su distinción fenoménica. A ésta se adhiere la de las percepciones; de la referencia a las cuales no cabe prescindir en la distinción de los fenómenos mismos. Y un examen comparado de ambas percepciones puede ser no sólo un excelente ejemplo de estudio de fenómenos psíquicos con algún detalle, sino también una iniciación en la Teoría del Conocimiento por la vía de las de conocimiento más asequibles al del principiante. Y el caso de la Psicología será el primero de aplicación de una norma general: la definición de las disciplinas por los objetos impone de hecho el anteponer la caracterización de los objetos a las definiciones mismas; el orden inverso no hace de hecho sino mantener en suspenso una comprensión más que verbal de la definición hasta estar hecha una caracterización suficiente de los objetos.

La necesidad de reducir a un mínimo la parte correspondiente a cada disciplina, obliga a reducir la de la Psicología a dos grandes temas, ya que a ellos puede, por otro lado, reducirse panorámicamente el contenido entero de esta disciplina. Como el primer proceder que se impone metodológicamente al ingresar en un dominio de objetos es el de ordenar el dominio por medio de la clasificación, por la de los fenómenos psíquicos hay que empezar inmediatamente después de haberlos caracterizado — y de haber descrito ya una primera clase de ellos, la percepción—. La clasificación de los fenómenos psíquicos es la llamada a proporcionar los conceptos psicológicos usados por las disciplinas filosóficas. Pero la clasificación de los fenómenos psíquicos no puede dar sino los elementos abstractos y generales de los fenómenos psíquicos. Ahora bien, éstos no se presentan en la realidad, no son realmente fenómenos, en semejante forma, sino en la concreción de psiques individuales, personalmente distintas unas de otras, y en un desarrollo temporal a lo largo del cual se diferencian caracterológicamente hasta una individuación mayor o menor. De aquí el agregar a la clasificación una sinopsis de las estructuras parciales y la estructura total en que se integran las distintas clases de fenómenos psíquicos y del desarrollo y diferenciación de estas estructuras, o al menos de la total: temas como el del principio de Brentano o de la *Fundierung* de Husserl, los de “el curso de la vida psíquica como problema psicológico”; los de la Psicología evolutiva, los del Psicoanálisis y la Caracterología y Psicología diferencial. Pero la sinopsis no debiera ser la de doctrinas o teorías de escuelas, sino la de fenómenos a que llegue el profesor por su conocimiento de tales doctrinas o teorías.

La fenomenología del lenguaje y el pensamiento, o la distinción de expresiones, significaciones de éstas, objetos significados por éstas, actos psíquicos vinculados a la expresión y significación y expresados, además de los objetos, por las expresiones, es la introducción natural al dominio de la Lógica, de los objetos ideales y de las vías de conocimiento “superiores” a la percepción externa e interna. La distinción de los fenómenos mismos y la interpretación de éstos, por ejemplo, en el sentido del realismo de las ideas o del nominalismo, es-

tán en la misma relación que la distinción de los fenómenos físicos y psíquicos y las interpretaciones materialista y espiritualista. A la descripción del pensamiento sigue naturalmente la del conocimiento, que no puede reducirse a la sensación sino reduciendo el pensamiento a ésta, lo que quiere decir que el conocimiento está vinculado al pensamiento, pues sólo por ello puede correr la suerte de éste; y en la descripción del conocimiento no puede prescindirse de la de la verdad, óptese por identificar conocimiento y conocimiento verdadero, negando al falso el dictado de conocimiento, óptese por distinguir conocimientos verdaderos y conocimientos falsos, dando al término de conocimiento un sentido neutral a la verdad y la falsedad.

Del contenido, en seguida, de la Lógica misma, lo propio de una iniciación en la Lógica como parte de una cultura general reducida a lo esencial de las disciplinas filosóficas, es sin duda la silogística clásica, que, por una parte, tiene una gran significación histórica, cualquiera que sea el valor que se le conceda dentro del estado actual de la Lógica, y, por otra parte, puede exponerse por sí sola y muy concisamente, si se la reduce a los siguientes puntos: división de los términos en universales y particulares — división de las proposiciones por la cantidad y cualidad y resultante clasificación en A, E, I, O— conversión — definición y reglas del silogismo categórico simple— obtención de todos los modos posibles y de los legítimos según las reglas anteriores — figuras con sus reglas y obtención de los modos legítimos dentro de cada figura— reducción a la 1ª — otros silogismos (tema facultativo)— sofismas (id). Un *desideratum*, que por ahora debe dejarse a la competencia e iniciativa del profesor, es el de dar la silogística no sólo en su forma clásica, sino además en forma lógico-matemática, para dar idea de esta forma de la Lógica y de su valor relativamente al de la clásica.

La Teoría de la Ciencia es disciplina montada entre la Lógica y la Teoría del Conocimiento y de tal importancia dentro de la filosofía contemporánea, que ya sólo por ésta no parece fundado prescindir de la iniciación en ella como complemento de la iniciación en la Lógica y la Teoría del Conocimiento; pero, además, esta disciplina tiene una importancia pedagógica singular: como reflexión filosófica

sobre las demás disciplinas recorridas en los estudios anteriores y simultáneos con el de la Filosofía, es singularmente adecuada para mostrar cómo la Filosofía es capaz de ahondar los temas y contenidos de la ciencia misma, cosa como ninguna capaz a su vez de inspirar respeto y estima por la Filosofía. El desarrollo de los temas de Teoría de la Ciencia debiera preferir a un recorrido superficial de todos o los más, entre los principales que integran el contenido actual de la disciplina, el ahondamiento mayor posible en un tema central: el de la diferencia capital entre las grandes clases de ciencias por la índole de los respectivos objetos — continuación de la Teoría de éstos— y métodos en general, y el consiguiente valor (le verdad. A las consideraciones que se dediquen a las ciencias naturales pueden agregarse indicaciones destinadas a dar idea de la Filosofía Natural, que viene tendiendo crecientemente a unirse con la Teoría de las ciencias naturales, separándose de la Metafísica especial.

Los valores son tal tema de la filosofía contemporánea, que no puede dejar de tratarlos especialmente en una iniciación filosófica ningún profesor, cualesquiera que sean su orientación filosófica general y su posición especial en la cuestión de los valores. Y ésta es la ocasión de hacer una observación de alcance general a todo el programa: el orden de los temas en éste pretende ser para el profesor tan sólo una guía, no una forzosidad — pues que el orden de los temas depende de la posición filosófica—. Así, el tema de los valores podrá ser tratado aquí, en relación con las ciencias humanas, o como introducción a la Ética; o antes o después de las actuales lecciones de las semanas 17^a y 18^a, como introducción a la fundamentación filosófica de la Ética y la Estética, o como ahondamiento de esta fundamentación; o, aún, en relación con el tema del ser, si el profesor piensa que la relación entre el ser y el valor es lo decisivo en punto a la cuestión de los valores y de su localización. Otro ejemplo de la libertad dejada al profesor en la ordenación de temas: quien profese la índole o valor propedéutico de la Lógica o la fundamentación metafísica de la Ética, puede anteponer los temas de Lógica a todos los demás y posponer a todos los demás los de Ética.

Los asignados a esta disciplina en el programa responden a una doble convicción. La Ética puede tener, pues que ha tenido y tiene de hecho, dos contenidos: el de la llamada más antiguamente Deontología y más recientemente Ética especial, y el de la llamada por correlación a la especial Ética general. Deontología o Ética especial nunca han sido, de hecho, sino el examen o desarrollo del *ethos* de un grupo humano, por considerables que sean grupos como “Grecia” o “el cristianismo”. La Ética general tampoco ha sido nunca sino la fundamentación filosófica de un *ethos* o de los *ethe* — o el examen, más o menos completo y crítico, de las distintas fundamentaciones de esta índole articuladas por las distintas Éticas filosóficas que se han producido a lo largo de la historia de la Filosofía—, que es a lo que se ha reducido la enseñanza de la Ética dominada por el no saber a qué atenerse en punto al fundamento de la moralidad, cuando no en punto a la moralidad misma, y por el historicismo, sea éste la causa de aquel no saber o sea el efecto de éste. Ahora bien, reducir la iniciación en la Ética a la fundamentación filosófica, desarrollada como quiera, parece tropezar con la dificultad de que parece, a su vez, imposible que tal fundamentación tenga sentido para quien no ha reflexionado antes, por poco que sea, sobre los problemas morales mismos concretos de su vida, o sobre el *ethos* de su grupo. Por otra parte, la misión de la iniciación en la Ética como parte de una formación cultural general, parece ser obviamente la de iniciar en semejante reflexión; como instrumento de educación moral, o por lo menos como medio auxiliar para ayudar a los jóvenes a ver claro en sus efectivos problemas morales y a resolverlos justo. En virtud de las dos convicciones anteriores, reforzadas por el ejemplo de la enseñanza de la Ética en bachilleratos de países irrecusablemente ejemplares en este asunto, el programa pospone, bajo el título “La Ética”, las dos lecciones a que reduce el dar idea de lo que es fundamentar filosóficamente la moralidad y lo que es la Ética, a las ocho lecciones cuyos títulos piden que se examinen los principales, los más actuales problemas morales que se plantean efectivamente a los jóvenes en cada uno de los grandes sectores de la vida, desde los más públicos hasta el de la máxima intimidad de la persona consigo misma: problemas

como los de la guerra y la paz y la moralidad internacional, a que no son ajenos quienes estarán por lo menos en inminencia del servicio militar; como los de los deberes profesionales del estudiante que son y del maestro que les enseña; del abogado o médico, hombre de negocios, de ciencia o de letras que van a ser — o mujer en los mismos casos—; como los de las relaciones entre los sexos, entre padres e hijos, entre amigos, como los del perfeccionamiento personal en todos los aspectos. El examen de tales problemas puede imponerse. Pero a la posición filosófica y *religiosa*, a la conciencia profesional, a la conciencia moral, y a la sensibilidad y aptitud pedagógica y humana toda del profesor, hay que dejar la forma y los límites del desarrollo, en particular la conclusión a que arribe o a que juzgue no deber arribar. Un solo deber y un solo límite parece fundado imponerle y trazarle respectivamente: el deber de la objetividad en la información acerca de las posiciones discrepantes de la propia y el límite consistente en que la función docente debe equilibrar las convicciones personales con las vigentes para la mayoría del grupo cultural en que se actúa — que son respetables mientras no sean modificadas por obra de una crítica de ellas respetuosa en tanto no haya logrado la modificación. Quien tenga la convicción de deber oponerse en otra forma al grupo, no puede lógicamente dejar de reconocer al grupo la justificación para oponérsele a él en forma congruente con la de su propia oposición— sin que el que no lo reconozca sea razón para el grupo de no oponérsele en tal forma.

Los tres penúltimos grupos de temas están dedicados a la Metafísica. Una iniciación en la Filosofía no parece poder ni deber detenerse ante el umbral de esta disciplina más que si la iniciación debiera ser continuada por otros estudios filosóficos. La iniciación en la Filosofía como únicos estudios filosóficos y parte de una formación cultural general, no puede exhibir más sentido supremo que el de dar una idea del mundo, o completar y unificar la que hayan ido dando, no es posible de otro modo que como *disjecti membra*, las demás disciplinas estudiadas. Ahora bien, la Filosofía no daría tal idea sin la Metafísica — o la crítica de ésta—, para quien ella carezca de valor de verdad. Aun al profesor para quien carezca de tal puede imponérsele el informar acerca de sus

grandes temas tradicionales como gran hecho histórico-cultural. A los tres grandes temas tradicionales de la Metafísica, con exclusión aquí del de la Cosmología o Filosofía Natural para quien acepte la localización antes dada a éste, se dedican, pues, las doce lecciones asignadas a la iniciación en esta disciplina. El tema del hombre y su alma puede desarrollarse como ahondamiento, o pseudo-ahondamiento, metafísico de la Psicología, y como ampliación y ahondamiento del tradicional tema *psicológico*, empírico y metafísico, en el tema del *hombre* en la totalidad de aspectos bajo los cuales lo consideran las disciplinas y las orientaciones filosóficas más actuales, como la Antropología Filosófica y el existencialismo. Con advertencia consonante con la hecha a propósito de la Psicología; no desarticular el desarrollo del tema en una información acerca de posiciones o direcciones, sino esforzarse por articularlo en cuerpo lo más sólido posible de filosofemas antropológicos o “existenciales”.

El desarrollo del tema del ser debe ser tal, que los alumnos obtengan claridad acerca de los grandes conceptos ontológicos tradicionales que permean la cultura actual hasta en el pensamiento de la vida diaria o más vulgar: ser y nada, esencia y existencia, posibilidad, realidad, necesidad, substancia, accidente... La vigencia histórica que impone la enseñanza de tales temas la documenta irrecusablemente un hecho como el de que, si el tratamiento sistemático de ellos puede retrotraerse hasta Aristóteles, las *Ontologías* más recientes y conspicuas, por ejemplo la de Hartmann, no tratan en realidad otros. Quien niegue el alcance propiamente metafísico de tales conceptos, no podrá negar su funcionamiento en la ciencia ni su importancia histórica.

El desarrollo del tema de Dios y de la religión puede imponerse incluso al profesor ateo o más irreligioso por razones que no hacen sino repetir las aducidas a propósito de la Metafísica en general y de la Ética. Todo profesor puede y debe dar cuenta de la existencia de las llamadas pruebas de la de Dios y del estado actual del pensamiento acerca de ellas; y de la existencia del gran hecho histórico, cultural, humano, de la religión y de lo que de más esencial acerca de la naturaleza del mismo enseñan la Ciencia y la Filosofía que lo tienen por objeto

especial. La inclusión expresa del tema de la religión se debe, por una parte, al hecho de la tendencia a reducir o referir la Teología filosófica a la Filosofía de la Religión, y, por otra parte, a la imposibilidad de omitir en una iniciación filosófica toda referencia a la religión, ya que para unos suministra los fundamentos de la moral y completa la idea filosófica del mundo, y los demás no pueden desconocer el hecho de que representa para los anteriores lo que se acaba de decir...

Por último, la indicación hecha al principio, acerca de la relación entre objetos de las disciplinas y definiciones de éstas por los objetos, tiene, aplicada a la Filosofía misma y en general, la lógica consecuencia de imponer la posposición, hasta el último lugar de la iniciación en la Filosofía, de toda consideración de ésta que rebase indicaciones como las asignadas a la lección primera del curso entero, en particular toda reflexión sobre la naturaleza y el valor, singularmente de verdad, de la filosofía en una Teoría de ésta, paralela a la de las ciencias de las diferentes clases, y denominar la cual "Filosofía de la Filosofía" no se le impone al profesor que prefiera denominarla "Teoría de la Filosofía" o, aún, de cualquier otra manera que prefiera. Ni siquiera se le impone la posposición de referencia, si juzga más adecuada la tradición de anteponer semejante teoría al cuerpo entero de la iniciación.

En suma se dedican a:

la Psicología	6 clases
la Lógica	8 clases
la Teoría de la Ciencia	8 clases
la Ética	10 clases
la Estética	2 clases
la Metafísica	12 clases
la Filosofía de la Filosofía	2 clases,

Lo que se espera se estime equilibrado en general, sobre todo si se tiene especialmente en cuenta esto:

- parte del contenido de las lecciones de Lógica no podrá menos de ser psicológico, como parte del contenido de las lecciones de Psicología y Lógica gnoseológico;

- de los grandes e imprescindibles temas de la Teoría general del Conocimiento, los de la fenomenología del conocimiento y de la verdad tienen asignadas lecciones propias; el del mundo exterior, o del realismo-idealismo en la relación sujeto empírico-objeto real, no parece posible tratarlo hoy sino en el contexto de la Filosofía natural; el del realismo-idealismo en la relación sujeto trascendental-objeto en general, tiene su lugar más propio en el complejo mismo del pensamiento-conocimiento-verdad;
- de la Estética no parece preferible dar, a cambio de restricciones en otras disciplinas, más que idea de lo que la Filosofía puede hacer en relación con lo bello y el arte.

La división del curso en tres horas de clase obligatorias para todos los alumnos de la Escuela y dos más obligatorias para los que hayan de pasar a la Facultad de Filosofía y Letras y facultativas u optativas para los demás, ha movido a reservar para estas dos horas la iniciación en el trabajo personal en Filosofía, no sin grandes dudas acerca de la mayor conveniencia de reducir el programa de la iniciación en la historia de la Filosofía y en las disciplinas filosóficas, para dedicar una de las tres horas obligatorias a la lectura y explicación de textos y trabajos relacionados con ella, a cambio de ampliar el programa reducido en una de las dos horas adicionales. La razón más importante en favor de esta última distribución del curso es la del interés de que éste sea lo más activo posible por parte de los alumnos y la importancia de dicha lectura, explicación y trabajos en este respecto. Las razones decisivas en contra han sido la mayor complicación de tal distribución y la conveniencia de dejarla para más adelante, a fin de no acumular demasiadas innovaciones en los primeros tiempos de una institución nueva ya en tantos sentidos o ya con tanta amplitud.

Para la lectura y explicación de textos en un curso de iniciación en la Filosofía, se encuentran, ante todo, textos adecuados en las obras de los más grandes filósofos, preferibles decididamente, sólo a este título de sus autores. Al de simple sugestión ilustrativa o ejemplificativa se hacen las indicaciones siguientes.

Entre los fragmentos de los presocráticos, los de la primera parte del poema de Parménides presentan lo que puede llamarse la primera dialéctica del concepto de ser en forma tan asequible como impresionante. Impresionante es también la introducción del poema, que puede servir de ejemplo de la forma entre mística y mítica en que muchos filósofos han concebido su vocación y misión o la esencia y destino de la Filosofía. Entre los diálogos de Platón parecen especialmente indicados para lectura de iniciación en la Filosofía: el *Menón*, con la mayéutica del esclavo, que hace siempre su efecto; los pasajes sobre las ideas, el alma, el amor, del *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, si no entero uno de estos diálogos; de la *República*, la alegoría de la caverna con la explicación de su simbolismo que la sigue; por lo menos, las partes de refutación del sensualismo y relativismo, con el retrato del filósofo, en el *Teetetes*; incluso la parte inicial, de crítica de la teoría de las ideas, en el *Parménides*, que, después de la exposición de esta teoría en alguno de los diálogos ya citados, es muestra ejemplar de la conciencia autocrítica del filósofo.

Entre las obras de Aristóteles, de la *Física* pueden sacarse “fenomenologías” que resultarán de una modernidad sorprendente por la manera de conducir las, además del lugar de literales cimientos que les corresponde en la historia de la Filosofía hasta nuestros mismos días: tales, las del infinito, o del lugar, o del vacío, o del tiempo, o del movimiento (III, 1 y 2, V menos 3), o del continuo (VI, selección de pasajes, especialmente los que se refieren a las aporías de Zenón de Elea: 2 y 9). Quizá haya pocos textos en la historia entera de la Filosofía que se presten mejor a dar la más auténtica idea de lo que es el investigador filosófico. En la *Metafísica* tienen unidad de tema interesante y dificultad nada insuperable, sobre todo siendo, como son, posibles ciertos cortes, A, o a, o Γ, o la parte correspondiente de K (3 a 6) o Θ, o Λ (en éste, por ejemplo, pueden suprimirse, desde luego 8 y 10 desde 1075 a 25, pero también 4 y 5). Lo mismo hay que decir de cualquiera de los libros II, V, X de la *Ética*, a los que puede preferirse una selección de virtudes de los libros III, IV, VI y VII u VIII y IX; o de cualquiera de los libros I, III, IV, V (VIII), VII (IV), 1 a 12, o VII, 13 a 17 con VIII (V) de la *Política*. En Aristóteles

hay más textos utilizables, por ejemplo, en los preciosos trataditos de los *Parva naturalia*.

Los postaristotélicos abundan en textos cortos, claros e instructivos. Baste recordar la *Carta a Meneceo* de Epicuro, el *Manual* de Epicteto, los diálogos o tratados de Séneca, las combinaciones que pueden hacerse con las *Cartas a Lucilio*. Lo mismo pasa con los opúsculos de los filósofos cristianos desde san Agustín hasta santo Tomás, por lo menos. EL *Contra los Académicos* de san Agustín es la fundamental refutación del escepticismo que todos saben, pero pocos utilizan. El *De ente et essentia* de santo Tomás da una síntesis de la ontología y aún de la *Weltanschauung* toda filosófica cristiana insuperable como síntesis de ésta, a la que se le puede sacar el mayor partido y a la que no se le puede poner tacha de dificultad si se saltan, como es posible sin menoscabo del discurso esencial, los capítulos relativos a los predicables. Y opúsculos interesantísimos y clarísimos en todos sentidos son los “filosóficos” de san Anselmo. Pero no sólo los opúsculos. Hasta de las Sumas pueden aislarse cuestiones como la 2ª de la 1ª parte de la Teológica de santo Tomás o por lo menos las “5 vías”.

Viniendo ya a la filosofía moderna, es sin duda del todo superfluo mencionar el *Discurso del método*, el *De intellectus emendatione*, los opúsculos de Leibniz, los *Diálogos, entre Hylas y Filonús* e incluso las *Inquiries* de Hume. Quizá no lo sea tanto decir algunas cosas como las siguientes. No es imposible leer y explicar a principiantes no sólo el libro I de la *Ética* de Spinoza, sino III y IV, o una selección, tomando por sí el estupendo tema de la “geometría de las pasiones”. Entre principiantes ha tenido de hecho el mayor éxito una condensación del, *Ensayo* de Locke, el filósofo más cercano al sentido común. Los *Principios* de Berkeley no son menos fáciles que los *Diálogos*, ni los *Diálogos* de Hume menos interesantes que las *Inquiries*. Los *Prolegómenos* de Kant, por lo menos los llamados “analíticos” (hasta § 31), serían la mejor iniciación en el planteamiento de los problemas peculiares de una filosofía crítico-trascendental y en un modelo del método de resolverlos igualmente peculiar de la misma filosofía — si no les disputase tal preeminencia la misma *Crítica de la razón pura*, con el prólogo a la 2ª edición, la Introducción

y la Estética trascendental, o una adecuada selección de pasajes de estas partes de la obra—. Un repertorio de lecturas para iniciación en la Filosofía tan efectivo como ignorado son las obras menores y los opúsculos de Kant: *Lo bello y lo sublime*, *Qué quiere decir orientarse en el pensamiento*, *Qué es la Ilustración*, *La disputa de las facultades*, los *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica...* La *Primera introducción a la teoría de la ciencia* de Fichte la compuso éste para introducir en la filosofía, o en su filosofía, a los carentes no sólo de posición, sino de formación filosófica. El *Destino del hombre* es una especie de *Discurso del método* que merecería rivalizar con éste en el favor de los profesores de Introducción a la Filosofía. La *Propedéutica* de Hegel la compuso éste para una primera enseñanza de la Filosofía. El *Discurso sobre el espíritu positivo* es la más clara y cabal exposición breve del positivismo...

En manera alguna deben excluirse de las lecturas de iniciación en la Filosofía las obras de los filósofos de nuestros días. Hasta puede justificarse la preferencia por ellas precisamente en la iniciación en la Filosofía: su cercanía elimina desde luego las dificultades inherentes de suyo a la lejanía entre las culturas de lector y autor. En este sentido serán aceptados por todos textos como, por ejemplo, por puro ejemplo, los capítulos 1 o 2 del *Ensayo* de Bergson, si no éste entero, *Some problems of philosophy* de James, el *Origen del conocimiento moral* de Brentano, el *Puesto del hombre en el cosmos* de Scheler; pero puede hacerse aceptar por algunos hasta *¿Qué es metafísica?* de Heidegger, que dista de ser tan duro de leer como casi todas las demás publicaciones del autor y es de una *mise en scène* impresionante, de un contenido interesantísimo y de un desarrollo perfectamente articulado y que arrastra.

Menos aún deben excluirse las obras de los filósofos contemporáneos de lengua española. Aun concediéndoles lo que piensan a quienes piensan que carecen de originalidad creadora, todos conceden que como expositores son insuperables, por ser la mayoría grandes escritores, algunos los mayores artistas contemporáneos de la prosa española. Pues, ¿qué textos más bienvenidos a la iniciación en la Filosofía que exposiciones insuperables e insuperablemente capaces

de cautivar en todos sentidos? Superfluo recordar los repertorios que son los ensayos de Unamuno y de Ortega, las obras de Caso y Vasconcelos, una de iniciación, precisamente, como los *Apuntes Filosóficos* de Korn, etcétera.

Pero la lectura y explicación de textos se presta a mucho más que a las de una obra o partes de una obra. Se presta a las más variadas combinaciones de textos: para ilustrar la historia de un tema o problema, por ejemplo, la teoría de las ideas de Platón a nuestros días; las posiciones divergentes en una misma cuestión, y lo contrario, las coincidencias a pesar de la voluntad de diferenciación y aún de oposición. Estas combinaciones se mueven entre dos extremos, cada uno con sus ventajas y los correlativos inconvenientes: el texto único y seguido, que permite seguir el *discurso*, esencial en la creación filosófica; la pluralidad y variedad de textos, forzosamente más recortados, más cortos, que permite iluminar un tema por todos sus lados.

Los profesores tienen a la disposición de los que crean necesitarla la ayuda de los textos publicados con comentarios, no sólo magistrales, sino precisamente elementales y didácticos, que les dan hecha la tarea, en publicaciones sueltas, como, por ejemplo eminente, las innumerables ediciones “classiques” del *Discurso del Método*, entre las que descuella la de Gilson, para la cual puede funcionar como “livre du maitre” el comentario magistral de la misma obra por el mismo autor; en colecciones, como la de Textos Anotados de la Revista de Occidente, la de *Textes Philosophiques* de la editorial Vrin, de París, la de *Religion of Science's Library*, de la editorial norteamericana Open Court; en colecciones como la que proyecta en el momento de redactarse este programa la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional.

El profesor que crea que no le basta el instrumento y el ejemplo de los textos comentados, puede acudir a libros que exponen el método de la explicación de textos, entre los cuales los más asequibles en todos sentidos, y puede que mejores que ningunos otros, son los franceses para uso del bachillerato. Cierta que su marco es el de la explicación literaria, pero cierta también que en ésta entra la explicación de las ideas en toda clase de textos, y aún la de textos

ideológicos como tales, y que hasta la explicación puramente literaria de textos puramente literarios es instructiva para la explicación de textos filosóficos, por ejemplo, para la explicación histórica de éstos. Pruebe, el profesor a quien le interese, a ver lo que acerca de la explicación de textos encontrará en los tres tomos de *La Méthode Française* de Crouzet.

Allí verá, entre otras cosas, que la explicación se une a la *composición*. Lo mismo debe hacerse en la iniciación en el trabajo personal en Filosofía. La lectura y explicación de textos se presta a hacer realizar a los alumnos “ejercicios”, pequeños trabajos o escritos, de análisis, extractos, resúmenes y exposición, y aún crítica, por ingenua que sea, que son las operaciones fundamentales de todo trabajo filosófico, aun el más elevado y creador. En francés hay también muchos libros acerca de la *dissertation philosophique* que se pide a los candidatos al bachillerato en Filosofía.

Pero los “ejercicios” de iniciación en el trabajo personal en Filosofía pueden y deben abarcar mucho más. La enseñanza de la Lógica, clásica o matemática, aun reducida a los rudimentos, puede y debe ser teórico-práctica, conducente a la resolución de problemas, como los que para la Lógica clásica contienen las obras tan conocidas de Liard y Stanley Jevons, que en este sentido siguen siendo irremplazables, o como los que para la Lógica matemática suelen contener las obras de iniciación en esta disciplina, por ejemplo, las del norteamericano Quine. Pero la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira, verdadero “clásico” de la Filosofía hispánica, es un repertorio de problemas y sugerencias para hacer práctica, ejercitativa, la enseñanza de la Lógica — y de la Teoría del Conocimiento y aun de la Filosofía toda—. De resolución de “problemas”, aunque de muy de otra índole que los de la Lógica clásica y matemática, “vitales”, por lo tanto ya no tan de otra índole que los de la *Lógica* de Vaz, puede y debe acompañarse la enseñanza de la Ética especial, en la que debe estar el centro de gravedad de la iniciación en la Ética en general. Repertorios de estos problemas morales son los manuales norteamericanos de Ética, como los muy divulgados en los Estados Unidos de Bittle (católico), Wheelright (protestante), Titus (que

representa a la perfección el *ethos* norteamericano medio y dominante). Problemas sobre todas las partes de la Filosofía, rigurosamente filosóficos, no fáciles, pero no por ello desdeñables, en la *Introducción a la Filosofía* de Müller. Una iniciación en la Psicología más amplia de la posible en el curso al que se destina este programa, se prestaría a una iniciación experimental.

La introducción del diálogo en las clases que deben dedicarse a la exposición tiene por consecuencia tan frecuente como inevitable el impedir la exposición cabal y a la postre el desarrollo completo del curso. Pero el diálogo es indispensable: desde la simple aclaración de un punto pedido por el alumno hasta la conversación libre, instrumento por excelencia de la formación de discípulos por un maestro. La mejor práctica parece, pues, la de reservar una clase, preferente, si no exclusivamente, para el diálogo, absteniéndose de él, o lo más posible, en las demás. En éstas debieran los alumnos anotar cuanto quisieran preguntar al profesor, o que éste les explicase, en la clase para ello. A esta fuente de conversación se añade, como la otra principal, la que representa la corrección por el profesor de los ejercicios o trabajos escritos de los alumnos. Y luego hay todo el libre entorno a las clases, antes y después de ellas, del profesor capaz de interesarse, y de interesar a sus alumnos, por seguir hablando con ellos y reanudar la conversación al volver a verse.

Bibliografía

La siguiente bibliografía tiene por finalidad exclusiva dar un ejemplo de cómo puede utilizarse una serie de obras para preparar la explicación de las lecciones del programa con arreglo a una orientación fundamentalmente lo más homogénea o coherente posible y lo más actual o vigente posible, completada con obras de otras orientaciones, o bien por indispensables bajo el punto de vista del contenido clásico de los temas o problemas (como las escolásticas o neoescolásticas de las disciplinas metafísicas); o bien por referentes a las disciplinas más “científicas” (Psicología, Teoría de la Ciencia), en que determinados resultados de la investigación deben ser acogidos, en forma más o menos

crítica, por todas las orientaciones fundamentales; o bien, en fin, por una necesidad o conveniencia más especial de ajustarse a ciertas posibles posiciones diferentes de la propia, o por lo menos de respetarlas (como en la moral).

Se ha prescindido, salvo unas pocas excepciones, de las obras puramente didácticas y elementales, porque se trata de señalar materiales para que precisamente el profesor los reduzca a términos elementales y didácticos. Las excepciones se comprenden bajo dos casos. El más importante es el de aquellas disciplinas para las cuales no da preparación la carrera de Filosofía organizada en unión con las ciencias humanas y no con las exactas y naturales. El otro caso es el de publicaciones que compendian en alguna forma otras menos asequibles en algún sentido y que por ende pueden, y hasta deben, utilizarse como introducción a las segundas, sobre todo cuando son del mismo autor.

También son sólo unas pocas excepciones, y menos aún, las de publicaciones de índole histórica, aunque se refieran exclusivamente a la historia de la filosofía de nuestros días. Estas excepciones se justifican por una necesidad o una conveniencia especiales de conocer el panorama del estado actual de ciertas disciplinas o temas, por la importancia dentro de la bibliografía más asequible, por ser originales en lengua española y, en todo caso, por ser en especial también utilizables doctrinal o sistemáticamente.

Se han incluido obras en lenguas extranjeras de las que no hay traducción a la española en aquellos casos en que se trata de obras de importancia capital dentro de la orientación fundamental tomada por ejemplo, o de obras sin equivalente en nuestra lengua como originales o como traducidas. Se ha tenido en cuenta el creciente conocimiento, no sólo por parte de los profesores, sino incluso de los estudiantes, de las lenguas extranjeras menos cultivadas hace algún tiempo.

Se ha procurado incluir obras originales de autores de lengua española siempre que se las ha encontrado que respondiesen a las características implicadas por lo dicho en algunos de los apartes anteriores: no ser puros "libros de texto" y resultar compatibles con la orientación fundamental adoptada, o utilizables dentro de esta orientación, por re-

ferirse ya al contenido clásico de ciertos temas o problemas, y algunas de las disciplinas antes mentadas como “científicas”.

Los profesores de orientaciones distintas de la tomada por ejemplo no pueden desconocer, por el hecho mismo de tener otra orientación, los libros acordes con ella que puedan utilizar de manera análoga a la que intenta sugerir la siguiente bibliografía.

En ella, las abreviaturas 1^a, 2^a, etcétera remiten a las lecciones correspondientes; los números en cursiva remiten a la lista bibliográfica final. Es claro que aquellas obras cuyo contenido aparece muy repartido entre diversas lecciones, mejor serán estudiadas en su propio orden y unidad, tanto más cuanto que son las más fundamentales de todas.

1^a Exposición ya clásica “de la distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos”, también por la diferencia entre la percepción interna y la externa: 3, parte I.

Crítica la anterior exposición y profundiza en el tema: 45, tomo 4, Apéndice.

Profundiza detalladamente en el tema de la “conciencia”: 45, tomo 3, investigación 5, capítulo 1 y capítulo 2, §§ 7 a 17. Compendio de 45: 100.

Muchísimo más breve y fácil, e inspirado por la mayor parte en un trabajo importante, pero poco asequible: 71, sección, 1, capítulo 3.

Idea de la multiplicidad de disciplinas y escuelas en que se halla dividida la psicología en nuestros días, la da: 68.

2^a Exposición ya clásica “de la clasificación de los fenómenos psíquicos”: 3, parte 2.

Como repertorio de los hechos acumulados por la Psicología experimental ya clásica: 20. Compendio por el mismo: 21.

3^a Sobre la estructura de la vida psíquica: 45, tomo 3, investigación 5, capítulo 2, §§ 18 a 21, y capítulos 3 a 5; tomo 4, capítulos 3, 6 y 7; 46, sección 3, capítulos 2 a 4. Compendio de 45 y 46 por el mismo: 47. Exposición más asequible: 10.

Sobre el desarrollo de la vida psíquica: 101, 54, 92, 6, 91, “Lo masculino y lo femenino”, de que da un resumen, muy breve y mucho más fácil, 69; 19 y 50 son las dos exposiciones más breves del psicoanálisis

debidas a los creadores de éste; con la evolución más reciente del mismo, en pareja brevedad: 96; sobre tipos psicológicos: 55, muy resumido por el mismo en 56, y 51, muy resumido por el mismo en 52, y 93 y 90.

4ª Sobre la expresión en general, como antecedente e ingrediente que es de la verbal: 75, tomo 7, “La expresión, fenómeno cósmico”; 7 (histórico); 11, parte 1; 39, §§ 25 a 27; 84, parte 3; 67, parte 1, especialmente capítulo 6, parte 2, capítulo 4;

Sobre la comprensión de la expresión: 85, parte C, de que viene a ser un resumen 78, “La percepción del prójimo”.

Sobre la expresión verbal y el pensamiento: 8; 11, capítulo 8; sobre todo 45, tomo 2, investigación 1, tomo 4, introducción, sección 1, capítulo 1, sección 3; rectificación por el mismo: 46, § 127; 39, §§ 17, 32 a 35, 68 d.

Sobre los objetos ideales en general: 45, tomo 2, investigación 2; 46, sección 1; 33, tomo 2, parte 5; 35, parte 4.

5ª Fenomenología del conocimiento: 33, tomo 1, parte 1; resumen muy breve del anterior: 44, parte 1; crítica de 33 y otra fenomenología: 39, § 13; contracrítica: 35, parte 3.

Teoría del conocimiento del mundo real: 33, tomo 1, parte 3, secciones 3 y 4, tomo 2, parte 4; otras: 39, §§ 14 a 18, 43 y 69, 67, parte 2, capítulo 3.

Fenomenología del conocimiento y teoría del conocimiento del mundo real en sentido idealista, pero con descripciones fenomenológicas aprovechables por el realismo: 45, tomo 4, sección 1 capítulos 1 y 5, 46, sección 4, capítulo 2.

Especialmente sobre la verdad, además, capitales: 39, § 44 y 42 o 43, página 353 y siguientes.

Sobre las formas de la lógica: 30.

6ª y 7ª 94, lecciones 3, 5, 8 a 10, 15 a 21.

8ª a 11ª 46, §§ 7 a 17, 26, 72 a 74; 11, capítulo 11; 23, tomo 1, capítulo 5, tomo 2.

8ª Síntesis elemental del estado actual de la Filosofía de la Matemática: 98. Fundamentales: 33, tomo 2, parte 5, 35, parte 4.

8ª a 10ª 12, libros 1 y 2 (histórico); 37 y 38; 89, parte 1, capítulo 6, parte 2, capítulos 8 a 14.

9ª a 11ª Clásico: 81.

9ª y 10ª Sinopsis elemental del estado actual de la Filosofía natural: 66; 24 (histórico).

Sobre el espacio y el tiempo: 39, §§ 22 a 24, 65 a 71; 78 a 81; 67, parte 1, capítulo 3, parte 2, capítulo 2, parte 3, capítulo 2. Sobre el tiempo: 46: §§ 81 a 83, 118 a 150; 48; 61; 84, parte 2 capítulo 2 y capítulo 3, sección 4.

11ª Clásico: 15, 13, 45, tomo 1, §§ 14 a 16.

Sobre las ciencias sociales: 53. Ejemplo de matematización de una ciencia social: 26 y 27. Ejemplo de los problemas de una ciencia humana no social: 17. Filosofía de la ciencia histórica: 12, libro 3 (histórico); 9; 39, §§ 72 a 77, 73, 77.

12ª 74; 57 y 95 (históricos); 9; capitales: 86, tomo 1, sección 1, sección 2, capítulo 2, sección 4, capítulo 2, tomo 2, sección 5, capítulo 1, 34, tomo 1, secciones 5 y 6; resumen inspirado en el anterior y especializando en los valores jurídicos: 25, capítulos 7 y 9.

13ª a 16ª 1, 70, 58, 49, tomo 4, y 2 (moral católica), 14, tomo 2, y 97 (moral laica).

17ª 34, tomo 2, secciones 1 a 4.

18ª 28, 79.

19ª y 20ª Psicología racional tradicional: 22; más breve y más modernizado: 102. Antropología filosófica: católica: el anterior, 5 y 82 (histórico); 86, tomo 2, sección 6, 89, 75, tomo 5, "Vitalidad, alma, espíritu", 39, 76, "Goethe", 78 "Dilthey", 84, 67, 11, 83, 72 (histórico).

21ª y 22ª Ontología aristotélico-escolástica: tomismo en el sentido más estricto: 64; crítica de este movimiento desde el suarismo: 18; obra notable por la asimilación de la filosofía más reciente y las novedades dentro de la neoescolástica: 5; antecedente de esta obra: 4.

Refundiciones de la Ontología tradicional con arreglo a posiciones actuales: 59 y 60; compendios por el mismo: 62 y 63; 35 y 36. Sobre la nada: 40, 84, parte 1, capítulo 1. Sobre la razón de ser: 41, "La esencia del fundamento".

23ª y 24ª Teología escolástica: 29 (calificada por Sciacca de gran suma de la teología escolástica y neoescolástica; notable por la historia, presentación y crítica de las divergencias dentro de la escolástica y neoescolástica misma y de las posiciones discrepantes de la escolástica

y neoescolástica, hasta las más recientes); 31 (histórico, antecedente de 87).

Filosofía de la Religión: 99 (la obra más docta existente de fenomenología de la religión, obra de la vida de una de las máximas autoridades en la materia), 87, y de su escuela: 32; resumen muy breve de lo más esencial de la posición de 87: 44, conclusión; 103, parte 3, "En torno al problema de Dios" (trata de completar 39).

25ª 16, especialmente "La esencia de la filosofía"; resumen del anterior: 44, introducción; 103, parte 1; 23, tomo 1, capítulos 1 y 2; 88 y prolongación en 65, parte 5.

Bibliografía

- ÁLVAREZ Pastor, Joaquín, "Formas de la vida humana", en *Filosofía y Letra. Revista de la Facultad de Filosofía y Letra*, núm. 32. México, Imprenta Universitaria, octubre-diciembre de 1948.
- BITTLE, Celestine N., *Man and Morals (Ethics)*. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1958.
- BRENTANO, Francisco, *Psicología*. Madrid, Revista de Occidente, 1926.
- BRUNNER, Auguste, *La connaissance Humaine*. París, Aubier, 1943.
- BRUNNER, Auguste, *Der Stufenbau der Welt. Ontologische und Untersuchungen Über Person, Leben, Stoff*. Múnich, Kösel Verlag, 1950.
- BÜHLER, Charlotte, *El curso de la vida humana como problema psicológico*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1950.
- BÜHLER, Karl, *Teoría de la expresión*. Madrid, Revista de Occidente, 1950.
- BÜHLER, Karl, *Teoría del lenguaje*. Madrid, Revista de Occidente, 1950.
- CASO, Antonio, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*. México, Botas, 1933
- CASO, Antonio, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*. México, Stylo, 1934.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, FCE, 1945.

- CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. IV. De la muerte de Hegel a nuestros días, [1832-1932]*. México, FCE, 1948.
- CASSIRER, Ernst, *Las ciencias de la cultura*. México, FCE, 1951.
- CUVILLIER, Armand, *Manuel de philosophie*. París, Armand Colin, 1942.
- DILTHEY, Wilhelm, *Obras VII. El mundo histórico*. México, FCE, 1944.
- DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid, Revista de Occidente, 1943.
- ERMATINGER, E. et al., *Filosofía de la ciencia literaria*. México, FCE, 1946.
- FUETSCHER, L. *Acto y potencia. Debate crítico sistemático con el Neotomismo*. Madrid, Razón y Fe, 1948.
- FREUD, Sigmund, *Sobre el psicoanálisis*. Cinco lecciones dadas en el vigésimo aniversario (septiembre de 1909) de la fundación de la Clark University de Worcester, Massachusetts. Diversas ediciones y traducciones a varias lenguas.
- FRÖBES, José, *Tratado de psicología empírica y experimental*. Madrid, Razón y Fe, 1944. 2 vols.
- FRÖBES, José, *Compendio de psicología experimental*. Madrid, Razón y Fe, 1948.
- FRÖBES, José, *Psychologia Speculativa*. Friburgo de Brisgovia, Herder, 1927. 2 vols.
- GARCÍA Bacca, Juan David, *Invitación a filosofar*. México, El Colegio de México, 1940.
- GARCÍA Bacca, Juan David, *Tipos históricos del filosofar físico*. Buenos Aires, Tucumán, 1941.
- GARCÍA Máynez, Eduardo, *La definición del derecho*. México, Stylo, 1948.
- GARCÍA Máynez, Eduardo, *Introducción a la lógica jurídica*. México, FCE, 1951.
- GARCÍA Máynez, Eduardo, *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*. México, Imprenta Universitaria, 1953.
- GARCÍA Morente, Manuel, "El espíritu filosófico y la feminidad", en *Revista de Occidente*, núm. 69, Madrid, 1929.
- GARCÍA Morente, Manuel, "Ensayo sobre la vida privada", en *Revista de Occidente*, núm. 139-140, Madrid, 1945.

- GEIGER, M. *Estética*. Buenos Aires, Argos, 1951.
- GONZÁLEZ Álvarez, Ángel, *Teología natural*. Madrid, CSIC, 1948.
- GRANELL, Manuel, *Lógica*. Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- GRATRY, Alphonse, *El conocimiento de Dios*. Madrid, Pegaso, 1941.
- GRÜNDLER, Otto, *Elementos ara una filosofía de la religión sobre la base fenomenológica*. Madrid, Revista de Occidente, 1926.
- HARTMANN, Nicolai, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. París, Aubier, 1947. 2 vols.
- HARTMANN, Nicolai, *Ethics*. Nueva York, George Allen & Unwin LTD/ The Macmillan Company, 1950.
- HARTMANN, Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlín, Walter de Gruyter, 1935.
- HARTMANN, Nicolai, *Möglich und Wirklichkeit*. Berlín, Walter de Gruyter, 1938.
- HARTMANN, Nicolai, *Der Aufbau der realen Welt*. Berlín, Walter de Gruyter, 1955.
- HARTMANN, Nicolai, *Philosophie der natur*. Berlín, Walter de Gruyter, 1950.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1951.
- HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?* México, Séneca, 1941
- HEIDEGGER, Martin, *La esencia de la poesía y la esencia del fundamento*. México, Séneca, 1944.
- HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la vérité*. París, Vrin, 1948.
- HEIDEGGER, Martin, *Existence and being*. Londres, Vision, 1949.
- HESSEN, Johannes, *Teoría del conocimiento*. Madrid, Revista de Occidente, 1929.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1929.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1949.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*. México, El colegio de México, 1942.
- HUSSERL, Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Halle, Niemeyer, 1928.
- JEVONS, William Stanley, *Lógica*. Madrid, Pegaso, 1941.

- JOLIVET, Régis, *Traité de philosophie*. París, Vitte, 1955.
- JUNG, Carl Gustav, *Lo inconsciente*. Madrid, Revista de Occidente, 1927.
- JUNG, Carl Gustav, *Tipos psicológicos*. Buenos Aires, Sur, 1936.
- JUNG, Carl Gustav, "Tipos psicológicos", en *Revista de Occidente*, núm. 29, Madrid.
- KAUFMAN, Félix, *Metodología de las ciencias sociales*. México, FCE, 1936.
- KOFFKA, Kurt, *Bases de la evolución psíquica*. Madrid, Revista de Occidente, 1926.
- KRETIZCHMER, Ernest, *Figura y carácter*. Madrid, 1931.
- KRETIZCHMER, Ernest, "Genio y figura", en *Revista de Occidente*, núm. 2, Madrid, 1923.
- LARROYO, Francisco, *La filosofía de los valores*, México, Logos, 1936.
- LARROYO, Francisco. *Los principios de la ética social*. México, Porrúa, 1946.
- LAVELLE, Louis, *De l'être*. París, Aubier, 1947.
- LAVELLE, Louis, *De L'acte*. París, Aubier, 1937.
- LAVELLE, Louis, *Du temps et de l'éternité*. París, Aubier, 1945
- LAVELLE, Louis, *La présence totale*. París, Aubier, 1934.
- LAVELLE, Louis, *Introducción a la ontología*. México, FCE, 1953.
- LEEuw, G. van der, *La religión dans son essence et ses manifestations*. París, Payot, 1948.
- MANSER, Galus, *La esencia del tomismo*. Madrid, CSIC, 1947.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*. México, FCE, 1941.
- MAY, Eduard, *Filosofía natural*. México, FCE, 1953.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 1945.
- MESSER, Augusto, *Introducción a la psicología y direcciones de la psicología en la actualidad*. Buenos Aires, Losada, 1943.
- MÜLER, Aloys, *Psicología*. Revista de Occidente, 1933.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*. México, Stylo, 1946.
- O'GORMAN, Juan, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México, Imprenta Universitaria, 1947.
- ORTEGA y Gasset, José, "¿Qué son los valores?", en *Revista de Occidente*, núm. 4, Madrid, 1923.
- ORTEGA y Gasset, José, *El espectador*. Madrid, Revista de Occidente, 1927.

- ORTEGA y Gasset, José, *Tríptico*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941.
- ORTEGA y Gasset, José, *Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- ORTEGA y Gasset, José, *Teoría de Andalucía*. Madrid, Revista de Occidente, 1942.
- RAMOS, Samuel, *Filosofía de la vida artística*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1950.
- REICHENBACH, Hans, *La filosofía científica*. México, FCE, 1953.
- RICKERT, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952.
- ROBLES, Oswaldo, *Esquema de antropología filosófica*. México, Pax, 1942.
- ROMERO, Francisco, *Teoría del hombre*. Buenos Aires, Losada, 1952.
- SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, 1943.
- SCHELER, Max, *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada, 1943.
- SCHELER, Max, *Ética*. Madrid, Revista de Occidente, 1942.
- SCHELER, Max, *De lo eterno en el hombre*. Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- SCHELER, Max, *Sociología del saber*. Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid, Revista de Occidente, 1936.
- SCHREIDER, Eugene, *Los tipos humanos*. México, FCE, 1950.
- SIMMEL, Georg, *Cultura femenina y otros ensayos*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1944.
- SPRANGER, Eduard, *Psicología de la edad juvenil*. Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- SPRANGER, Eduard, *Formas de vida*. Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- STERN, Alfred, *La filosofía de los valores*. México, Minerva, 1944.
- THOMPSON, Clara, *El psicoanálisis*. México, FCE, 1951.
- TITUS, *Ethics for today*. Nueva York, American Book Co., 1947.
- TORANZOS, Fausto, *Introducción a la epistemología y fundamentación de las matemáticas*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.
- VELA [GARCÍA], Fernando, *Abreviaturas de las Investigaciones lógicas de Husserl*. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1949.

WERNER, Heinz, *Psicología evolutiva*. Barcelona, Salvat, 1936.
WILLWOLL, Alejandro, *Alma y espíritu*. Madrid, Razón y Fe, 1953.
ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid, Editora Nacional,
1944.

8. LA VOCACIÓN HISPÁNICA Y LA FILOSOFÍA

En los pueblos hispánicos vienen sucediéndose las manifestaciones del afán de llegar a tener una filosofía propia. Si no cupiera hacer remontar estas manifestaciones a las *Ideas* en que Alberdi trazó el programa de la filosofía propia de los pueblos *americanos*, no cabe duda de que se puede hacerlas remontar al programa, también, de una filosofía en que se lee el famoso “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Hasta llegar a esta “filosofía del mexicano” que constituye la actualidad de la vida intelectual mexicana: los jóvenes agonistas de ella piensan que la filosofía del mexicano en el sentido de tomar a éste por objeto, es la más segura promesa de una filosofía del mexicano en el sentido de original de éste.

Es evidente que semejante afán tiene por supuesto este par de ideas: que los pueblos hispánicos aún no tienen una filosofía propia y que deben tenerla. Cada una de estas dos ideas implica a su vez otra: la primera, que los productos del género filosofía que no deja de haber en los pueblos hispánicos no alcanzan el valor de una filosofía original; la segunda, que la filosofía es la flor o el fruto culminante de la cultura.

La falta de una filosofía original en los pueblos hispánicos no puede atribuirse sino a una falta de vocación de estos pueblos, en el, doble sentido del interés y de la aptitud, para la filosofía — tal cual se la ha concebido y hecho predominantemente a lo largo de su historia—. Y, efectivamente, es una manera de pensar muy difundida la que viene a poner la vocación de los pueblos hispánicos en disciplinas o sectores de la cultura como la teología, en un extremo, y la literatura y el arte en otro, con exclusión expresa de la ciencia matemática y natural y de la filosofía científica. En medio de esta general ortodoxia no falta alguna singularidad heterodoxa, a pesar de deberse a personaje tan poco herético en todo lo demás como Menéndez Pelayo: quien dio

alguna vez, por explicación de la decadencia de España, la falta de interés de los españoles por lo especulativo y abstracto, movidos exclusivamente del interés por lo concreto y práctico a que dan peculiar satisfacción las ciencias naturales más aplicables y aplicadas. Lo más real parece ser que a los hispánicos no les interesan suficientemente ciertos objetos, los puramente ideales y los naturales, ni ciertos métodos, los matemáticos y los experimentales, sino preferentemente otros objetos, los “trascendentes” y los humanos, y otros métodos, entre los cuales se encuentran algunos que no son literarios o artísticos, sino tan intelectuales y discursivos, si no se quiere decir científicos, como los de la teología y el derecho.

Ahora bien, supuesta semejante vocación, se explica la falta de una filosofía original en los pueblos hispánicos, si, por otra parte, se toma en consideración la evolución de la filosofía a lo largo de los tiempos modernos: a lo largo de estos tiempos parece innegable el predominio de la coyunda de la filosofía con las ciencias matemáticas y naturales y sus objetos.⁴ Mas he aquí que desde los comienzos mismos de la restauración de la filosofía en superación del positivismo, parece predominar, y crecientemente, un maridaje bien diverso de la filosofía: con las ciencias humanas y sus objetos, entre los cuales se encuentran los de los sectores de la cultura constitutivos de la vocación hispánica, desde los religiosos hasta los artísticos. Hasta llegar al caso Sartre, que resulta de una importancia quizá no vista aún para este tema de las relaciones entre la vocación hispánica y la filosofía. Antes de este caso dominaban, sin dejar resquicio ni siquiera al atisbo y el conato contrarios, la idea y el sentimiento de la incompatibilidad psicológica y social del ejercicio y profesión filosóficos con los literarios. Razón muy

⁴ ¿Y la falta de participación digna de nota, salva la figura de Lulio, de la España cristiana en la filosofía medieval? En la filosofía medieval como filosofía de los tiempos medievales, sí; en la filosofía medieval como filosofía al servicio de la teología del cristianismo y de la Cristiandad, la participación de la España cristiana tuvo lugar con retraso, pero con qué nota más digna: en los siglos XVI y XVII. El retraso podría explicarse por la singular situación de España dentro de la Cristiandad en los tiempos medievales.

fundamental y efectiva de la curiosa desvalorización, como “literatura”, de la producción filosófica de los máximos “pensadores” hispánicos, con quienes coinciden los máximos escritores de la lengua española desde los siglos de oro. Mas ahora, ante el caso Sartre, ¿qué decir?, ¿qué pensar? No es que *El ser y la nada* no sea menos filosófico que *El ser y el tiempo*; es que la novela y el teatro de Sartre tampoco son menos filosóficos que los opúsculos en que viene desgranándose el autor de *El ser y el tiempo*, pero en cambio son mucho más literarios y artísticos que incluso aquellos de los mentados opúsculos que versan sobre la poesía y el arte. Va a haber que llegar no sólo a pensar, sino a decir que el *Proteo* es una filosofía de la vida, no en el sentido *biológico* de Bergson, sino en el sentido *humano* de la “filosofía de la vida” y de la existencialista, *avant la lettre* sin duda, pero por ello mismo tanto más original, valiosa, sorprendente, a la que el estar escrita tan literariamente como lo está no le perjudica nada, sino todo lo contrario, es lo único que le permite lograr la plenitud expresiva de su tema. Y cosas análogas, de otros “pensadores” desde el Plata hasta el Anáhuac. De los de la meseta castellana, ya se dice repetida y altamente en Europa.

Mas no se trata simplemente de que la evolución de la filosofía en los últimos tiempos mueva a revalorar a los “pensadores” hispánicos en un sentido mucho más favorable a su valor filosófico *realzado* por el literario. Lo más importante entre todo aquello de lo que se trata son las perspectivas abiertas por esa evolución al afán de una filosofía original de los pueblos hispánicos. A los jóvenes para quienes únicamente tal empresa futura está guardada, parece que hay que decirles: “Ha llegado la hora. Ahora, realmente, o nunca”. Nunca llegarán los pueblos hispánicos a tener una filosofía original, si no llegan a tenerla ahora, justo la hora y punto de la historia en que la filosofía misma ha venido a maridarse con las disciplinas, los sectores de la cultura, los objetos de la secular vocación cultural de los pueblos hispánicos. Si la filosofía del hombre, la filosofía de la religión, la filosofía de la literatura y del arte y la literatura — en el sentido del arte literario— filosófica no son campos que se dediquen a cultivar en forma capaz de levantar en ellos cosecha original los jóvenes hispánicos que se vivan animados,

no de una simple veleidad, sino de una auténtica vocación filosófica, no hay, sencillamente, absolutamente, campo para la filosofía de que se siente afán.

A menos que alguno de esos jóvenes no prefiera plantearse y estudiar el problema del que, en el fondo, en el último, en la raíz misma, depende todo lo anterior: porque esto de que la filosofía sea la flor o el fruto culminante de la cultura, sin duda muy recibido, pero ¿justo?... Acaso la mayor originalidad reservada a un futuro filósofo hispánico fuera revisar de raíz la *valoración* tradicional de la filosofía, lo que parece implicar una revisión no menos radical de la *concepción* misma de la filosofía.

EJEMPLOS Y COMPLEMENTOS

ADVERTENCIA

En el volumen *La filosofía en la Universidad* publicado anteriormente en esta colección se propone un plan de enseñanza de la Introducción a la Filosofía (pp. 68 y ss.) y un programa de un curso preparatorio de Filosofía (pp. 75 y 55 y ss.) que comprenden una “Introducción a la enciclopedia filosófica” o una “Iniciación en las disciplinas filosóficas” y una “lectura y explicación” o “comentario de textos”. Aquella “Introducción” o “Iniciación” parte de una “teoría de los objetos”, por las razones aducidas en los lugares indicados. Y como una muestra de la posibilidad de relacionar estrechamente con la “Introducción” o “Iniciación” los textos leídos y explicados o comentados, se propone cierta serie de textos (p. 71). Para dar una idea de cómo se concebían las lecciones integrantes de la “Iniciación”, se escribieron las dos primeras hasta el punto en donde quedaba concluida la exposición de la distinción y las relaciones entre las dos primeras clases de objetos, los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. Ha parecido, pues, a los editores de la colección, que completar el volumen antes mentado con otro compuesto por las dos lecciones y por los textos de la serie aludida, podría ser útil a los interesados en la enseñanza de la Filosofía o en iniciarse en ésta por propia cuenta. Y ha parecido al autor de los trabajos recogidos en ambos volúmenes, que la posible utilidad del presente aumentaría incluyendo en él dos trabajos más. Uno, una lección de un curso dado en 1953 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, lección que por su contenido corresponde a la cuarta de la “Iniciación en las disciplinas filosóficas” (p. 76). En esta lección debían hacer su aparición los objetos ideales, y en la del curso del 53 la hacen efectivamente, de suerte que así se da otro paso en la exposición de la teoría de los objetos. El otro trabajo son unas “Notas” que se redactaron simplemente para uso de los autores de las traducciones, introducciones y notas de una colección

de textos filosóficos, que vienen a ser las operaciones constitutivas de la explicación o comentario de textos.

Las traducciones de los textos incluidos en el presente volumen son todas del autor de éste. Las de Brentano y Husserl están tomadas a las de la *Psicología* del primero y las *Investigaciones lógicas* del segundo, publicadas por la Biblioteca de la Revista de Occidente. La de Descartes está tomada de la traducción del *Discurso del método* hecha para ser leída y explicada la obra, como lo fue, en cursos dados en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional en 1941 y 1942. Las de Platón, Locke, Berkeley y Kant se hicieron para la inclusión en el presente volumen.

José Gaos

LECCIONES DE TEORIA
DE LOS OBJETOS

FENÓMENOS FÍSICOS Y FENÓMENOS PSÍQUICOS

PERCEPCIÓN EXTERNA Y PERCEPCIÓN INTERNA

LA PSICOLOGÍA

1. *Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos.*
Materialidad o corporeidad de los primeros.
Incorporeidad o inmaterialidad de los segundos

A las gentes les gustan las flores. Una determinada *flor* puede tomarse por ejemplo de los llamados *fenómenos físicos*. El *gusto* sentido al verla, olerla, tocarla, puede tomarse por ejemplo de los llamados *fenómenos psíquicos*. Y cabe plantearse este problema: ¿cuáles son las características de cada una de las dos clases de fenómenos por las cuales se diferencian una clase de otra, o unos fenómenos de otros, de suerte que serían fenómenos físicos todos aquellos fenómenos, pero sólo aquellos, que presentasen las unas, y fenómenos psíquicos todos aquellos fenómenos, pero sólo aquellos, que presentasen las otras?

La mejor manera de resolver el problema anterior es comparar la *flor* y el *gusto* tomados por ejemplos .

Las características que inmediatamente se ocurren son las siguientes: una flor es una *cosa material*, es un *cuerpo*. El gusto que se siente al verla, olerla y tocarla *no* es un *cuerpo*, *no* es *nada material*, es algo *inmaterial*, *incorpóreo*. La característica de los fenómenos físicos es, pues, el ser *corpóreos* o *materiales*, la *corporeidad* o *materialidad*. La característica de los fenómenos psíquicos, el ser *inmateriales* o *incorpóreos*, es *inmaterialidad* o *incorporeidad*.

Pero no menos inmediatamente cabe preguntar: ¿en qué consiste el que la flor sea un cuerpo, sea material, y el gusto sentido al verla, olerla y tocarla no sea un cuerpo, sea algo inmaterial?...

Y, una vez más, inmediatamente, se comprende que hay que caracterizar lo corpóreo o material, de un lado, y lo inmaterial o incorpóreo, de otro lado, o, lo que es lo mismo, los fenómenos físicos, del primer lado, y los fenómenos psíquicos, del segundo, *por medio de otras características*, o sea, que no se adelantó mucho con las que se ocurrieron inmediatamente.

¿Cuáles son, pues, las características de las cosas materiales, o de los cuerpos, como la flor, por un lado, y cuáles, por otro lado, las de las cosas como el gusto sentido al ver, oler y tocar la flor, las cosas inmatrimales o que no son cuerpos — y que por esto—, de no ser cuerpos, quizá tampoco sean *cosas*, ya que parece que *cosas* son propiamente sólo las materiales, o, justo, los *cuerpos*? Así es como puede plantearse de nuevo el problema.

2. Cualidades sensibles de los fenómenos físicos. Cualidades de los psíquicos

La flor puede verse porque tiene *colores* y *formas*, puede olerse porque tiene *olor*, puede tocarse porque tiene partes de *formas* y *consistencia* respectivamente redondeadas, suave y blanda, al tacto. Los *colores*, las *formas* visibles y las tangibles, el *olor*, la *suavidad*, la *blandura*, son *cualidades* de la flor. Se las llama *cualidades sensibles* porque se perciben por medio de los sentidos, de la vista, del olfato, del tacto.

El gusto que se siente al ver los colores y formas visibles de la flor, al oler su olor, al tocar sus formas redondeadas y sentir la consistencia suave y blanda de las partes correspondientes, *no tiene*, en cambio, *ni color, ni formas visibles ni tangibles, ni olor, ni consistencia alguna* en el sentido de una consistencia suave y blanda, o áspera y dura. Evidentemente, ese gusto no es ni blanco, ni verde, ni de ningún otro color; ni es redondeado, ni puntiagudo; ni huele a nada; ni es suave ni blando, en el sentido en que lo son las partes de la flor, que es el sentido *propio* de estos términos: el gusto será suave y blando, a lo sumo, en un sentido *figurado*, por *comparación* con cosas suaves y blandas en sentido propio, como las partes de la flor, pero no por *sí*, en lo que es como

gusto. Decir del gusto que es suave y blando en sentido propio, decir de él que huele, que es un gusto blanco y verde, redondo y con puntas, *no tiene sentido*; es decir una serie de disparates, de un efecto cómico.

Entonces, parece que de la comparación que se acaba de hacer entre la flor y el gusto puede sacarse esta conclusión general: los fenómenos físicos se caracterizan por tener *cualidades sensibles*; los fenómenos psíquicos por *no tener* cualidades sensibles.

Pero no hay nada que se caracterice exclusivamente por *no tener*. Porque no puede haber nada que *consista* en *no tener*. Si no tiene unas cosas, unas cualidades, tendrá otras. Si no consiste en unas, consistirá en otras. Si, pues, el gusto no tiene cualidades sensibles, no puede *consistir* en *no tener* cualidades sensibles. Tiene que *consistir* en *tener*, en cambio, *otras* cualidades. Serán difíciles de decir. No se encontrarán palabras para denominar aquello en que consiste propiamente el gusto. Ni siquiera se percibirá bien en qué consiste realmente. Se percibirá sólo oscura y confusamente. Pero, oscura y confusamente, se percibirá que consiste en algo peculiar, en algo que se siente, en lo que se llama un sentimiento, aunque no se sepa decir en qué se diferencia este sentimiento, del gusto, ni siquiera de su contrario, el *disgusto*, más que diciendo que el gusto es un sentimiento agradable y el disgusto un sentimiento desagradable, lo cual pudiera ser no decir más sino que el gusto es gusto y el disgusto disgusto, pues pudiera ser que las palabras *agrado* y *desagrado* fueran sinónimas de las palabras *gusto* y *disgusto*. Pero cabe, al menos por ahora, prescindir de todas estas dificultades; llamar *cualidades psíquicas* a las cualidades propias y características de los fenómenos psíquicos; dar de éstos, en lugar de la caracterización, puramente negativa, de que *no tienen* cualidades sensibles, la caracterización positiva de que tienen *cualidades psíquicas*, por tautológica y vaga que sea; y decir, en conclusión, que los fenómenos físicos se caracterizan por tener *cualidades sensibles* y los psíquicos por tener *cualidades psíquicas*, o de su propia índole psíquica.

3. *Espacialidad de los fenómenos físicos.* *Inespacialidad de los psíquicos*

Las *formas* visibles y tangibles de la flor son formas en el sentido de las *geométricas*, por ejemplo, redondas o redondeadas, circulares o esferoidales. Las formas geométricas son formas *extensas*, o de la *extensión*, o *espaciales*, o del espacio. Las partes de la flor tienen sendos volúmenes, por puramente superficiales o incluso puramente lineales que parezcan las formas de algunas, por ejemplo, la de los pétalos o la de los estambres, respectivamente. Las partes de la flor, y ésta en su conjunto, son, pues, *extensas*, o tienen *extensión*, y una extensión *determinada*: en principio podría decirse cuántos milímetros cuadrados tiene la superficie de un pétalo, cuántos cúbicos el estigma; las expresiones “milímetros cuadrados del pétalo”, “milímetros cúbicos del estigma”, tienen sentido. En estrecha relación con el *tener extensión* está el *ocupar un lugar en el espacio*. Cada una de las partes de la flor, y ésta en conjunto, ocupa un lugar, *su lugar*, en el espacio. El ocupar un lugar en el espacio puede llamarse *localización en el espacio*, o *localización* a secas, porque toda *localización*, en sentido *propio*, es *exclusivamente* en el espacio. El tener extensión, o el *ser extensa*, o la *extensión*, y el *ocupar un lugar en el espacio*, o la *localización*, pueden considerarse como dos *propiedades* de la flor. Estas dos propiedades, la *extensión* y la *localización*, están tan unidas entre sí, por referirse ambas al espacio, que pueden reunirse bajo el nombre de *espacialidad*. Por este nombre, de *espacialidad*, se entenderá, pues, la doble propiedad de la extensión y la localización que tiene la flor y que tienen todos los fenómenos físicos. Porque hacer esta generalización parece perfectamente fundado. Directamente, en el espectáculo que presentan los fenómenos mismos. Y, además, en el siguiente razonamiento. Los fenómenos físicos tienen cualidades sensibles. Las cualidades sensibles requieren la espacialidad. Luego los fenómenos físicos tienen esta propiedad. Faltaría probar que las cualidades sensibles requieren la espacialidad. Se prueba con las siguientes observaciones y nuevos razonamientos. Ante todo, algunas cualidades sensibles, a saber, las *formas* visibles y tangibles; no

son nada distinto de la *extensión* misma, en el sentido de que son las formas mismas *de éstas*, o en que la extensión *consiste*; la extensión del pétalo, o del estigma, consiste en la forma circular del primero o en la esferoidal del segundo. Pero, además, por lo menos algunas de las otras cualidades sensibles, ya que no todas, parecen requerir la extensión, en el sentido de no poder darse, no poder existir, sin la extensión, o unidas peculiarmente a ésta. Es lo que pasa con el color. Un color no puede darse, no puede existir, si no es extendido o extendiéndose sobre alguna extensión de alguna cosa, de algún cuerpo, teniendo él mismo la misma extensión que la parte de éste sobre la cual se extiende... Si se imagina una mancha de color perdiendo sucesivamente en extensión, al imaginarse la desaparición total de la extensión, es forzoso imaginarse la desaparición total de la mancha, del color. Otras cualidades sensibles no parecen tener una *espacialidad* como esta que parece tener el color, espacialidad en su doble sentido de la extensión y la localización. Así, los olores no parecen extensos ni localizados *como* los colores.

Parece, pues, perfectamente fundado afirmar que todos los fenómenos físicos tienen espacialidad, o que los fenómenos físicos se caracterizan por la espacialidad. Nada semejante parece, en cambio, poder afirmarse de los fenómenos psíquicos. El gusto que se siente al ver, oler y tocar la flor, no tiene, evidentemente, formas geométricas, ni extensión alguna, ni determinada, ni indeterminada, en sentido propio. Preguntas como “¿es este gusto circular o esférico?”, “¿cuántos milímetros cúbicos tiene este gusto?”, son, con toda evidencia, preguntas sin sentido, tan disparatadas y de un efecto tan cómico como decir del gusto que es blanco y verde, o que huele. Verdad es que a veces se habla en términos geométricos, de extensión, del gusto mismo, por ejemplo, cuando se dice, como efectivamente se dice, de un gusto que es un gusto *superficial*. Y por cierto que este término puede tener en este contexto un sentido tanto de localización como de extensión. Un gusto superficial puede ser un gusto de poca o ninguna profundidad él mismo. Mas también puede ser un gusto localizado en la superficie del alma, como se dice, del sujeto que lo siente, o en la superficie de

los objetos por los que se siente, en el sentido de ser un gusto que no pasa de la superficie de estos objetos, como se dice asimismo. Pero parece evidente que se trata de maneras de hablar exclusivamente *figuradas*. Sin embargo, aunque se conceda como evidente que el gusto no tenga propiamente extensión alguna, no parece posible conceder, sin más, que no esté localizado en ningún lugar, lo que traería consigo una dificultad, dada la unión que parece haber entre la localización y la extensión: sólo lo extenso parece poder estar localizado propiamente; algo inextenso no parece ocupar, ni poder ocupar, lugar alguno en el espacio, del espacio. Y sin embargo, hay que repetir, el gusto, que parece evidente y absolutamente inextenso en sentido propio, también parece que esté localizado, con todos los demás fenómenos psíquicos del sujeto que lo siente, en el cuerpo de este sujeto. Los fenómenos psíquicos en general parecen, pues, localizados en los cuerpos de los sujetos respectivos. Y entonces, por una parte, para que algo pueda estar localizado en el espacio, parece indispensable que sea extenso; por otra parte, los fenómenos psíquicos, que parecen ser inextensos, parecen localizados en los cuerpos de los sujetos respectivos. Ciertamente, una dificultad. Pero se ocurre una salida. Podría ser que los fenómenos físicos *no* estuviesen *localizados en los cuerpos* de los sujetos respectivos *en el mismo sentido* en que estos cuerpos están *localizados en el espacio*. O que la unión de los fenómenos psíquicos con los cuerpos de los sujetos respectivos no fuese la misma relación que la de estos cuerpos, o la de los cuerpos en general, con el espacio. Mas para confirmar o invalidar tal posibilidad, son previamente indispensables muchas consideraciones no hechas aún, y que no pueden hacerse inmediatamente, porque son todas las que tienen que seguir — hasta el punto en que se podrá confirmar o invalidar la posibilidad—. Sólo provisionalmente cabe sentar, pues, esta nueva conclusión: los fenómenos físicos se caracterizan por la *espacialidad*, esto es, por la *extensión* y la *localización*; los fenómenos psíquicos, por lo contrario, por *no ser extensos* y, por lo mismo, *no estar propiamente localizados* en ningún lugar del espacio, o por la *inespacialidad*, como cabe decir, en el doble sentido correspondiente, de la *inextensión* y la *no-localización*. Pero esta caracterización nega-

tiva pide una positiva tanto cuanto la caracterización de los fenómenos psíquicos por no tener cualidades sensibles pidió una caracterización de ellos por cualidades propias. Se acaba de pensar en la posibilidad de que si *no están* localizados en los cuerpos, ni en el espacio, *estén* en otra relación con los cuerpos y con el espacio. Análogamente, si *no son* extensos, hay que pensar qué pueden *ser*. ¿Acaso las *cualidades psíquicas* sean todo lo que tengan de positivo, tanto a cambio de las *cualidades sensibles*, cuanto a cambio de la *espacialidad*? ...

4. *Tener objeto los fenómenos psíquicos.*
No tenerlo los físicos. Ser objeto de unos y otros

Las expresiones *tener objeto* y *tener por objeto* tienen corrientemente el sentido de *tener fin* o, más inequívocamente, *finalidad*. “¿Qué objeto tiene eso?”, “eso no tiene objeto”, “¿qué es lo que eso tiene por objeto?”, “eso no tiene nada por objeto”, son frases que preguntan por la finalidad de algo, o que la niegan. Pero las expresiones *tener por objeto* y *tener objeto* resultan únicas para expresar una característica de los fenómenos psíquicos, no presentada por ningún fenómeno físico y muy diferente del tener finalidad, así como muy diferente del no tener ésta, finalidad, el no presentar la característica mentada.

El gusto que se siente al ver, oler y tocar la flor *tiene por objeto* ésta, la flor, o sus colores y formas visibles y tangibles, su olor, sus cualidades de suavidad y blandura. Todas estas cualidades sensibles de la flor, y la flor que las tiene, son objeto del gusto. Pero no en el sentido de que el gusto tenga por finalidad los colores, el olor, la suavidad y blandura, ni la flor. Más bien tendrían ésta y sus cualidades sensibles por finalidad el gusto, en el sentido de la finalidad de producirlo. La flor y sus cualidades son objeto del gusto en el sentido de que éste versa sobre ellas, se refiere a ellas, o de que ellas son lo gustado, el objeto gustado, el objeto del gusto. Éste *tiene*, pues, ese *objeto*, de la flor y sus cualidades, en este peculiarísimo sentido. En cambio, ni la flor ni ninguna de sus cualidades *tiene objeto* en este mismo sentido. Ni la flor, ni ninguno de sus colores, ni su olor, ni la forma esferoidal de su

estigma ni la circular de sus pétalos, ni la suavidad y blandura de éstos versan sobre nada, ni se refieren a nada, en el sentido en que a ellos se refiere o sobre ellos versa el gusto. La flor es gustada en el gusto, pero de éste no puede decirse nada semejante en relación con la flor, por ejemplo, el gusto es *floreado* en la flor...

Inmediatamente puede advertirse que otros muchos fenómenos psíquicos *tienen objeto* en el mismo sentido que el gusto sentido al ver, oler y tocar la flor. Desde luego, estos tres fenómenos psíquicos, del ver, oler y tocar. Porque ver, oler y tocar, son sin duda fenómenos psíquicos, aunque sean actos que se ejecutan por medio de los órganos físicos de los sentidos y de actos de estos órganos, como el movimiento de la mano. Pues bien, el ver tiene por objeto visto la flor en cuanto visible, o en cuanto coloreada o dotada de formas visibles, o tiene por objeto estas formas o los colores de la flor. Y el oler tiene por objeto oído el olor. Y el tocar tiene por objeto tocado la flor en cuanto tangible o dotada de cualidades como la suavidad y la blandura, o tiene por objeto estas cualidades. Un color, el olor, la suavidad de un pétalo son los objetos sobre los cuales versan, o a los cuales se refieren, el ver el color, el oler el olor, el sentir la suavidad. Y el ver no tiene por objeto el color, ni el oler el olor, ni el sentir la suavidad ésta, en el sentido de que el color sea la finalidad del verlo, ni el olor la finalidad del olerlo, ni la suavidad la finalidad del sentirla. El ver el color, el oler el olor y el tocar el pétalo pueden tener por objeto, en el sentido de tener por finalidad, por ejemplo, el gusto mismo que se siente al ver el primero, oler el segundo y tocar el tercero. Pero una cosa es esta finalidad de ver el color, oler el olor y tocar el pétalo, y otra cosa son el color como objeto del ver, el olor como objeto del oler y el pétalo como objeto del tocar, o su suavidad como objeto de sentirla, y, aún, el color, olor y suavidad como objetos del gusto.

Mas no sólo la flor y sus cualidades, no sólo *estos* fenómenos físicos *no* tienen objeto en el sentido precisado. No se encuentra *ningún* fenómeno físico que lo tenga. Ningún fenómeno físico versa sobre nada, ni está referido a nada, en el sentido o de la manera en que lo están los fenómenos psíquicos del ver, oler, tocar y del gusto a los respectivos ob-

jetos, colores o formas, olor, cualidades táctiles. Los fenómenos físicos pueden caracterizarse por *no tener objeto* en el sentido precisado. Pero, una vez más, no pueden caracterizarse nada exclusivamente por *no tener* algo. Sin duda que los fenómenos físicos no se caracterizan exclusivamente por *no tener objeto*. En lo anterior se les ha caracterizado ya por características positivas. Mas se ocurre esta cuestión: ¿no habrá en los fenómenos físicos nada de *positivo* que *corresponda* al *tener objeto* de los fenómenos psíquicos, como las *cualidades psíquicas* de éstos, que no tienen cualidades sensibles, corresponden al *tener cualidades sensibles* de los fenómenos físicos? — La solución de la cuestión es: sí, al *tener objeto* de los fenómenos psíquicos corresponde, en los físicos, el *ser objeto* de los psíquicos—. El color, o la forma circular, o la esférica, *es objeto* del ver. El olor *es objeto* del oler. La suavidad *es objeto* del sentirla. El color, el olor, la suavidad *son objeto*, u *objetos*, del gusto.

Parece, pues, que cupiera caracterizar los fenómenos psíquicos por el *tener objeto* en el sentido precisado, y los fenómenos físicos por el *ser objeto* en el sentido correlativo, si no fuese por dos reparos que se ocurren.

Los fenómenos psíquicos como los de ver, oler, tocar y del gusto, parecen *consistir* realmente en ese *tener objeto*. No es posible, sin duda, un ver que no sea un ver algo, un objeto, o sin objeto visto, o sin tener objeto. Ni un oler que no sea un oler un olor, o sin olor olido, o sin tener por objeto un olor. Ni un tocar que no sea un tocar algo, un objeto, o sin objeto tocado, o sin tener objeto. Ni un gusto que no sea gusto por algo, por un color o forma, por un olor o una cualidad del tacto, en suma por un objeto, o sin tener objeto. En cambio, los fenómenos físicos *no* parecen *consistir* en el *ser objeto* de los psíquicos. La flor no consiste, seguramente, en ser objeto del verla, o ver sus colores o formas visibles, del oler su olor, del tocar sus formas tangibles o sentir las cualidades táctiles de estas formas, ni del gusto por sus colores, formas ni cualidades algunas, en suma, por ella. A la flor le es indiferente todo, ser vista, olida, tocada o gustada, para ser la flor que es. Al ver, oler, tocar y gustar no les es indiferente *todo* objeto visto, olido, tocado o gustado, puesto que sin alguno, no son posibles. Lo más que parece

posible decir es que la flor tiene tal índole que, por esta misma, *puede* ser objeto del ver, oler, tocar y gustar. Lo más que parece posible decir en general es que los fenómenos físicos se caracterizan por la *posibilidad* de *ser objeto* de fenómenos psíquicos, mientras que *algunos* fenómenos psíquicos se caracterizan por *tener objeto*.

Porque el otro de los dos reparos enunciados es el de que *no todos* los fenómenos psíquicos parecen *tener objeto* en el sentido de los que lo tienen. El gusto es un fenómeno psíquico de la clase de los sentimientos. Pues bien, en esta clase, entre los sentimientos, se encuentran precisamente fenómenos psíquicos que no parecen tener objeto alguno, no en el sentido de ninguna finalidad, sino en el sentido de objeto alguno sobre el cual versen o al cual se refieran, o que sea sentido en ellos. Hay, por ejemplo, estados de tristeza o de euforia que parecen *sin objeto* alguno al cual se refieran o sobre el cual versen, o a los cuales no se les encuentra objeto alguno en este sentido. No es que no se les encuentre finalidad alguna. Pudieran tenerla sin tener objeto en el sentido de referencia: pudieran, por ejemplo, tener una finalidad de utilidad biológica o vital. Tampoco es que no se les encuentre objeto que los cause: tristeza y euforia pueden estar causados por un estado del organismo — pero sin que este estado sea objeto de la tristeza o de la euforia— en el sentido en que las cualidades de la flor o ésta son objeto del gusto por ellas, o en el sentido en que la tristeza o la alegría tienen objeto realmente en este sentido en otros casos. Hay casos de tristeza y de alegría, por ejemplo, ante la enfermedad o la presencia de una persona querida, en que ésta o su enfermedad es objeto de la alegría o de la tristeza en el mismo sentido en que la flor y sus cualidades son objeto del gusto.

Parece, en fin, que, al menos provisionalmente, lo más que puede decirse en general, es lo dicho: que *todos* los fenómenos físicos se caracterizan por la posibilidad de *ser objeto* de fenómenos psíquicos, pero *ninguno* por *tener objeto* en el sentido correlativo de este *ser objeto*, mientras que *algunos* fenómenos psíquicos se caracterizan por *tener objeto* en este sentido. Los fenómenos psíquicos que *no* tienen objeto en este sentido, se caracterizarían positivamente tan sólo por

las características positivas ya señaladas, u otras que puedan señalarse aún. En efecto...

Ningún fenómeno físico *tiene objeto*. Algunos psíquicos sí lo tienen. Todos los *físicos* pueden *ser objeto* de fenómenos psíquicos. Pero no sólo los físicos. También *todos* los *psíquicos* parecen poder *ser objeto* —de algunos de ellos mismos.

5. Fenómenos físicos y percepción externa

Los colores y las formas visibles de la flor son objeto del *ver*. El oler es objeto del *oler*. Las formas tangibles de la flor y cualidades de ésta como la suavidad y la blandura son objeto del *tocar* o del *sentir con el tacto*, si se reserva el término *tocar* para denotar el encuentro puramente material de una parte del cuerpo humano, ante todo la mano, con otro cuerpo cualquiera, y el movimiento de aquella parte sobre la superficie de este cuerpo. El ver, el oler y el sentir con el tacto son *actos* en que se *perciben* los respectivos objetos, los colores y las formas, el olor, la suavidad y blandura, o son actos de *percepción*. Los objetos de estos actos, los objetos *percibidos*, se llaman *perceptos*. Hay que distinguir bien la percepción y el percepto. Para distinguir dos cosas hay dos procedimientos. El más convincente es la separación material de las dos cosas. Pero hay cosas que, siendo distintas, siendo dos, van siempre juntas, no pueden separarse. Entonces se les distingue, se sabe que son dos, si tienen cualidades o propiedades diferentes, sobre todo si las tienen contrarias. Ahora bien, no es posible separar la percepción y el percepto. *No* puede haber percepción sin percepto, aunque sin percepción pueda haber percepto, bien que no *como percepto*. Anteriormente se dijo que a la flor le es indiferente *todo*, ser vista, olida, tocada o gustada, para ser la flor que es. Esto quiere decir que un fenómeno físico puede ser lo que es sin estar siendo visto, olido, tocado, en suma, percibido por nadie, o sin ser percepto de ninguna percepción. En cambio, es absolutamente imposible un ver que no sea un ver algo, un color o una forma; un oler que no sea un oler algo, un olor; un sentir con el tacto que no sea un sentir algo, una forma o una

cualidad como la suavidad o la blandura; en suma, es absolutamente imposible una percepción que no sea percepción de algo, de un percepto. Pero si esta imposibilidad es la de separar la percepción y el percepto, hay la posibilidad de distinguir la percepción y el percepto por las cualidades o propiedades. El percepto es un fenómeno físico. La percepción es un fenómeno psíquico. El percepto tendrá, pues, las características de los fenómenos físicos, y la percepción las de los fenómenos psíquicos. Unas y otras características son distintas, y hasta contrarias. La percepción y el percepto serán, por consiguiente, distintos. Y, en efecto, los perceptos tienen cualidades sensibles, son estas cualidades. Son extensos y se presentan localizados en el espacio. No tienen objeto. *Son los fenómenos físicos mismos*. Cualquier percepción de un fenómeno físico, de cualquier fenómeno físico, carece de cualidades sensibles y de extensión; su localización en el espacio es tan problemática como se advirtió anteriormente; y tiene objeto, el fenómeno físico de que es percepción, o que es su percepto. El ver blanco o verde no es *él*, el ver, blanco ni verde. El ver o sentir algo redondo o esférico no es *él*, el ver o sentir, redondo ni esférico. El oler un olor de rosa no huele *él*, el oler, a rosa, no es, *él*, oloroso a rosa. El sentir algo suave o blando no es *él*, el sentir, suave ni blando — sino, a lo sumo—, en sentido figurado. Pero ni siquiera en este sentido hay un ver blanco o verde, o redondo o esférico, ni un sentir de estas formas, ni un oler oloroso a nada. El ver, el oler, el sentir con el tacto, la percepción de fenómenos físicos, en general, tiene, a cambio de las cualidades sensibles y de la espacialidad que no tiene, las cualidades psíquicas que irán exponiéndose en lo que sigue.

Se ha dicho que los objetos o perceptos de la percepción de referencia son los fenómenos físicos mismos. Esta afirmación no debe entenderse en el sentido de que los fenómenos físicos sean forzosamente perceptos. Debe entenderse en el sentido de que pueden ser perceptos. Es punto señalado ya dos veces. La afirmación tampoco debe entenderse en el sentido de que los fenómenos físicos sean, o puedan ser, exclusivamente perceptos u objetos de la percepción de referencia. Los mismos colores y formas, el mismo olor, la misma suavidad y blandura de la

flor que son objeto respectivamente del ver, del oler y del sentir con el tacto, son también, y al mismo tiempo, objeto del gusto que se siente al verlos, olerlos y sentirlos — y el gusto no es lo mismo que el ver, oler o sentir con el tacto—. No es un fenómeno psíquico de la misma clase que estos otros fenómenos psíquicos. No es un acto de *percepción* de los colores, formas, olor o cualidades *gustadas*, como el ver, el oler y el sentir con el tacto son actos de percepción de los colores o las formas *vistas*, el olor *olido*, las formas o cualidades *sentidas*. *Gustar* no es *percibir*. Es un fenómeno psíquico de otra clase. Las distintas clases de fenómenos psíquicos, y las diferencias entre ellas, se exponen más adelante. Lo que pasa es que el gusto que se siente al ver los colores o las formas de la flor, oler su olor y sentir la suavidad y blandura de sus pétalos, *supone* el ver, oler y sentir los unos o las otras, está *fundado* en estas percepciones, en el sentido de que no es posible sin ellas, sino que sólo es posible sobre la base de ellas, *superponiéndose* a ellas. No se puede sentir gusto por ningún fenómeno físico que no esté percibido. En cambio, parece perfectamente posible estar percibiendo un fenómeno físico sin sentir por él gusto — ni lo contrario, disgusto—, o sin sentir por él nada del tipo del gusto y el disgusto. Hay flores cuyo color, o cuya forma, o cuyo olor, ni gusta ni disgusta, sino que deja indiferente. La afirmación de que los objetos o perceptos de la percepción de que se trata son los fenómenos físicos, debe entenderse exclusivamente en el sentido de que ella, tal percepción, tiene por objetos o perceptos exclusivamente fenómenos físicos.

De los ejemplos puestos en los dos apartes anteriores cabría inferir que los fenómenos físicos que pueden ser objetos o perceptos de la percepción de que se trata, serían las cualidades sensibles de la flor, más bien que esta misma, o, en general, las cualidades sensibles de los fenómenos físicos, más bien que estos mismos. Pero no debe inferirse tal cosa. La flor es tan percepto de una percepción de ella como lo son sus cualidades de las percepciones correspondientes. Lo que pasa es que la flor es percibida en el sentido de vista, en cuanto que se ven o perciben sus colores, y percibida en el sentido de olida o tocada, en cuanto que se huele o se sienten su olor o sus cualidades táctiles; y percibida en

conjunto, al estar al mismo tiempo teniéndola en la mano, viéndola, oliendo su olor y acariciando entre las yemas de índice y pulgar unos de sus pétalos, en cuanto que se está percibiendo al mismo tiempo sus colores y formas, su olor y la suavidad y blandura de su pétalo. Se trata de una relación entre los fenómenos físicos y las cualidades sensibles, o de la *estructura* de los perceptos de la percepción de referencia, que es asunto de consideraciones ulteriores.

Esta percepción es, pues, de los fenómenos físicos en cuanto que es percepción de las cualidades sensibles de éstos. Y es una percepción que se efectúa por medio de los ojos, de la nariz, de la mano, de los *órganos de los sentidos* de la vista, del olfato, del tacto y demás. Por ser *perceptibles* por medio de los *órganos de los sentidos* se llaman *sensibles* las cualidades mismas. Y por ser de cualidades *sensibles* y efectuarse por medio de los *órganos de los sentidos*, se llama esta percepción misma *percepción sensible*. Pero también se le llama *percepción exterior* o *externa*. Este nombre viene de que los fenómenos físicos se consideran *exteriores* o *externos* al cuerpo de los sujetos que los perciben por medio de los *órganos de los sentidos* que son parte de tal cuerpo, a la vez que correlativamente se consideran *interiores* o *internos* al cuerpo de cada sujeto los fenómenos psíquicos de éste, incluyendo, naturalmente, sus mismas percepciones externas. Estas son, pues, externas tan sólo en el sentido de ser percepciones de *perceptos externos*. En cuanto *percepciones*, son tan internas como todos los fenómenos psíquicos. En cuanto a esta interioridad, se trata de la cuestión de la localización de los fenómenos psíquicos. Y en cuanto a la exterioridad de los físicos, de una cuestión, de las más complicadas y difíciles, que se estudiará más adelante.

6. Fenómenos psíquicos y conciencia

Los fenómenos físicos son, pues, objeto de la percepción externa. Son los objetos de esta percepción. Por medio de ésta *sabemos* de ellos. O ella, la percepción externa, es lo que nos da a *conocer* los fenómenos físicos, es la *forma de conocimiento* de los fenómenos físicos. Mas

no sabemos sólo de los fenómenos físicos, no conocemos sólo éstos. Sabemos también de los psíquicos, conocemos también los psíquicos, como bastaría para probarlo todo lo anterior, si hiciese falta prueba de cosa semejante. Ahora bien, de los fenómenos psíquicos no sabemos por la percepción externa. No conocemos los fenómenos psíquicos porque los veamos, los oíamos, los toquemos. Los fenómenos psíquicos no son visibles, susceptibles de ser oídos, tangibles, en suma, perceptibles externamente o por medio de los órganos de los sentidos, porque carecen de las cualidades que se perciben por medio de estos órganos, carecen de las cualidades visibles, susceptibles de ser oídas, tangibles, en suma, de las cualidades sensibles. El acto de ver, por el cual se sabe de los colores de la flor, él, no es visto; de él no sabemos por medio de la vista. El acto de sentir la suavidad del pétalo, acto en el que o con el que se conoce esta suavidad, no se conoce a su vez de la misma manera: no se siente el *sentir* la suavidad *como* se siente la *suavidad*. El acto de oler el olor de la flor no es oído. Y sin embargo, se sabe del ver la flor, o que se ve la flor. Se conoce el sentir la suavidad del pétalo, o que se siente esta suavidad. No sólo se ve la flor, sino se sabe que se la ve, o de que se la ve. No sólo se siente la suavidad del pétalo, sino que se conoce que se la siente. Es que del *ver* la flor, del *oler* su olor, del *sentir* la suavidad de su pétalo, *se tiene conciencia, se es consciente*.

Las palabras *conciencia* y *consciente*, y las contrarias *inconciencia*, *inconsciente*, tienen una pluralidad de sentidos que es conveniente, si no indispensable, distinguir y precisar.

Tienen ante todo dos sentidos. El sentido en que se dice, como se acaba de decir, que se tiene *conciencia*, o se es *consciente*, de un *fenómeno psíquico*, como son los actos de ver, oler o sentir con el tacto, los actos de percepción externa. Y el sentido en que se dice de una persona, que es una *persona sin conciencia*, o un *inconsciente*, queriendo decir que carece de ideas, principios, sentimientos, escrúpulos *morales*, o que es *moralmente* irresponsable. Es el mismo sentido en que se habla de *remordimientos de conciencia* y *tranquilidad de conciencia*. En este último sentido, se trata, pues, de *conciencia*, de ser *consciente* o *inconsciente*, en un sentido *moral*. Se trata de la *conciencia moral*,

y del tenerla o no tenerla. En el primer sentido, se trata de *conciencia*, y de ser *consciente* o *inconsciente*, en un sentido *psicológico*. Se trata de la *conciencia psicológica*, o *psíquica*, y del tenerla o no tenerla. En algunas lenguas hay distintas palabras para denotar la conciencia moral y la conciencia psicológica. La moral se dice en inglés *conscience*, en alemán *Gewissen*; la psicológica, en inglés *consciousness*, en alemán *Bewusstsein*. Es buena prueba de que se trata realmente de dos conciencias muy diferentes. La conciencia moral es tema muy distinto del presente. El presente es exclusivamente la conciencia psicológica.

En el sentido de ésta exclusivamente, pues, hay que distinguir a su vez varios sentidos de los términos *conciencia*, *consciente* y los contrarios respectivos.

En los actos de la percepción externa se conocen los fenómenos físicos, se sabe de éstos. También se dice que se *tiene conciencia de ellos*. Esta manera de decir quiere decir que se consideran los actos de la percepción externa como *actos de conciencia de objetos*, de los objetos que son los fenómenos físicos; o más simplemente, la percepción externa como *conciencia de objetos*. En este sentido, la conciencia *no* es, pues, con *ciencia de los fenómenos psíquicos*, sino de los fenómenos físicos, o sea, de unos *objetos distintos de los fenómenos psíquicos*. La conciencia *no* es conciencia *de* los fenómenos psíquicos, sino que es *los fenómenos psíquicos mismos que tienen objetos distintos de los fenómenos psíquicos*. En este sentido, se aplican los términos *consciente* e *inconsciente* tanto a los *objetos* de los fenómenos psíquicos cuanto a los *sujetos* de estos fenómenos. Se dice que es *consciente* o *inconsciente de un objeto* el *sujeto* por ejemplo, que lo ve o que no lo percibe. Y se dice que el *objeto* es *consciente* o *inconsciente*, diciendo, o sobreentendiendo, *para el sujeto* que lo ve o que no lo percibe.

De sus fenómenos psíquicos tiene cada sujeto ese peculiar saber que los acompaña y que también se llama *conciencia*. En este sentido, la conciencia es la *de los fenómenos psíquicos*, exclusivamente. Esta conciencia es ella misma un fenómeno psíquico, concomitante o parcial de los demás, que presenta dos *direcciones*. Es conciencia *directa* de aquellos fenómenos psíquicos de que *no* se tiene conciencia *en un*

acto *distinto* de ellos que los tenga por objeto. Es conciencia *refleja* de aquellos fenómenos psíquicos de que se tiene conciencia *en un acto distinto* de ellos que los tiene por objeto. *En este acto* psíquico que tiene por objeto otro fenómeno psíquico *consiste* la conciencia *refleja*. Ésta se llama así, porque se imagina la conciencia como un rayo de luz que vuelve hacia sí mismo: el fenómeno objeto del acto de conciencia de él se imagina como la parte del rayo anterior a la vuelta hacia sí; el acto de conciencia del otro fenómeno psíquico se imagina como la parte de vuelta del rayo hacia sí. Es el caso del *pensar* en un *sentimiento*. La conciencia directa es la del sentimiento sin pensar en él, sino simplemente sintiéndolo. O la del pensar, en cualquier objeto, incluso en el sentimiento, sin más que pensar en éste, en el objeto; sin pensar sobre el pensar en el objeto, o sin pensar que se está pensando, en un objeto, naturalmente. O la conciencia que se tiene de una percepción externa cuando no se tiene más que ésta, por absorberse en ella, o más exactamente, por medio de ella en el correspondiente percepto; cuando no se *reflexiona* que se está percibiendo. En este sentido, se aplican los términos *consciente* e *inconsciente* tanto a los *fenómenos psíquicos* de que se tiene conciencia, directa o refleja, cuanto a los *sujetos* que tienen conciencia de sus fenómenos psíquicos. Se dice que es *consciente* o *inconsciente* de un sentimiento el *sujeto* que tiene conciencia directa o refleja del sentimiento, o que no tiene de éste conciencia refleja o, ni siquiera, directa. Y se dice que el *sentimiento* es consciente o inconsciente, diciendo o sobreentendiendo *para el sujeto* que tiene conciencia directa o refleja del sentimiento, o que no tiene de éste conciencia refleja o, ni siquiera, directa.

Hay aún un tercer sentido de la conciencia psicológica. Se dice *los amarillos* para denotar el conjunto de los seres humanos que lo forman, distinguiéndose correlativamente de los demás, por el color amarillo de su piel. Muchos *nombres colectivos* se forman así: convirtiendo en colectivo, o en nombre de un conjunto de seres o cosas, u objetos, el nombre de la cualidad o propiedad por la que estos seres o cosas se distinguen de los demás, y por lo mismo forman el conjunto. Los fenómenos psíquicos son y se llaman *fenómenos de conciencia* en un

doble sentido. Primero, en el sentido de que por lo menos muchos de ellos consisten en tener *conciencia de objetos distintos de ellos*, de los fenómenos psíquicos, o en tener *conciencia de ellos mismos*, de los fenómenos psíquicos mismos; éstos son los fenómenos psíquicos de la conciencia en el segundo de los sentidos anteriores, en el sentido de la conciencia directa y refleja de los fenómenos psíquicos, que es ella misma un fenómeno psíquico, o un conjunto de fenómenos psíquicos; y, segundo, en el sentido de que también por lo menos de muchos de los fenómenos psíquicos se tiene *conciencia* directa o refleja. En el primer sentido son los fenómenos psíquicos fenómenos de *conciencia*, porque consisten en ser *conciencia de objetos*, y *conciencia* tiene aquí el primero de los dos sentidos anteriores. En el segundo sentido son los fenómenos psíquicos fenómenos de *conciencia*, porque son *objetos de conciencia*, y *conciencia* tiene aquí el segundo de los dos sentidos anteriores. Pues bien, por ser los fenómenos psíquicos fenómenos de *conciencia* en el doble sentido acabado de puntualizar, se emplea la palabra *conciencia* para denotar *el conjunto de los fenómenos psíquicos de cada sujeto*, o como nombre colectivo de los fenómenos que se distinguen de los demás objetos por ser *de conciencia* en el doble sentido puntualizado. En este sentido colectivo, se habla de *la conciencia*, diciendo o sobreentendiendo *de un sujeto*.

En la expresión *fenómenos de conciencia de*, el segundo *de* puede tener, pues, el sentido *objetivo*, del objeto *del* que tiene conciencia el fenómeno de ésta, o *del* que se tiene conciencia en o por medio de este fenómeno; o el sentido *subjetivo*, del sujeto *de* cuya conciencia — en el tercer sentido, el colectivo— es parte el fenómeno de conciencia. En la expresión *fenómeno de conciencia*, el *de* puede tener los mismos dos sentidos: el *objetivo*, cuando la expresión se entiende en el sentido de que el fenómeno consiste en conciencia de objetos, o de conciencia en el primero de los tres sentidos; el *subjetivo*, cuando la expresión se entiende en el sentido de que el fenómeno es parte de la conciencia de un sujeto, o de una conciencia en el tercero de los tres sentidos.

Finalmente, lo que se llama conciencia en el *segundo* de los tres sentidos anteriores, se llama también *percepción interior* o *interna*,

por correlación con la externa: porque se consideran los fenómenos psíquicos internos al cuerpo del sujeto correspondiente. La percepción interna es y se llama, pues, *directa* o *refleja*, como la conciencia misma que ella es.

7. Conciencia directa y conciencia refleja

La conciencia directa de un fenómeno psíquico es *simultánea* con éste. No puede ser anterior ni posterior, porque no es un fenómeno psíquico distinto de aquel del que es conciencia directa, sino más bien como un aspecto del fenómeno del que es conciencia directa. Y la palabra *aspecto* es, en este caso, de un sentido figurado mu y propio, valga la paradoja; porque la conciencia directa de un fenómeno psíquico no es otra cosa que ese directo, inmediato, íntimo, saber de él. conocerlo, para el cual es el fenómeno conocido, o de que se sabe, lo que algo conocido o sabido es ante todo: algo presente, que aparece, lo que parece, aspecto. La conciencia refleja de un fenómeno psíquico, parece, por el contrario, no poder ser sino *posterior* al fenómeno del que es conciencia. La conciencia refleja es un acto que tiene por objeto el fenómeno psíquico del que es conciencia. Es, pues, un fenómeno psíquico *distinto* de aquel del que es conciencia. Es un segundo fenómeno psíquico que requiere el primero, y en cuanto tal, está *fundado* en el primero. Ahora bien, no parece posible que este segundo acto sea simultáneo con el primero. *El reflexionar* sobre un fenómeno psíquico hace que éste cese de existir como existía antes de la reflexión sobre él, y se convierta en puro objeto de la reflexión — recordado—, pues, en ésta. Y ello es así incluso cuando la reflexión no es la *serie* de actos que denota la palabra *reflexionar*, sino tan sólo *un* acto de reflexión, un acto de la duración poco más que instantánea a que parece tener que reducirse un acto psíquico para no resultar, más que *un* acto *duradero*, una serie de actos. Si al estar sintiendo un sentimiento, se empieza a *pensar* que se está sintiéndolo, también se empieza a sentirlo menos, a dejar de sentirlo. Se dirá que ojalá fuese posible hacer cesar así los sentimientos de dolor, poniéndose a pensar en ellos. Es que con la expresión *sentimientos de*

dolor se denotan tanto auténticos sentimientos, cuanto fenómenos que no son sentimientos, sino *sensaciones*, según se explicará más adelante. El dolor, por ejemplo, de una herida, no es un *sentimiento* de dolor, sino una *sensación de dolor*. *Sentimiento* de dolor es el dolor que se siente, por ejemplo, por la muerte de una persona querida. Lo que pasa es que las *sensaciones* de dolor van normalmente acompañadas de un *sentimiento* de dolor. Pues bien, las sensaciones de dolor no cesan porque se piense en ellas, antes bien se intensifican con el pensar en ellas. Por eso es el consejo vulgar relativo a ellas: *no pensar* en ellas. Sólo que esto es lo difícil. Mas lo es, es difícil no pensar en las sensaciones de dolor que se están sintiendo, como se intensifican con el pensar en ellas, lejos de que cesen al pensar en ellas, porque son fenómenos de otra especie. Pero quienquiera ha velado el cadáver de una persona querida, se habrá sorprendido sintiendo aminorado su dolor, si no habiendo cesado de sentirlo, por haberse sumido en reflexiones sobre él mismo. Esta peculiaridad de la conciencia refleja, de no poder ser simultánea con el fenómeno psíquico del que es conciencia, sino sólo posterior a este fenómeno, lo que la hace consistir en un *acto de recuerdo*, en un acto de la *memoria*, depende de que la conciencia refleja es un acto de *atención* al fenómeno de que es conciencia. La conciencia refleja de un fenómeno psíquico es un acto de recuerdo inmediato y atento, o de atención rememorativa, pero inmediata, del fenómeno psíquico del que es conciencia. Las peculiaridades de la conciencia refleja dependen de las de la atención y la memoria, fenómenos psíquicos complicados.

Una consecuencia importante de las anteriores diferencias entre la conciencia directiva y la refleja es otra diferencia entre ambas. El fenómeno psíquico del que se tiene conciencia refleja es un verdadero *objeto* de ésta, puesto que ésta es un acto distinto de él, un acto que lo tiene por eso, por objeto. No parece, en cambio, que pueda decirse que el fenómeno psíquico del que se tiene conciencia directa sea *objeto*, propiamente, de la conciencia directa. El fenómeno de la conciencia directa no parece poder describirse fielmente más que diciendo algo así como que consiste en un darse del fenómeno psíquico una cuenta tan directa, que el sujeto no se da cuenta de él *como objeto*, no lo obje-

tiva, no se lo enfrenta, o no se enfrenta a él. Y en el sentido de este no enfrentarse, el fenómeno de la conciencia directa pudiera describirse como un no darse cuenta del fenómeno psíquico enfrentando éste de rechamente, directamente, como en la conciencia refleja, sino más bien como un darse cuenta del fenómeno psíquico sólo con el rabillo del ojo de la conciencia, de reojo, oblicuamente, indirectamente. Lo que conduciría a la paradójica consecuencia de tener que llamar a la conciencia directa conciencia indirecta y conciencia directa a la refleja.

Otra consecuencia, si no tan importante como la anterior, no carente de todo interés, es la siguiente. La conciencia directa y refleja es la percepción interna directa y refleja. El fenómeno psíquico de que se tiene conciencia directa y aquel de que se tiene conciencia refleja son los respectivos *perceptos* de la percepción interna directa y de la refleja. Pero si sólo la conciencia refleja tiene propiamente *objeto*, la percepción interna directa sería una percepción *con percepto*, pero *sin objeto*. No cabrían percepciones *sin percepto*, pero sí, pues, *sin objeto*, aunque *con percepto*. O habría que distinguir entre *percepto* y *objeto*: desde luego, no todo percepto sería objeto; habría que averiguar si tampoco todo objeto sería percepto.

Es patente que la conciencia refleja supone la directa, está fundada en ésta, mientras que la directa no supone la refleja, no está fundada en ésta. La refleja consiste en actos que tienen por objeto otros fenómenos psíquicos. De estos otros fenómenos psíquicos se tiene conciencia directa mientras no se tiene conciencia refleja de ellos — a menos que haya fenómenos psíquicos de los que no se tenga conciencia ni siquiera directa—, pues ya se ha indicado cómo la conciencia refleja supone la directa. El sentimiento sentido sin sentirlo es una contradicción en los términos sólo si el *sentido* se entiende como *consciente* en la conciencia directa y el *sin sentirlo* como *inconsciente* en la conciencia directa. Pero la cuestión no es si un sentimiento consciente en la conciencia directa puede ser inconsciente en esta conciencia, lo que evidentemente no puede, sino si es posible un sentimiento pura y simplemente inconsciente en la conciencia directa. De los actos mismos en que consiste la conciencia refleja se tiene conciencia directa — mientras no se tiene conciencia

refleja— a su vez de ellos en otros actos de conciencia refleja, superpuestos a los anteriores, de segunda potencia, por decirlo así. Pues la conciencia refleja parece al pronto susceptible de reiteración, sin que parezca tan al pronto si indefinida o no. Complicaciones en que cabe no detenerse aquí.

8. *Lo inconsciente*

De la mayoría de los fenómenos psíquicos no se tiene conciencia refleja. No se tiene más que conciencia directa. Parece, en cambio, que hay que tener ésta, conciencia directa, de *todos* los fenómenos psíquicos. O que *todos* los fenómenos psíquicos tienen que ser *conscientes*, en el sentido de la conciencia directa de ellos, en el sentido de ser *perceptos* de la percepción interna directa. Y tal parece, porque parece imposible lo contrario: un *fenómeno psíquico inconsciente* en este sentido; un *fenómeno psíquico* del que *no se tenga conciencia*, ni siquiera directa. ¿Cómo va a ser posible, por ejemplo, un sentimiento sentido —sin sentirlo—, que a esto equivaldría un sentimiento *inconsciente* en el sentido de que se trata? ¡Una pura contradicción en los términos mismos! Como, en general, un *fenómeno psíquico inconsciente*. Pues un *fenómeno psíquico* es un *fenómeno de conciencia*, y un *fenómeno psíquico inconsciente* sería un *fenómeno de conciencia inconsciente*, un *fenómeno consciente inconsciente*.

Sin embargo, este razonamiento no es concluyente. Está fundado en una petición de principio. Está fundado en el principio: todo fenómeno psíquico es un fenómeno de conciencia, en el sentido de que es parte de una conciencia, porque se tiene conciencia directa de él, o porque él es consciente en este sentido. El anterior principio equivale a definir el fenómeno psíquico por el ser consciente en el sentido de la conciencia directa. No simplemente a caracterizarlo por esto. Una característica puede serlo de parte de los miembros de un conjunto. Una definición no lo es, si no lo es de todos los miembros de un conjunto. En lo anterior se caracterizaron por el ser conscientes en el sentido de que se trata los fenómenos psíquicos, es decir, algunos, muchos, pero no todos. Ahora

bien, aquello por lo que deban definirse los fenómenos psíquicos, debe a su vez sacarse de la experiencia, del conocimiento de los fenómenos psíquicos mismos. Y este conocimiento o experiencia ha conducido a admitir la existencia, la realidad, y no sólo la mera posibilidad, de *fenómenos psíquicos inconscientes*, en el sentido de no tenerse de ellos conciencia alguna, ni siquiera directa.

Antes se dijo que se emplea la expresión *la conciencia* para denotar el conjunto de los fenómenos psíquicos de cada sujeto. Ahora hay que añadir: el conjunto de los fenómenos psíquicos de cada sujeto *de los que éste tiene conciencia directa*. Esta adición estaba implícita en la afirmación de que se emplea la palabra *conciencia* para denotar tal conjunto *por ser los fenómenos psíquicos fenómenos de conciencia en los dos primeros sentidos psicológicos de esta última palabra*. Ahora había que hacer explícita la adición. Pues para denotar el conjunto de los fenómenos psíquicos de cada sujeto *de los que éste no tiene conciencia ni siquiera directa*, se emplean las expresiones *lo inconsciente* y *el inconsciente*, que vienen a ser así nombres colectivos correlativos del nombre colectivo *la conciencia*. De los dos, *lo inconsciente* y *el inconsciente*, parece más propio el primero, que se limita a tener el sentido colectivo requerido. El otro, *el inconsciente*, pudiera deberse a que los fenómenos psíquicos inconscientes, *lo inconsciente*, tienen una actividad que actúa sobre los conscientes, sobre la conciencia, en tal forma que mueve a dar a lo inconsciente la personificación que le da el empleo del artículo masculino, en lugar del neutro, en *el inconsciente*. Este resulta así imaginado como un ser activo, al igual de una persona, sujeto consciente.

Más impropio que hablar de fenómenos *psíquicos inconscientes* resulta hablar de *fenómenos inconscientes*, psíquicos o lo que sean. Pues entre *psíquico* e *inconsciente* no hay la contradicción que hay entre *fenómeno* e *inconsciente*. *Fenómeno* quiere etimológicamente decir, justo, presente a una conciencia, a un sujeto, como percepto u objeto de algún acto de *conciencia*. La impropiedad resulta, sin embargo, aminorada por la circunstancia de que *fenómeno* ha venido a convertirse en sinónimo de *hecho*, término que ya no dice la relación

a la conciencia que dice etimológicamente *fenómeno*. Los mismos *fenómenos de conciencia* se llaman *hechos de conciencia*, con lo que disminuye la impropiedad de referencia, y *hechos psíquicos*, con lo que desaparece la impropiedad.

De *pérdida de la conciencia* o *del sentido*, o de *los sentidos*, se habla cuando un sujeto pasa de tener conciencia de objetos distintos de sus fenómenos psíquicos (primer sentido de conciencia psicológica) y de tener conciencia directa, y por consiguiente refleja, de sus fenómenos psíquicos (segundo sentido de conciencia psicológica), a no tener conciencia ni de los unos ni de los otros, o a ser inconsciente de todo objeto distinto de sus fenómenos psíquicos (primer sentido) y de todos estos fenómenos (segundo sentido). Y la pérdida de la conciencia en el primer sentido va con la de la conciencia en el segundo, o viceversa, de tal forma que parecería una prueba decisiva en favor de la identificación del fenómeno psíquico con el ser consciente en el segundo sentido — si no cupiese probar la existencia, o persistencia, de fenómenos psíquicos precisamente durante la pérdida de la conciencia—, por ende inconscientes. De *pérdida del sentido* se habla en el caso de que se trata, porque la conciencia, en el segundo sentido, se considera como una especie de *sentido interior* o *interno* que guardaría con los *sentidos exteriores* o *externos* la misma relación que la percepción interna con la externa: así como ésta tiene por perceptos, por medio de los sentidos externos, los fenómenos físicos, la interna tiene por perceptos los psíquicos, por medio del sentido interno, o mejor, *como* sentido interno, ya que percepción y sentido internos no pueden distinguirse como la percepción y los sentidos externos, por tener estos órganos corporales, nada semejante a los cuales presenta el sentido interno. De *pérdida de los sentidos*, sobreentendiendo los externos, se habla en el mismo caso, porque la inconsciencia de los fenómenos físicos de que normalmente se tiene conciencia por medio de estos sentidos es no sólo lo más llamativo del caso, sino el fundamento de la pérdida del resto de la conciencia (en todos los sentidos de ésta, aquí incluso el colectivo).

Entre la conciencia y la inconsciencia en cualquier sentido pudiera haber *grados* de más o menos conciencia, o inconsciencia; de

semiconciencia. Estos grados se consideran como grados de claridad o intensidad. En el sentido de estos grados se habla algunas veces de *subconsciente* y *subconciencia*, para denotar algo inconsciente que está en el umbral de la conciencia, no en las profundidades de lo inconsciente — porque se imagina la conciencia y lo inconsciente como dos espacios superpuestos—, el superior, la conciencia, claro, el inferior, lo inconsciente, hondo y oscuro, entre los cuales bajarían y subirían los fenómenos psíquicos, a través de una zona de umbral o de penumbra. La plena conciencia y lo inconsciente más hondo y obscuro, más inconsciente, serían los grados extremos. Estos *grados se cruzan* con las direcciones de la *conciencia*, directa y refleja. Desde luego esta última puede ser más o menos atenta. Pero la misma conciencia directa parece tener grado. No parece que se tenga siempre igual conciencia de todos aquellos fenómenos psíquicos de que no se tiene conciencia refleja — aunque ciertamente resulta difícil distinguir los presuntos grados más intensos o claros de la directa respecto de los menos claros o intensos de la refleja.

9. La Psicología

Los fenómenos físicos son objetos de la *ciencia natural*, como se llama el conjunto de las ciencias llamadas, especificando más, físicas, químicas, naturales, entre las cuales se distinguen las biológicas. La flor como flor es objeto de la Botánica. Como ser vivo, de la Biología. Su composición química, o la de sus partes, de la Química. De la Física es objeto indirecto, por ejemplo, por sus colores.

Los fenómenos psíquicos son unos fenómenos tan fenómenos, tan reales, como lo son los físicos. Parece que hayan de poder ser, pues, objeto de ciencia tanto cuanto lo son los físicos. Pero son tan diferentes de éstos cuanto se ha puntualizado en todo lo anterior. Las características de los unos y de los otros llegan a ser literalmente contrarias. Tampoco se conocen los unos y los otros por la misma vía, sino por las distintas que son la percepción externa y la interna. Estas diferencias parecen pedir para los fenómenos psíquicos una ciencia más o menos

distinta de la ciencia natural, por lo menos una ciencia especial dentro del género de la ciencia natural, o de la clase o grupo de las ciencias naturales. Sobre todo la diferencia entre las dos percepciones, entre las vías de conocimiento de unos u otros fenómenos, o entre las formas de conocer unos u otros: diferencias en el *conocimiento* no pueden menos de ser fundamentales para la *ciencia*, que no es más que una forma de conocimiento, o especie del conocimiento, aun cuando fuese la suprema. Y, en efecto, existe una ciencia especial de los fenómenos psíquicos: la *Psicología*.

Las ciencias naturales son ciencias especiales que no forman *parte del conjunto* o *cuerpo* de las disciplinas filosóficas, de la Filosofía. También se estudian antes que la Filosofía, o aparte de ésta. Sin embargo, entran en la Filosofía como *objeto* de una de las disciplinas filosóficas, la *Teoría de la Ciencia*, y plantean problemas que son propios de otras disciplinas filosóficas, la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Metafísica*. La Psicología fue durante siglos una disciplina filosófica. En la actualidad es una ciencia especial — tan desarrollada y especializada—, a su vez, que más bien es ya un conjunto de *ciencias o disciplinas psicológicas*. Con la Filosofía sigue teniendo las mismas dos relaciones que con la Filosofía tienen las ciencias naturales. La Psicología es, como ciencia, tan *objeto* de la Teoría de la Ciencia cuanto lo son las ciencias naturales. Y la Psicología plantea problemas propios de la Filosofía de la Naturaleza, e incluso constitutivos de toda una disciplina que forma parte de la Metafísica y lleva también el nombre de Psicología, aunque calificada de *racional*, o *filosófica*, para distinguirla de la ciencia especial del mismo nombre, calificada a su vez de *empírica*, por oposición a *racional*, *experimental*, por el método que más la distinguiría de la racional, *científica*, a diferencia de *filosófica*. Lo más sencillo es llamar *Psicología* a la ciencia especial y *Psicología Filosófica* a la disciplina filosófica. Pero la Psicología tiene con la Filosofía una tercera relación, que no tienen con la Filosofía las ciencias naturales. Los fenómenos psíquicos mismos tienen con el resto de los *objetos* de la Filosofía, es decir, de las disciplinas filosóficas, relaciones que no tienen con estos objetos los fenómenos físicos. Los fenómenos psíquicos resultan

fundamentales para la Filosofía en un sentido en que no lo resultan los fenómenos físicos.

Y como consecuencia de las relaciones acabadas de aludir, tiene la Psicología con la Filosofía la relación de una disciplina *propedéutica* con aquellas para las cuales lo es. Y ésta es una razón decisiva para que, si no se estudia la Psicología antes de la Filosofía, se estudie dentro de ésta y al comienzo de ella.

PRINCIPALES CLASES DE FENÓMENOS FÍSICOS Y PSÍQUICOS

10. La clasificación tripartita de los fenómenos psíquicos

La primera operación que una ciencia tiene que llevar a cabo con sus objetos es la de *clasificarlos*. Es una primera manera de poner orden en ellos, de dominarlos. La Psicología cuenta, desde hace por lo menos un par de siglos, aproximadamente, con una clasificación, ya tradicional, pues, de los fenómenos psíquicos. Es una clasificación *tripartita*.

El *ver* los colores de la flor, el *oler* su olor, el *sentir con el tacto* la suavidad de la superficie de sus pétalos, y también la *conciencia*, directa o refleja, de estos *ver*, *oler* y *sentir* mismos, en suma, las *percepciones*, externa e interna, pueden servir de ejemplo de la primera clase de fenómenos psíquicos. El *gusto* sentido al *ver* los colores, *oler* el olor, *sentir* la suavidad, puede servir de ejemplo de la segunda clase. De la tercera clase no hay ejemplos en lo anterior, pero pueden ponerse ejemplos en una relación inmediata con los de las dos primeras clases acabadas de poner: ejemplos de la tercera clase de fenómenos psíquicos son, en efecto, los *movimientos voluntarios* de la mano y del brazo que dan vueltas a la flor para que se la vea por todos lados, la acercan a la nariz para que se huelga mejor su olor, tocan la superficie de sus pétalos para sentir la suavidad de éstos, y los *actos de voluntad* que son causa de estos movimientos.

Ya en la lección 1 se vio que la percepción externa y la interna refleja son unos fenómenos psíquicos consistentes en actos que tienen sendos objetos, o actos que dan a conocer objetos. La percepción interna directa parecía no tener, propiamente, *objeto*, pero da a conocer los fenómenos psíquicos de que se tiene. A juzgar, pues, por las percepciones, la primera clase de los fenómenos psíquicos se caracterizaría por ser fenómenos de *conocimiento*, de objetos, con la excepción de la conciencia directa.

También ya en la lección 1 se vio que si el gusto es un sentimiento que tiene objetos, como los colores, el olor y la suavidad *que gustan*, otros sentimientos no parecen tenerlos, como las alegrías y tristezas *sin objeto*, según se dice, precisamente. A juzgar por estos casos, la segunda clase de fenómenos psíquicos sería la de los *sentimientos*, de los cuales unos tendrían objeto y otros no.

Ahora bien, cuando los sentimientos tienen objeto, este tener no presenta el mismo carácter que el tener objeto propio de las percepciones. El tener objeto propio de las percepciones tiene el carácter de un *dar a conocer* el objeto. El tener objeto del gusto por los colores y el olor de la flor, o por la suavidad de los pétalos de ésta, no tiene este carácter: no da a conocer los colores, ni el olor, ni la suavidad. Éstos los dan a conocer el ver, el oler, el tocar o sentir con el tacto. Lo mismo es, si el gusto fuese gusto, no por los colores, sino por el ver, o no por el olor, sino por el oler, etcétera. El ver, el oler, no los da a conocer el gusto mismo por ellos, sino la percepción interna directa que se tiene de ellos — al mismo tiempo que se tiene gusto por ellos—, y percepción interna directa de este gusto.

El tener objeto del gusto tiene carácter que apenas puede denotarse de otra manera que por medio de la misma palabra *gusto*. Tiene el carácter de un *gusto por*, o *complacencia en*, los objetos vistos, oídos, sentidos. Es decir: el *gusto* viene a ser denotado por el nombre que denota el carácter propio de su tener objeto — como la *percepción* viene a ser denotada por el nombre que denota el carácter propio de su tener objeto—, que es el de *conocer* bajo la especie del *percibir*. Lo que pasa es que la palabra *conocer*, o *conocimiento*, denota el carácter *genérico* del tener objeto del que es especie el percibir, mientras que no parece haber una palabra que denote el carácter *genérico* del tener objeto de que parece especie el *gustar*, es decir, del tener objeto los *sentimientos* que lo tienen. Acaso esta diferencia se deba a que los sentimientos que no tienen objeto sean muchos, mientras que la percepción interna directa es la única que no tiene objeto, e incluso acaso el único acto de conocimiento que no lo tenga.

En los *movimientos voluntarios* hay que distinguir, porque con esta expresión se denotan fenómenos compuestos de fenómenos físicos

y fenómenos psíquicos. El movimiento de la mano o del brazo *visto*, aun por la misma persona que lo ejecuta, es un fenómeno tan físico como el de cualquier cuerpo ajeno, vivo o no, visto, igualmente. El movimiento del brazo o de la mano *sentido* por la persona que lo ejecuta parecería ya, en cambio, un fenómeno psíquico. La persona que ejecuta un movimiento parece, en efecto, tener conciencia de él. Pero ¿en qué sentido tiene conciencia de él? ¿En el primero o en el segundo de los sentidos de la conciencia psicológica? ¿En el de la percepción externa o en el de la interna, directa desde luego? Porque si la persona que ejecuta un movimiento tiene conciencia de él en el sentido de que tiene de él percepción interna directa, el movimiento de que tuviese esta percepción no podría ser más que un fenómeno psíquico. Pero si la persona tiene conciencia del movimiento que ejecuta en el sentido de tener de él percepción externa, el movimiento de que tuviese esta percepción tampoco podría ser más que un fenómeno físico. Mas ésta es precisamente la cuestión: si la conciencia que una persona tiene de un movimiento que ejecuta es percepción externa o interna. En favor de este último término de la alternativa habla la circunstancia de que la persona que ejecuta un movimiento lo percibe *por dentro de su cuerpo, desde dentro de su cuerpo*, como se perciben los fenómenos psíquicos. Pero esta circunstancia no es decisiva. Para que lo fuese sería indispensable que por dentro o desde dentro del cuerpo no se percibiesen más fenómenos que los psíquicos. Pero por dentro o desde dentro del cuerpo se percibe también éste, o muchos fenómenos de él que son innegablemente fenómenos físicos. La circunstancia de percibir por dentro o desde dentro del cuerpo no basta, pues, por sí sola para decidir si un fenómeno así percibido es físico o psíquico. Los movimientos, en suma, percibidos por la persona que los ejecuta por dentro o desde dentro de su cuerpo, pudieran ser fenómenos físicos. Lo que tendrían de psíquicos se reduciría, en tal caso, a aquello por lo que se les llama *voluntarios*: al ser efectos de actos de voluntad. Es decir, que en sí no tendrían nada de psíquicos. Psíquicos serían únicamente los actos de voluntad que los causan. Por ser efecto de estos actos se les llama *voluntarios*, y por obra conjunta de esta denominación y de la

relación de causalidad a que se debe, se les tomaría, equívocamente, erróneamente, por fenómenos psíquicos.

Nada semejante parece encontrarse en los *actos mismos de la voluntad*, o *actos voluntarios* — aunque esta última expresión es equívoca—, por emplearse para denotar, no sólo los actos mismos *de la voluntad*, sino también los movimientos voluntarios y los actos o acciones llevados a cabo por medio de estos movimientos. Así, por ejemplo, se dice que un homicidio fue un acto voluntario del homicida. Pero el *querer* mismo ver la flor por todos lados, y oler mejor su olor, y sentir la suavidad de sus pétalos, y, para todo esto, moverla en la mano, moverla con la mano y el brazo, moviendo éstos; este *querer* mismo, causa de los movimientos de brazo y mano y, por medio de éstos, de los de la flor; este *querer* mismo, persistente a lo largo de todos estos movimientos, como que si cesase, si se dejase de querer estos movimientos y todo lo dicho, todo cesaría, empezando por los movimientos; este *querer* mismo, del que se tiene conciencia directa, por poco intensa o clara que sea, y aunque no se tenga conciencia refleja ninguna de él; este *querer* mismo, parece un fenómeno pura e indiscutiblemente psíquico. Y un fenómeno psíquico tan consistente en un acto, o en un conjunto o serie de actos, que tienen objetos, como la percepción externa y la interna refleja. Los objetos de los actos de querer son lo *querido* en cada uno de éstos: el *ver* la flor por todos lados, el *oler* mejor su olor, el *sentir* la suavidad de sus pétalos, el *mover* la mano o el brazo. Estos objetos son, como se ve, en unos casos fenómenos físicos, en otros, fenómenos psíquicos. Lo querido es un fenómeno físico en los casos como aquellos en que lo querido es un movimiento del propio cuerpo. Lo querido es un fenómeno psíquico en los casos como aquellos en que lo querido es una percepción, es ver, oler, sentir — con los correspondientes objetos—, naturalmente. Mas el tener objeto propio del querer no presenta el mismo carácter que el tener objeto propio de las percepciones, ni que el propio de los sentimientos que tienen objeto. Desde luego, el tener objeto propio del querer no presenta carácter de conocimiento. Lo querido *no* es conocido *en el querer mismo*. El movimiento querido es conocido en la percepción externa de él. El

ver, el oler, el sentir queridos, son conocidos en la percepción interna directa que se tiene de ellos, al mismo tiempo que se los quiere y se tiene percepción interna directa de este querer. En esto se parecería, pues, el tener objeto propio del querer al tener objeto propio de los sentimientos que tienen objeto, como el *gustar de* colores, olores, etcétera, o *de ver colores*, oler olores, etcétera. Mas entre el carácter del tener objeto propio del gusto y el carácter del tener objeto propio del querer, hay una diferencia perceptible — internamente—, sobre todo reflejamente, aunque sobre la base de la percepción directa, como en toda percepción refleja. El tener objeto propio del gusto no presenta el carácter *activo* que presenta el tener objeto propio del querer. Hasta el punto de que no resulta darle al gusto el nombre de *acto*: el gusto no es un acto, es un sentimiento. En cambio, el tener objeto propio del querer presenta el carácter propio de un acto, y hasta de un acto por excelencia. Es que el querer produce efectos, hace: hace sus objetos, lo querido: el querer ver, oler, mover la mano, hace ver, oler, mover la mano. El gusto, ni siquiera por ver u oler, fenómenos psíquicos como él, no causa el ver ni el oler. El querer causa incluso fenómenos físicos, como los movimientos del cuerpo. Y el gusto, incluso por ver u oler, presupone éstos, sus objetos. El querer ver u oler *precede* a éstos, sus objetos y *efectos*. Los colores, el olor, fenómenos físicos, *preexisten* al gusto sentido al ver los unos y oler el otro. El fenómeno físico del movimiento de un miembro *sigue* al acto de quererlo. El querer es acto en este sentido del *hacer sus objetos*, no sólo en el de tener objetos — el único en que sería acto el gusto, si se diese a la palabra acto ese sentido: fenómeno psíquico que tiene objeto. La percepción externa y la interna refleja son actos en este último sentido, pero también presentan un carácter más activo que el gusto—, a pesar de no hacer sus objetos — ¿o los harán?—. ¿O deberán su carácter activo a una intervención del querer, que no tendría lugar en el gusto? La percepción interna directa sería acto en el sentido de tener objeto, pero podría serlo por lo mismo que las otras percepciones, o por algo parecido... En suma, el tener objeto propio el gusto presenta un carácter peculiarmente *estático*, como *contenido* de sí, consigo, *contenido* en sí, a pesar de consistir en versar sobre objetos; el tener objeto

propio del querer y el propio de las percepciones presenta un carácter peculiarmente *dinámico*, como de *salir fuera de sí*, para hacer el objeto o simplemente para conocerlo, más que el gusto por, en o del objeto.

Ahora bien, ¿entran todos los fenómenos psíquicos en una y sólo en una de las tres clases distinguidas en lo anterior, sobre la base de unos ejemplos o casos de fenómenos psíquicos? Porque tal es la cuestión que plantea la de la bondad o perfección de una clasificación.

En la primera clase debieran entrar, con las percepciones externa e interna todos los demás fenómenos psíquicos de *conocimiento*. No se conoce sólo por medio de las percepciones externa e interna, porque no todo lo cognoscible se reduce a fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. Hay otras clases de fenómenos, de objetos, y así como los fenómenos físicos y los psíquicos se caracterizaron justo por ser conocidos por medio de la percepción externa y la interna, respectivamente, los fenómenos u objetos de otras clases se caracterizan por ser conocidos por medio de vías o formas de conocimiento distintos de aquellas percepciones.

La percepción externa y la interna se agrupan bajo el nombre de *conocimiento sensible*, porque la externa se efectúa por medio de los órganos de los sentidos, y la interna se considera como un sentido interno, según se apuntó en la lección 1. Pues, además del conocimiento sensible, se reconoce un *conocimiento intelectual*. Ejemplo de él puede ponerse en una relación tan inmediata con los ejemplos repetidos en lo anterior, como antes se pusieron ejemplos de la tercera clase de los fenómenos psíquicos en relación con los puestos de las dos primeras. Si al ver una flor, se *piensa* que es una flor, se la *conceptúa* de *flor*, haciendo, aunque sólo sea en o con el pensamiento, el *juicio* de que *es una flor, porque tiene todos los caracteres distintivos de las flores*, o sea, haciendo un pequeño *razonamiento* o *raciocinio*, se conoce intelectualmente todo esto: la flor como flor, por medio del *concepto* de *flor*; la *relación de pertenencia* de la flor a la clase de las flores, por medio del *juicio es una flor*; la *relación* entre la relación de pertenencia de la flor a la clase de las flores y la relación de posesión de los caracteres de las flores por la flor del caso, por medio del raciocinio dicho. La relación

entre las otras dos dichas es denotada por la palabra *porque*. Ahora bien, conceptos, juicios, raciocinios son fenómenos psíquicos tan unidos a los objetos de disciplinas filosóficas distintas de la Psicología, que se recomienda dejar el estudio de ellos para cuando se proceda a hacer el de estos objetos, o el de las disciplinas correspondientes.

Supóngase ahora por un momento que hubiese unos objetos que se *conociesen* por medio de *sentimientos*. Esto daría al traste con la clasificación tripartita, en cuanto consistente en distinguir, según se ha dicho en lo anterior, los sentimientos de los fenómenos psíquicos de conocimiento, o en hacer de los fenómenos de conocimiento y de los sentimientos las dos primeras clases de la clasificación de los fenómenos psíquicos. Esta suposición se halla igualmente tan unida a los objetos de otras disciplinas filosóficas, que acerca de ella procede la misma recomendación anterior.

11. *Perceptos e imágenes: semejanzas y diferencias no de composición*

La flor *vista* puede ser *imaginada*, al no verla, aunque sea simplemente por cerrar los ojos. La flor vista es el *percepto* u objeto de la percepción externa que es el acto de *ver*. La flor imaginada es la *imagen* de la flor vista, del percepto u objeto del acto de ver. ¿Es la *imagen* el objeto de un acto de *imaginarla*, tan distinto de ella como el percepto visto del acto de verlo? El percepto visto y el acto de verlo, en general el percepto de la percepción externa y el acto de esta misma percepción, se distinguen porque el percepto es un fenómeno físico y la percepción un fenómeno psíquico, o porque el percepto presenta las características de los fenómenos físicos y la percepción las de los psíquicos, y las características de unos fenómenos y las de los otros son incluso contrarias. Para que la imagen se distinguiese del acto de imaginarla, como se distingue el percepto del acto de percibirlo, sería menester, pues, que la imagen fuese un fenómeno físico — ahora bien—, las imágenes son consideradas como fenómenos psíquicos. Mas si las imágenes fuesen fenómenos psíquicos, aún podrían distinguirse de los actos de imaginarlas, como se

distinguen la percepción interna refleja y el fenómeno psíquico del que se tiene, no como la percepción interna directa y el fenómeno psíquico del que se tiene. No como estos dos últimos fenómenos psíquicos, porque ni el uno es un acto que tenga objeto, ni el otro es objeto. Mas la percepción interna refleja es un acto que tiene por objeto otro fenómeno psíquico, como el acto de imaginar una imagen sería un acto que tendría por objeto otro fenómeno psíquico — si las imágenes fuesen fenómenos psíquicos—, y se distinguiesen de los actos de imaginarlas como se distinguen de los actos de la percepción interna refleja los fenómenos psíquicos de los que se tiene tal percepción. Ahora bien, entre el fenómeno psíquico objeto de un acto de percepción interna refleja y este acto, parece haber una relación de sucesión que no parece haber entre la imagen y el acto de imaginarla. La imagen y el acto de imaginarla son rigurosamente simultáneos, como que la imagen es imaginada en el momento de imaginarla y sólo en él. El acto de percibir reflejamente otro fenómeno psíquico parece, en cambio, posterior a este fenómeno — lo cual parece requerir que el fenómeno psíquico esté presente—, en el acto de percepción refleja, no en sí mismo, sino por medio de una imagen. Mas si fuese así, la distinción entre el acto de la percepción interna refleja y el fenómeno psíquico objeto de este acto *su pondría* ya la distinción entre la imagen y el acto de imaginarla...

Todas las anteriores dificultades desaparecen en cuanto se consideraran las imágenes como lo que son: *no* como fenómenos *psíquicos*, sino como fenómenos *físicos*, aunque esta afirmación vaya en contra de la tradicional y general acerca de la clase de objetos que son las imágenes.

Si las imágenes son fenómenos físicos, como los perceptos de la percepción externa, deben presentar los caracteres de éstos, o de los fenómenos físicos, y no los caracteres de los psíquicos. Y, en efecto, las imágenes presentan los caracteres de los fenómenos físicos y no los de los psíquicos.

Las imágenes tienen las cualidades sensibles de los fenómenos físicos. La flor imaginada lo es con los colores y las formas de la flor *vista*. La imagen misma de la flor tiene los colores y las formas de ésta. Normalmente, los colores y formas de las imágenes son menos inten-

sos, claros, precisos que los de los perceptos, pero anormalmente, por ejemplo, en las alucinaciones, son tan intensos, claros y precisos como éstos, y entre lo normal y lo anormal en este caso no hay solución de continuidad, sino una continua gradación.

Las imágenes tienen extensión, como los perceptos. La flor imaginada puede serlo con distintos tamaños, como la flor es vista a distintas distancias. La imagen misma de la flor tiene uno u otro tamaño.

— Pero todo lo extenso está localizado en el espacio y las imágenes no lo están— . Éste es punto sobre el que se volverá más adelante.

Las imágenes no tienen objeto como no lo tienen los perceptos, en el sentido en que lo tienen los actos. El objeto, el percepto, del que es imagen la imagen, no es el objeto de ésta en el sentido en que el percepto es objeto del acto de percibirlo y la imagen del acto de imaginarla. La relación entre la imagen y el objeto de que es imagen no es lo mismo que la relación entre la percepción y el percepto, o que entre el acto de imaginar una imagen y esta misma. La imagen tiene con el objeto, con el percepto de que es imagen, una relación de *semejanza*. Entre la percepción y su percepto no hay semejanza alguna. La percepción tiene las características de los fenómenos psíquicos. El percepto, las de los físicos. La imagen tiene las mismas cualidades sensibles del objeto o percepto del que es imagen. Por eso se parece a él. Por eso es *imagen* de él. Pero por lo mismo es un fenómeno físico, como él. La imagen, pues, no tiene objeto, en el sentido en que lo tienen los actos. La imagen no es un acto. Es ella objeto del acto de imaginarla. Éste sí es un acto, tiene objeto en el sentido de los actos: la imagen misma.

— Pero las imágenes no son objeto de la percepción externa, sino de la interna— . No se perciben por medio de los sentidos, sino todo lo contrario. Si se está viendo la flor y se quiere imaginarla, hay que cerrar los ojos. — Este punto es uno con aquel que hace poco se dejó para más adelante— . Por el momento bastará decir lo que este nuevo punto implica y a la réplica que cabe hacer a la implicación. Ésta es: la clase de un fenómeno es decidida por la de la percepción que se tiene de él. La réplica: la clase de un fenómeno decide de la percepción que se tiene de él. La implicación equivale a esto: la percepción que se tiene

de un fenómeno pesa más que las restantes características de éste para decidir de la clase del mismo. La réplica, a que la percepción pesa menos que las restantes características para decidir de la clase.

— Los fenómenos físicos son corpóreos, materiales— . Las imágenes son incorpóreas, inmateriales. — La corporeidad o materialidad de los fenómenos físicos — se ha reducido, hasta ahora, a su tener cualidades sensibles y a su espacialidad. Hasta ahora, pues, las imágenes pueden ser consideradas tan corpóreas o materiales como los fenómenos físicos — o éstos tan incorpóreas o inmateriales como las imágenes— . Si la corporeidad o materialidad de los fenómenos físicos no se reduce, en definitiva, a su tener cualidades sensibles y a su espacialidad, y ello repercute sobre la corporeidad o materialidad de las imágenes, es problema de otras disciplinas filosóficas (Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Naturaleza).

Por su parte, el acto de imaginar la flor, es decir, el acto de imaginar la imagen de la flor, no tiene los colores, ni las formas, ni la extensión — ni la localización, según se verá— que tiene la imagen, como el acto de ver la flor no tiene los colores, ni las formas, ni la extensión, ni la localización de la flor.

Mas a la admisión de todo lo anterior se opone la idea, tradicional, general, tenazmente arraigada, de que los fenómenos físicos son fenómenos exteriores, que por ser tales son objeto de la percepción externa, mientras que las imágenes son fenómenos interiores y que por ser tales son objeto de la percepción interna, son objetos de la conciencia, y por lo mismo fenómenos psíquicos. Hay que examinar, pues, esta *interioridad de las imágenes*, en contraste con la *exterioridad* de los fenómenos físicos, es decir, *de los perceptos*.

Los perceptos son exteriores al cuerpo del sujeto que los percibe. La flor vista está más allá del límite, de la superficie, del cuerpo del sujeto que la ve — superficie, límite, visto por el sujeto mismo— , al menos la parte visible para él de la superficie de su cuerpo. Flor y superficie del cuerpo son vistos del sujeto por medio de los ojos, abriendo éstos — hacia afuera— , hacia el exterior, el más allá del cuerpo.

La imagen de la flor es imaginada cerrando los ojos, cerrándose al exterior, al más allá del cuerpo, encerrándose en el interior de éste,

en la propia conciencia. La imagen de la flor es imaginada más acá del propio cuerpo, en la conciencia misma.

De estas dos descripciones, de la exterioridad de la flor vista y la interioridad: de la imagen de la flor, la primera es exacta en todos los casos, la segunda exacta o inexacta según se entiendan los términos en que está hecha.

La imagen de la flor es imaginada cerrando los ojos — sin duda—. Cerrándose al exterior, al más allá del cuerpo — aún—. Encerrándose en el interior del cuerpo — quizá no—. Encerrándose en la propia conciencia — decididamente no—. La imagen de la flor es imaginada más acá del propio cuerpo — aún—. En la conciencia misma — no.

El cuerpo entero, no sólo por fuera, en cuanto visible, sino también por dentro, en cuanto se le siente por medio de los sentidos en que la ciencia psicológica ha descompuesto el sentido tradicionalmente único del tacto, es objeto de la percepción externa. Este nombre es, pues, ambiguo. La percepción externa puede llamarse así por ser la mayoría o los primeros de sus perceptos los fenómenos físicos de los cuerpos ajenos. Mas la percepción externa se extiende, o más bien, se retrae de los cuerpos ajenos al propio. Los cuerpos ajenos y el propio son objetos, son perceptos, de una misma clase de percepción. En este sentido, es *externa* la percepción del interior del cuerpo. Ésta es la ambigüedad. Para deshacer ésta, para que tenga sentido propio y unívoco el llamar percepción externa a la percepción de los cuerpos ajenos y a la del propio por fuera y por dentro, habría que entender que todas estas percepciones son externas en el sentido, no de percepciones *de lo exterior al cuerpo* o *del exterior del cuerpo*, sino de percepciones *de lo exterior a la conciencia*, a los fenómenos psíquicos, a los cuales es tan exterior el cuerpo por dentro como por fuera y como los cuerpos ajenos, en suma, todos los fenómenos físicos.

El que la imagen sea imaginada a ojos cerrados, aun suponiendo que decidiese de su interioridad al cuerpo, no decidiría de su interioridad a la conciencia, puesto que, si el interior del cuerpo es exterior a la conciencia, algo interior al cuerpo puede ser también exterior a la conciencia.

La imagen es imaginada sobre un fondo constituido por el percepto y fenómeno *físico* que es el cuerpo sentido por dentro y constituido por los fenómenos físicos de los cuerpos ajenos que siguen percibiéndose a ojos cerrados, por medio del tacto, del oído, del olfato, en suma, de los sentidos no cerrados; si se cierran todos los que pueden cerrarse, si se pudiera cerrar incluso el tacto *externo*, el fondo quedaría constituido exclusivamente por el percepto del cuerpo sentido por dentro, sentido por medio del tacto *interno*. La cuestión es, pues, si la imagen debe integrarse al fondo, como un fenómeno físico más, o a la conciencia, como un fenómeno psíquico. Y esta cuestión no puede *resolverse* por la localización de la imagen *entre*, por decirlo así, el fenómeno físico del cuerpo por dentro y los fenómenos psíquicos, puesto que es *planteado* por esta localización. La cuestión no puede resolverse más que por las características de la imagen, comparadas por un lado con las de los fenómenos físicos y por otro con las de los psíquicos. Es la comparación ya hecha, con el resultado ya visto.

Los fenómenos psíquicos, la conciencia, tienen por objeto fenómenos físicos que se les enfrentan en dos planos: el plano de los perceptos y el plano de las imágenes. Éstas se enfrentan a la conciencia sobre el fondo del plano de los perceptos. Éstos son objeto de la percepción externa. Las imágenes son objeto de los actos de imaginarlas, de los actos de la imaginación. Los actos de la percepción externa y los actos de la imaginación son, pues, dos clases de actos que tienen por objeto sendas subclases de fenómenos físicos. Porque, después de todo lo anterior, lo cierto es que entre perceptos e imágenes hay diferencias importantes. ¿No llegará su importancia a anular todo lo anterior?

Las diferencias entre perceptos e imágenes pueden reducirse a diferencias de cualidades y de relaciones de los fenómenos físicos de una subclase con los de la otra, de los fenómenos físicos de cada subclase entre sí y de los fenómenos físicos de cada subclase con las distintas clases de fenómenos psíquicos.

Las diferencias de *cualidades* entre perceptos e imágenes se han tratado en lo anterior suficientemente, a pesar de haberse tratado con-

cisamente. Allí mismo se indicó hasta qué punto son simplemente de grado, sin solución de continuidad entre unos y otros grados.

Las diferencias de relación de los fenómenos físicos de una subclase con los de la otra consisten en la “localización” de perceptos e imágenes relativamente a los fenómenos psíquicos integrantes de la conciencia. Es la localización indicada también en lo anterior. Los perceptos integran el campo, o mundo que es objeto conjunto de los actos de la percepción externa simultáneos y sucesivos en una conciencia. Este campo tiene un núcleo: el propio cuerpo *por dentro*. Las imágenes se presentan como sobre este campo, o mejor, entre él y la conciencia, principalmente en la medida en que el campo se reduce al núcleo, del cuerpo por dentro: ya se apuntó que la reducción total parece imposible.

De la anterior diferencia depende, o por lo menos con ella está peculiarmente relacionada, otra, muy importante. Los campos sucesivos de perceptos integran el *continuo* del medio real de la vida de vigilia. Este continuo se continúa, efectivamente, después de cada interrupción por el sueño. Con este continuo se presentan las imágenes en una peculiar *discontinuidad*, que presentan también entre sí. Ambas discontinuidades llegan al colmo en los sueños. No es que en la continuidad de los perceptos no haya ninguna discontinuidad, ni que las imágenes no se presenten en continuidad alguna con los perceptos ni entre sí. Pero en los perceptos predomina con mucho la continuidad; en las imágenes es mucho más frecuente que en los perceptos la doble discontinuidad. Hasta el punto de haberse pretendido encontrar en la continuidad de los perceptos y en la discontinuidad de las imágenes la diferencia esencial que no se encuentra entre unos y otras por las cualidades. Las imágenes serían como una porfirización de la masa de los perceptos.

Los perceptos son objeto de los actos de la *percepción externa*; las imágenes, objetos de los actos de la *imaginación*. Perceptos e imágenes pueden ser objeto de los demás actos del conocimiento, de *conceptos*, *juicios*, *raciocinios*, y en los mismos términos — salvo que los perceptos son conceptuados de *reales* y las imágenes de *irreales*—. El fundamento de esta conceptuación diferencial son las anteriores diferencias de localización y continuidad o discontinuidad. Las imágenes son imá-

genes de perceptos. Éstos son conceptuados de reales. Las imágenes lo son de irreales, por lo que tienen de imágenes *de perceptos*; y de fenómenos psíquicos, por lo que tienen de *imágenes* de perceptos, o por lo que no tienen de perceptos.

Perceptos e imágenes parecen en las mismas *relaciones con los sentimientos*. Muchos perceptos nos afectan más que muchas imágenes, pero también muchas imágenes más que muchos perceptos.

También parecen en las mismas relaciones con los movimientos. Perceptos e imágenes parecen hacernos mover de las mismas maneras.

En cambio, perceptos e imágenes están en una *relación* tan diferente con la *voluntad*, que esta diferencia resulta muy importante. No se puede *percibir* lo que se quiere, sin limitación. Se puede percibir lo que se quiere, tan sólo dentro de los límites de un orden de leyes de la realidad independiente de la voluntad en parte; en otra, dependiente de ella. Se puede *imaginar* lo que se quiere, con muchas menos limitaciones. No sin ningunas. No siempre se logra imaginar lo que se quiere — ni dejar de imaginar— lo que no se quiere seguir imaginando, como en los casos de “ideas” fijas, obsesivas. La imaginación tiene también su orden, sus leyes. Esta diferencia de *voluntariedad* entre perceptos e imágenes está en relación con las de localización y continuidad-discontinuidad. Es el continuo de los campos de perceptos el orden de la realidad. La voluntad puede hacer imaginar imágenes sobre el fondo de este continuo sin sujeción a las leyes del orden de éste, aunque no sin sujeción a las leyes del orden de la imaginación misma.

Ninguna de las diferencias anteriores es como para hacer imposible la inclusión de las imágenes en la clase de los fenómenos físicos. La prueba decisiva de la inclusión la aporta la teoría psicofísica de la percepción y la imaginación, que es propia de otras disciplinas filosófica (Teoría del Conocimiento y Filosofía de la Naturaleza).

12. *Perceptos e imágenes: semejanzas y diferencias de composición*

La anterior conclusión la refuerzan considerablemente los resultados del análisis de perceptos e imágenes. Porque éstas y aquéllos son “objetos” nada simples, sino muy complejos. El análisis de la composición de unos y otras pone de manifiesto semejanzas que prevalecen con mucho sobre las diferencias que también pone de manifiesto. Estas semejanzas y diferencias entre perceptos e imágenes son, pues, semejanzas y diferencias *de composición*. Las semejanzas y diferencias entre perceptos e imágenes expuestas en el número anterior *no* fueron *de composición*: fueron de cualidades y de relaciones, aunque las de cualidades están con las de composición en las relaciones que se desprenderán. de lo que sigue.

La flor vista tiene colores y formas visibles. La flor tocada tiene formas tangibles y cualidades como la suavidad y la blandura. La flor vista y tocada tiene olor. La flor percibida es conjuntamente la vista y tocada y olida. Las formas visibles y las tangibles son consideradas como las mismas, por poco consciente que sea la consideración de su identidad, o la identidad en que se las considera. La flor percibida es considerada como *la* flor percibida, como *una* flor, por natural y poco consciente que sea también esta consideración o la unidad objeto de ella. Ya esta obvia serie de afirmaciones basta para poder afirmar con fundamento patente que el percepto que es la flor es un complejo de muchos ingredientes o elementos, pero *un* complejo, esto es, dotado de unidad. Cabe y se impone, pues, primero analizar el complejo hasta donde no quepa analizarlo más, hasta ingredientes o elementos últimos o simples, por lo menos para el análisis posible, y luego tratar de puntualizar en qué consista la unidad del complejo.

Cada uno de *los* colores de la flor es visto como *un* color homogéneo, uniforme, monótono. Pero los pintores pintan cada uno de los colores de una flor con varios colores de su paleta. Así los pintan ya los pintores *clásicos*. No se diga cómo los pintan los pintores impresionistas, que llevaron la descomposición, el análisis de los colores hasta el extremo

posible. Los niños, o en general las personas que no saben pintar, pintan los colores de las cosas con sendos colores de sus cajas de lápices o de pinturas. Las distintas maneras de pintar los colores los pintores y las demás personas se debe a que los pintores no ven los colores de las cosas como los ven las demás personas. Donde éstas ven y pintan colores homogéneos, uniformes, monótonos, los pintores ven sendos conjuntos de matices cromáticos y pintan sendos conjuntos de manchas de color. Los conjuntos de matices cromáticos vistos por los pintores, y reproducidos más o menos fielmente — nunca absolutamente— por medio de los conjuntos de manchas, son *reales*. No son alucinaciones o fantasías, invenciones o creaciones de los pintores — más que en la medida en que los conjuntos de manchas *no* son reproducciones fieles de los conjuntos de matices—, y no por obra de las diferencias entre los colores de las cosas y los empleados por los pintores. Pero las demás personas no hacen caso, por decirlo así, de la diversidad de los matices. Uniforman éstos, los hacen homogéneos en *el* color igual, único, visto en cada cosa o cada parte de una cosa. Es, sin duda, que tal uniformación, o la resultante homogeneidad, es utilísima: para distinguir unas cosas, o partes de las cosas, de otras; para reconocer las distintas cosas, o sus distintas partes. Pero a los pintores no les importa o interesa esta utilidad, sino fines estéticos muy divergentes de ella. A estos fines llevan a cabo la operación inversa de la que llevan a cabo las demás personas: de lo que no hacen caso es de los colores iguales y únicos, esforzándose por ver los matices de que se ha sacado por uniformación cada uno de los colores homogéneos. *Esforzándose*, porque *los* pintores empiezan por ver los colores de las cosas como las demás personas. Una de las cosas en que consiste el aprendizaje de la pintura es el dejar de ver los colores como los ven las personas que no saben pintar, para verlos como los ven los pintores.

Pues bien, cada uno de los matices cromáticos *últimamente discernibles* — *no simples*, porque, como pronto se dirá, aun en estos matices se distinguen ciertos componentes— es una *sensación de color*. Sensaciones de color son no sólo los matices cromáticos últimamente discernibles en las cosas, sino también, naturalmente, en los cuadros

de los pintores, pues éstos, aunque cosas reproductoras de otras, son tan cosas como las que reproducen.

Mas sensaciones no las hay sólo de color. Éstas son ingredientes o elementos últimamente discernibles de los perceptos vistos, o de los perceptos en cuanto vistos. Los perceptos tocados, olidos, o los perceptos en cuanto tocados, olidos, los perceptos de todos los sentidos, se componen también de *sensaciones*, respectivamente *del tacto, del olfato, etcétera*.

Pero los perceptos no se integran o componen exclusivamente de sensaciones, como bastaría a mostrarlo lo señalado en los apartes anteriores. Si a pesar de la diversidad de las sensaciones de color, se ven colores iguales y únicos, el percepto tiene que estar integrado o compuesto por algo más que las sensaciones mismas: tiene que estar integrado o compuesto también por lo que las uniforma, por lo que hace los colores homogéneos. ¿Cuáles son, pues, los otros ingredientes o elementos de los perceptos, además de las sensaciones?

Ante todo, *imágenes*. Un percepto es, por lo pronto, un conjunto de sensaciones con el que se funden imágenes. Éstas cooperan a estructurarlo, a “definirlo”. Hay una fácil, pero concluyente, prueba *experimental*. Un *experimento* en tres momentos.

Primer momento. Véase por primera vez una postal, un grabado, un cuadro, a una distancia a la que no se distinga o reconozca del todo el asunto.

Segundo momento. Véase a una distancia a la que se distinga o reconozca del todo el asunto.

Tercer momento. Véase de nuevo *a la distancia del primer momento*. Se distinguirá o reconocerá el asunto del todo, o por lo menos mucho más, o mucho mejor, que en el primer momento.

Explicación de la diferencia entre el primero y el tercer momento, a pesar de ser la distancia la misma en ambos:

Sea *a* el conjunto de las sensaciones del primer momento.

El segundo momento ha añadido a *a* nuevas sensaciones. Sea *b* el conjunto de estas sensaciones. *a b* será el conjunto de las sensaciones del segundo momento.

Este momento deja una imagen de a b : sea $a' b'$.

Tercer momento: se integra de a más la imagen $a' b'$; la parte b' de la imagen se integra con a .

Nueva prueba en favor de la índole de fenómenos físicos de las imágenes. Tal integración parece requerir fenómenos de la misma clase.

Pero los perceptos tampoco se integran exclusivamente de sensaciones e imágenes. Las formas visibles y tangibles de la flor son *geométricas* o *reducibles*, o *referibles*, a las geométricas. Las formas geométricas en cuanto tales no son sensaciones, ni *objeto* de la percepción externa, ni de la imaginación; son *ingredientes* de los perceptos *objeto* del pensamiento. Son *concebidas* en los perceptos, es decir, cooperan a estructurar y determinar, con las sensaciones y las imágenes, los perceptos. *Los perceptos se integran también de ingredientes intelectuales, conceptuales.* Éstos no se reducen a las formas geométricas. Anteriormente se habló de que las formas visibles y tangibles de la flor son consideradas como las mismas, la flor misma como *la flor*, como *una flor*, por poco conscientes que sean la unidad de ésta, la identidad de sus formas. Estas relaciones de unidad e identidad integran la flor, el percepto. Es este mismo, es la flor misma la que es percibida como una. Son la redondez vista y la redondez sentida al tacto de uno de sus pétalos las que son percibidas como una sola redondez, *la redondez del pétalo*. Mas estas relaciones no son tampoco sensaciones, ni *objeto* de la percepción externa, ni de la imaginación; sino *ingredientes* de los perceptos y *objeto* del pensamiento. Son *concebidas* en los perceptos; cooperan a estructurar y determinar, con las sensaciones y las imágenes, los perceptos. Ni a relaciones como éstas y a las formas geométricas se reducen los ingredientes conceptuales de los perceptos. La flor es *percibida* como *flor*— porque es *concebida* como *flor*—, o *conceptuada* de tal, por medio del *concepto* de *flor*.

Los perceptos promueven sentimientos. La flor *gusta*. Pero las relaciones entre los perceptos y los sentimientos no se reducen a que algunos de los primeros promuevan algunos de los segundos. Los sentimientos promovidos por los perceptos refluyen sobre éstos y contribuyen a integrarlos. La flor gusta porque en ella se percibe algo

que gusta: lo *gustoso* de la flor está en ella. Mas integrar los perceptos contribuyen no sólo los sentimientos promovidos por ellos, sino otros, que los sujetos que los perciben llevan en sí, sacan de sí. E integrados por estos ingredientes de índole afectiva no están sólo *algunos* perceptos, sino *todos*. La *indiferencia* afectiva de muchos perceptos es una *indiferencia a fectiva*, precisamente. *El campo, el continuo entero de los perceptos está transido de afectividad, de enmotividad*. Por eso se dice de unas personas que lo ven todo de color de rosa; de otras que lo ven todo negro. Este dicho vulgar enuncia una verdad psicológica.

Los perceptos promueven *movimientos*. Y de muy variadas clases. El olor de la flor hace acercarla para olerla mejor. Puede también limitarse a promover las ganas de acercarla para olerla mejor, sin promover el movimiento material del acercamiento, si, por caso se encuentra en lugar donde no cabe cogerla. Las ganas son un movimiento psíquico, seguido de inicios o incoaciones, o conatos, de movimientos corporales, materiales. Pues bien, los movimientos refluyen sobre los perceptos como los sentimientos. Los movimientos contribuyen como los sentimientos a integrar los perceptos. La integración de los perceptos por los sentimientos y la integración de los mismos por los movimientos están apretadamente relacionadas. Es posible que la integración por los movimientos sólo se efectúe por intermedio de la integración de los sentimientos. La flor mueve a cogerla, a acercarla, porque *gusta, o gusta* su olor. Mas como quiera que de esto sea, lo cierto es que *el campo, el continuo entero de los perceptos está transido de actividad, de movilidad, de motividad*.

Un percepto es, pues, un complejo de *sensaciones*, completadas, estructuradas, definidas por *imágenes*, y *objetos* del pensamiento — en el doble sentido de *objetos* de éste y *elementos* o *ingredientes* de él— unas y otros transidos de *emotividad* y *motividad*.

Mas este gran complejo tiene unidad, una unidad relativa, relativa a otras unidades, inferiores o subordinadas, coordinadas, superiores o supra-ordinadas. La flor tiene su unidad, pero cada una de sus partes, un pétalo, por ejemplo, también tiene la suya, y la flor puede ser parte de un corimbo, por ejemplo, o de un ramo artificial. No sólo la flor, sino

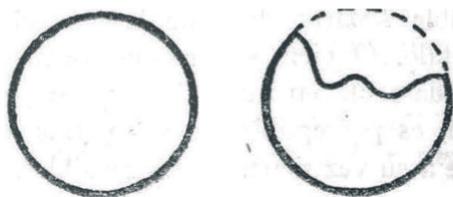
también el pétalo, el corimbo o el ramo pueden considerarse como sendos perceptos. Sin embargo, la flor tiene la preeminencia que le da la referencia, tan natural, tan espontánea, del pétalo y del corimbo o ramo a ella, como una parte *de la flor* y un conjunto *de flores*, respectivamente. Ciertos perceptos se destacan como aquellos de que otros son partes o conjuntos. Los perceptos así destacados son las cosas en el sentido más corriente y propio de esta palabra. Hay, pues, *cosas, partes de cosas y conjuntos de cosas* como sendos perceptos.

Las cosas no se integran sólo de partes en el sentido en que un pétalo es parte de la flor. En el pétalo se distinguen el color, la forma visible, la forma tangible, la suavidad y blandura, en suma, distintas cualidades o formas. Estas últimas pueden considerarse como cualidades formales, y por lo mismo puede hablarse simplemente de cualidades. Cualidades sensibles son, en efecto, todas ellas. Entre, pues, las *partes* y las *cualidades* no hay sólo la diferencia de que unas y otras son *de la flor* o *pertenecen* a ésta de maneras muy diferentes, como pone de relieve especialmente la posibilidad de separar un pétalo del resto de la flor de una manera de que es imposible separar del resto de la flor el color del pétalo. O bien, esta diferencia consiste más profundamente en otras. La flor, en su peculiar unidad, es perceptible, porque sus partes lo son, porque a su vez tienen cualidades sensibles. Y estas cualidades son *sensibles* para o por distintos sentidos, o *sensibles propios* de distintos sentidos: el color, de la vista; la suavidad y blandura, del tacto.

La unidad de un percepto es ante todo cierta unidad de las cualidades propias de cada sentido. No sólo un pétalo, también una flor, y hasta un corimbo o un ramo, tiene *una* forma visible. Pero la unidad de un percepto es también cierta unidad de las cualidades propias de los distintos sentidos: de la unidad de colores, formas, cualidades como la suavidad, olor, no sólo del pétalo, sino también de la flor, y hasta del corimbo o del ramo.

Estas unidades de los perceptos, cosas, partes o conjuntos, se deben a una multiplicidad de factores. Las formas mismas quizá sean, más que cualidades sensibles, en el sentido de sensaciones, factores de unidad. La forma redonda de un pétalo es una unidad tal, que, rota,

pide, por decirlo así, su restablecimiento en una dirección determinada (véase la figura). Pero lo mismo pasa con la forma redonda de una corola entera, de una flor entera, de un corimbo entero. Estos factores de unidad formal no se encuentran sólo en las formas visibles y tangibles. Se encuentran también en los sonidos. Una melodía es precisamente una forma de sucesión de sonidos dotada de una peculiar unidad y caracterizada por ésta. La prueba es la posibilidad de *transportarla* de unos sonidos a otros. Las formas, unificadas o unificadoras, de esta índole, se llaman en alemán *Gestalten*, y algunos psicólogos les han dado tanta importancia, que hay toda una escuela y disciplina psicológica llamada *Gestaltpsychologie* o *psicología de la Gestalt*, porque no parece traducir bien todos los matices de la palabra alemana *Gestalt* ninguna de las palabras españolas por las que puede traducirse: forma, figura, conformación, configuración...; o bien se producen equívocos al traducirla por alguna de éstas, por emplearse ya cada una de ellas para denotar otros objetos.



Mas los factores de unidad de los perceptos no se reducen a las *Gestalten*. Es posible que estas mismas dependan de otros. Éstos, en todo caso, existen. Son principalmente los objetos del pensamiento. Así, por ejemplo, se percibe *una flor*, y como una *flor* y una *cosa*, porque se la percibe concibiéndola con los conceptos de *flor*, *cosa* y *unidad*.

Los perceptos se integran en conjuntos cada vez más amplios, hasta el gran percepto total que es el de todos los perceptos, de todos los sentidos, en un momento determinado. Este gran percepto puede llamarse el *campo perceptivo*, objeto de la percepción externa total en un determinado momento. Es aquel fondo cuyo núcleo es el propio cuerpo y sobre el cual son las imágenes objeto de los actos de ima-

ginarlas. Tiene una peculiar y muy complicada estructura. Así, para poner un solo ejemplo, mientras que lo visto integra un continuo, los sonidos tienen una peculiar discontinuidad incluso entre sí, con la que porfirizan el resto más continuo del campo.

La unidad de los perceptos considerada hasta aquí ha sido una unidad *simultánea, estática*, con la excepción de la unidad de la melodía, que es una unidad *dinámica, sucesiva, temporal*. Pero esta obra unidad no la tienen sólo las melodías. La tienen también todos los perceptos. La flor, el pétalo, el conjunto o el ramo están siendo percibidos seguidamente durante más o menos tiempo, lo que implica cierta unidad sucesiva o temporal: si no hubiera esta unidad, lo percibido en un momento como flor, pétalo o corimbo, se percibiría en el momento siguiente como perro, pata o jauría, o con discontinuidades mayores todavía, por ejemplo, como perro, nube o mobiliario. Esta unidad temporal se debe también a peculiares factores. Desde luego, a *Gestalten* temporales, como la forma melódica. Luego, a las imágenes. En las imágenes que integran un percepto entran imágenes que lo presentan como era más o menos antes, y otras que lo “imaginan” como será más o menos después. Se agregan los objetos del pensamiento. Éstos tienen con el tiempo una peculiar relación que les da el poder de unir o unificar a lo largo del tiempo. Y éste, el tiempo, es también una forma de unidad en él, a lo largo de él, quizá la más profunda o radical, y decisiva, de todas.

Los conjuntos en que se integran los perceptos, incluso el campo perceptivo, tienen la dimensión temporal correspondiente a la unidad temporal de los perceptos. Del campo perceptivo de un momento se pasa al del momento siguiente con aquella continuidad de los perceptos y de que ya se trató como característica que diferencia los perceptos de las imágenes, caracterizadas por la discontinuidad que contrasta con la continuidad de los perceptos y de que también se trató en el mismo sitio.

Por la integración de los perceptos en un campo y por la continua sucesión de campos perceptivos, se presenta la percepción externa, en suma, mucho más que como un conjunto de actos parte de la conciencia, como *un corte transversal de la conciencia en su totalidad que*

puede darse en cada uno de los puntos de la sección longitudinal, es decir, temporal, de la misma.

De las imágenes se mostró, en lugar anterior, cómo tienen las mismas cualidades sensibles que los perceptos. Esto quiere decir que *las imágenes se integran de sensaciones* como los perceptos. Es a las sensaciones integrantes de los perceptos y a las integrantes de las imágenes, a las que se deben las diferencias de *cualidades* entre perceptos e imágenes. La explicación concluyente también de esta diferencia, que lo sería a la vez de la índole de fenómenos físicos de las imágenes, pertenece a la teoría psico-física de la percepción y la imaginación aludida anteriormente.

Las sensaciones integrantes de las imágenes están completadas, estructuradas, definidas por otras imágenes y por objetos del pensamiento, y todo ello transido de emotividad y motividad, como en los perceptos, y así se integran las imágenes mismas. Éstas tienen también unidad estática y dinámica. La diferencia capital entre perceptos e imágenes, la *realidad* de los primeros y la *irrealidad* de las segundas, es una diferencia de *ronceptuación* fundada en una diferencia verdaderamente fundamental de *unidad*: las imágenes no se integran en un continuo de campos de imágenes *como* los perceptos, ni se integran con éstos sino en la forma ya repetida, de darse sobre el fondo de los campos perceptivos. Esta fundamental diferencia es explicable por lo mismo que la diferencia de cualidades entre perceptos e imágenes, y por esto muy especialmente es tal explicación concluyente en favor de la índole física de las imágenes.

LA EXPRESIÓN ORAL. LO EXPRESIVO, LO EXPRESADO Y LA EXPRESIÓN

En las lecciones anteriores hicimos la fenomenología de la expresión *mímica*. Ahora, vamos a emprender la fenomenología de la otra especie del género expresión: la expresión *verbal*. En rigor, las dos especies no se excluyen mutua mente: la expresión mímica puede darse sin la verbal en el hombre, y sin la verbal se da siempre en los seres infrahumanos; en cambio, la expresión verbal no se da, de hecho, sin la mímica — prescindiendo, al menos por ahora—, de que pueda, o no, darse sin esta última. Pero el darse la expresión mímica sin la verbal en los casos en que así se da, basta para distinguir ambas especies de la expresión.

La expresión verbal se da, a su vez, en dos variedades: la expresión *oral* y la expresión *escrita*. Ésta, la escrita, es una derivación histórico-cultural y tardía, de la oral: este hecho sería razón suficiente para hacer primero la fenomenología de la expresión oral por sí sola y sólo después la fenomenología de la expresión escrita, un tanto a manera de complemento.

La fenomenología de la expresión mímica ha dejado en nuestro poder un marco para el desarrollo de la fenomenología de cualquier otra expresión — de la expresión en general—: el marco integrado por lo que son, sin duela, los fenómenos parciales o circundantes del fenómeno central y total de toda expresión, a saber, lo expresivo, lo expresado, la expresión, el comprensivo de ésta y la comprensión de la misma. Emprendemos, pues, la fenomenología de la expresión oral con arreglo a este marco.

En el fenómeno de la expresión oral, *lo expresivo* son los *sonidos articulados emitidos por los seres humanos*. Los sonidos *inarticulados* que también emiten los seres humanos y que son los únicos emitidos por los demás seres, son a lo sumo *mímicamente* expresivos.

Los sonidos *articulados* que llegan a emitir animales como los loros enseñados a “hablar”, son imitaciones de sonidos articulados emitidos por seres humanos, imitaciones que *para* los animales que las hacen son sonidos *inarticulados*, hasta el punto de que pueden no ser ni siquiera *mímicamente* expresivos... Este hecho, de que lo expresivo de la expresión oral sea obra exclusivamente de los seres humanos, hace que *el* expresivo se reduzca en este caso también exclusivamente al hombre. Y ni siquiera éste es *tan oralmente* expresivo (no se diga *gráficamente*) *cuanto* lo es *mímicamente*: el hombre nace llorando, pero no habla hasta un par de años después del nacimiento; por otra parte, ni siquiera los mudos dejan de ser *mímicamente* expresivos, antes bien suelen llegar a serlo más y mejor que la mayoría de quienes hablan.

Ahora bien, ya lo expresivo de la expresión oral es *expresivo* de *dos maneras*: desde luego lo es de la manera peculiar que diferencia los sonidos articulados de la voz humana de todos los demás sonidos, o la expresión oral de toda expresión simplemente *mímica*; pero los sonidos articulados de la voz humana, además de ser expresivos de tal peculiar manera, son expresivos también, *a una mímicamente*: con algunas de las “notas” que les son propias en cuanto sonidos, como el llamado “tono” de la voz.

Ello es así, porque también lo *expresado* por lo oralmente expresivo, lo expresado por los sonidos articulados de la voz humana, es *doble* según paso a exponer.

Lo expresado por los sonidos articulados de la voz humana es, ante todo, *los objetos*, así, en general, porque los sonidos articulados de la voz humana pueden expresar *cualquier objeto*, de la clase que sea, o, a la inversa, no hay objeto que no pueda ser expresado, siquiera *mímicamente*, por los sonidos articulados de la voz humana: el alcance de la reserva que acabo de hacer, “siquiera *mímicamente*”, y el de la aseveración dentro de la cual acabo de hacerlo, que “no hay objeto que no pueda ser expresado por los sonidos articulados de la voz humana”, aseveración al parecer banal, se harán paladinos en más pertinentes lugares ulteriores.

Pero los sonidos articulados de la voz humana no se limitan, en ningún caso, a expresar objetos. La mejor manera de comprobarlo, averiguando qué sea aquello que expresan además de los objetos, será comparar tres sencillísimas y vulgarísimas frases: “¿hay clase?”, “hay clase”, “¡hay clase!”. Ustedes acaban de “comprender” que con la primera frase he *preguntado* por la existencia de la clase, con la segunda frase he *afirmado* la existencia de la clase, y con la tercera frase me he *dolido* de la existencia de la clase. Pero haber comprendido ustedes tal, implica que han comprendido que, al *preguntar* yo por la existencia de la clase, *ignoraba* su existencia, o *dudaba* de ella, y en todo caso *quería* salir de la duda o la ignorancia; y que al *afirmar* la existencia de la clase, estaba *cierto* de su existencia; y que al *dolerme* de esta existencia, pues... estaba *dolido* de ella. Es decir: ustedes han comprendido toda una serie de *estados psíquicos* míos, del *sujeto expresivo* del caso, *relativos al objeto expresado* en el mismo caso, a saber, el *hecho objetivo de la existencia de la clase*: mi *estado de ignorancia* de este hecho, o mi *estado de duda* acerca de él, y de *voluntad de salir de tal estado*; mi *estado de certeza* acerca del mismo hecho objetivo u objeto; mi *estado de dolor* o *de duelo* ante o por el mismo hecho u objeto. Ahora bien, es evidente que si ustedes han *comprendido* todo esto, es porque yo se lo he expresado. Pero ¿cómo se lo he expresado? ¿Por medio de los sonidos articulados integrantes de cada una de las tres frases, *en cuanto expresivos del hecho objetivo de la existencia de la clase*? No, porque los sonidos, en cuanto expresivos de tal hecho, han sido en las tres frases los mismos *exactamente*— tan exactamente—, que ni siquiera fueron emitidos en distinto *orden*, como es sólito cuando se trata de la “misma” frase, sólo que una vez “afirmativa” y otra “interrogativa”... Ustedes han comprendido los estados psíquicos míos que comprendieron, porque yo se los expresé por medio del *tono* de mi voz, o de la *entonación* dada a los mismos sonidos en el mismo orden, tono o entonación *cambiante*, ahora sí, de cada una de las dos primeras frasecillas a la respectiva siguiente.

Pues bien, lo que acabamos de advertir en las tres frasecillas utilizadas *debe generalizarse a todo* el lenguaje oral— superfluo añadir “humano”—.

No se oponga, en efecto, el reparo de que semejante ser expresivas de estados psíquicos de los sujetos expresivos relativos a los objetos expresados, es propio exclusivamente de las frases diferentes, *justo por ello*, de las simplemente o puramente “enunciativas”, “afirmativas” o “negativas”, a saber, de las frases “interrogativas”, “exclamativas”, etcétera.

No se oponga este reparo, porque por generalizada que esté la concepción de las diferentes clases de frases en que consiste, no es menos falso. Lo que pasa no es que las frases “simple” o “puramente” enunciativas, afirmativas o negativas, no tengan las dos formas de expresividad que se reconoce en las frases interrogativas, exclamativas, etcétera, sino que lo expresado mímicamente por las frases “simple” o “puramente” enunciativas, es *menos perceptible* que lo expresado mímicamente por las frases interrogativas, exclamativas, etcétera; y es menos perceptible por ser el *estado psíquico* que puede considerarse como *normal* de los sujetos oralmente expresivos en cuanto tales, a diferencia de los estados psíquicos de los sujetos que preguntan o exclaman, a saber, el estado de la tranquila *certeza* de la existencia en la afirmación, o la inexistencia, en la negación, del objeto expresado, a diferencia de los estados de la ignorancia, la duda, el dolor o el duelo, o la admiración..., más dramáticos, patéticos, “patológicos”...

Cierto que también hay la concepción opuesta a la anterior: la diferencia entre las frases enunciativas y las interrogativas, exclamativas, etcétera, no estaría en que estas últimas expresarían objetos y estados psíquicos de los sujetos relativos a los objetos, mientras que las frases enunciativas expresarían *sólo* objetos: la diferencia estaría en que, mientras que las frases enunciativas expresarían *sólo objetos*, las frases interrogativas, exclamativas, etcétera, expresarían *sólo estados psíquicos de los sujetos*. Esta concepción es tan falsa como la anterior. Las frases interrogativas, etcétera, *no* expresan *sólo* estados psíquicos de los sujetos; expresan *también* objetos, *los mismos* objetos que las frases enunciativas. Las frasecillas “¿hay clase?” y “¡hay clase!” no expresan *sólo*, y respectivamente, la ignorancia o la duda acerca de la *existencia de la clase*, el dolor o el duelo ante o por este hecho u *objeto*; expresan, *a una*, este mismo objeto: si no lo expresaran, a una

con la ignorancia o la duda acerca de él, con el dolor o el duelo ante o por él, no serían “inteligibles”, esto es, oral, *verbalmente* expresivas, en absoluto; serían expresivas, a lo sumo, tan sólo mímicamente; y concediendo que el tono de la voz es suficiente para expresar el dolor o el duelo, hay que considerar sumamente problemático que lo sea para expresar la duda, y que negar que sea suficiente para expresar la ignorancia y la voluntad de salir de ella, ni para expresar la relación o referencia de ningún estado semejante a objeto alguno: en el caso de las frasecillas utilizadas, no expresarían, en absoluto, la referencia de la duda o del duelo a la *existencia* o *inexistencia de la clase*. Lo cual no quiere decir que la expresión de los estados psíquicos de los sujetos *no* sea obra de lo *mímicamente* expresivo de los sonidos articulados de la voz humana, sino que lo es *también* de lo *verbalmente* expresivo de ellos: pues sin la diferencia de tono o entonación tampoco se daría expresión a los diferentes estados a que se la da.

Lo que todo esto quiere decir es: que en el fenómeno de la expresión oral, menos el caso límite a que me referiré dentro de un poco, *lo expresado* está integrado por dos partes o grupos parciales, y, en exacta correspondencia, hay, mejor que “dos partes” o “dos grupos de elementos o factores expresivos”, “*una doble expresividad*”, que tan apretada es la cooperación entre lo verbal y lo mímicamente expresivo de la expresión verbal.

La diferencia entre las frases enunciativas y las demás no está, pues, “justo” en que estas últimas expresen, además de objetos, estados psíquicos de los sujetos y que las enunciativas no expresen más que objetos; ni está en que las enunciativas no expresen más que objetos y las demás no expresen más que psíquicos de los sujetos. La diferencia entre las frases enunciativas y las demás está en que, expresando unas y otras a una objetos y estados psíquicos de los sujetos relativas a los objetos, y aun siendo los mismos los objetos expresados, unas y otras expresan diferentes clases de estados psíquicos de los sujetos, a saber, las enunciativas el estado normal y que por lo mismo no resalta como lo hacen los estados expresados por las demás frases, estados relativamente anormales.

La *interjección* es la excepción anunciada hace un poco: es, en efecto, el caso límite de un sonido articulado de la voz humana que ya no es expresivo de ningún objeto, sino sólo de un estado psíquico del sujeto que lo emite, o mímicamente; límite, pues, entre la expresión oral y la expresividad puramente mímica de los sonidos inarticulados.

Mas, si *lo oralmente expresivo* es doblemente expresivo, porque *lo por ello expresado* es, por un lado, objetos, y, por otro, estados psíquicos de los sujetos expresivos relativamente a los objetos, la *expresión oral* misma, la relación entre lo oralmente expresivo y lo oralmente expresado, no ha de poder menos de ser *también* doble. Examinemos sucesivamente los dos lados de la *expresión oral*, empezando por el de expresión de *objetos*; y empezando por él, por la razón siguiente. En las frases enunciativas prevalece el *fenómeno* de la *expresión de objetos* sobre el fenómeno de la expresión de *estados psíquicos de los sujetos*; en las frases interrogativas, exclamativas, etcétera, prevalece el fenómeno de la expresión *de los estados psíquicos de los sujetos sobre* el de la expresión de los objetos; por eso se ha llegado a negar la existencia, en cada uno de los casos, del fenómeno sobre el cual prevalece el otro. Mas las frases enunciativas representan la “normalidad” de la expresión oral: mero reverso del anverso constituido por el hecho de que lo *específico* de la expresión oral — de lo verbal en general — es la expresión de *objetos*. Por lo mismo, ya cuando empecé a tratar de *lo expresado* por los sonidos articulados de la voz humana, dije que era “ante todo, *los objetos*”. Y por lo mismo, pues, vamos a empezar el examen de la *expresión oral* por este lado.

¿En qué consiste, entonces, la relación entre los sonidos articulados de la voz humana *en tanto expresivos de objetos* y estos mismos objetos?

Por lo pronto, en un complejo de *actos psíquicos*. Es notorio que los sonidos articulados de la voz humana no expresan directamente los objetos, sin *interposición* de todo un complejo de actos psíquicos. Este complejo se reparte en dos grupos:

Primer grupo: el de los actos referentes a *los sonidos articulados mismos*: los actos de “pronunciación” o “proferencia” de los sonidos, de percepción motriz, acústica, de los sonidos proferidos o pronunciados,

de imaginación de imágenes de los sonidos, que no son sólo visuales de las grafías correspondientes, como en el caso de ciertos tipos visuales.

Más importante es el:

Segundo grupo: el de los actos referentes a *los objetos* expresados por los sonidos articulados; estos actos son:

- actos de *percepción* de los objetos en los casos en que los objetos expresados están perceptivamente presentes, por ejemplo, al decir yo ahora las palabras “esta mesa”; o

- actos de *imaginación* de imágenes de los objetos en los casos en que los objetos expresados *no* están perceptivamente presentes y *son imaginables*, por ejemplo, al decir yo ahora las palabras “el Zócalo”, o las palabras “el Zócalo todo de oro”.

Pero hay objetos que no son *perceptibles*, porque ni siquiera son *imaginables*, esto es, imaginables *adecuadamente*, como, por ejemplo, un *espacio de cuatro dimensiones*, o sencillamente el *cuchillo sin hoja al que le falta el mango*. Sin duda que al decir yo estas últimas palabras, ustedes y yo acabamos de imaginar, con la rapidez de que es capaz la imaginación, un cuchillo *con hoja y mango*, y un separar de él la hoja o el mango, que habrá sido un imaginar *restante* el mango o la hoja, pero seguramente que al imaginar inmediatamente el mango o la hoja a su vez separada — del vago lugar donde desde un principio hemos imaginado el cuchillo entero—, no nos hemos imaginado el cuchillo sin hoja y *sin mango*, o sin mango y *sin hoja*, sino tan sólo hoja y mango cada uno por su parte, o una y otro aparte del lugar donde habíamos imaginado el cuchillo entero y este lugar ahora vacío — nada de lo cual es sin duda una imagen—, ni adecuada, ni siquiera inadecuada, de un cuchillo sin hoja y sin mango *a la vez*. Y al repetir yo ahora las palabras “espacio de cuatro dimensiones”, sin duda que ustedes y yo estamos imaginándonos *el espacio de tres dimensiones* y además una especie de vaga dimensión que sólo nos parece, en la imaginación, una dimensión *más*, porque no nos la estamos imaginando con la precisión con que, si nos la imaginásemos, vendría a coincidir con una de las tres del espacio que hemos venido imaginándonos: nada de lo cual es tampoco una imagen adecuada de un espacio de cuatro dimensiones.

Entre las imágenes de casos como el del “Zócalo” y aun el del “Zócalo todo de oro” y casos como el del cuchillo sin hoja al que le falta el mango y el del espacio de cuatro dimensiones, hay, pues, la siguiente diferencia.

Las imágenes del Zócalo y del Zócalo todo de oro acompañan a los sonidos expresivos de estos objetos siendo imágenes adecuadas *de* estos mismos objetos; en el caso del “Zócalo todo de oro”, la imagen de este objeto es tan adecuada que es incluso “constitutiva” del objeto mismo; las imágenes concomitantes de los sonidos expresivos de los objetos “espacio de cuatro dimensiones” y “cuchillo sin hoja y sin mango” no son imágenes adecuadas *de* estos objetos.

No se interponga la negación de que un espacio de cuatro dimensiones, y menos un cuchillo sin hoja y sin mango, no son ningunos objetos, no son nada, porque no *hay* espacios de cuatro dimensiones, sino sólo el de tres, ni *puede* haber cuchillos sin hojas y sin mangos, porque los *imposibles* no *existen*. Porque tal negación se limita, *de hecho*, a negar la existencia del espacio de cuatro dimensiones en el mundo real físico y la del cuchillo sin hoja y sin mango en el físico y hasta en el de la imaginación; pero *no puede* negar la “existencia” de ninguno de los dos objetos — precisamente como “objetos” expresados por los sonidos que los expresan. De lo que se trata es de puntualizar en qué consiste esta expresión — y la “objetividad” de los objetos en cuanto expresados u “objetos” precisa mente de la expresión oral.

Mas la diferencia señalada entre las imágenes *del* “Zócalo” y del “Zócalo todo de oro” y las imágenes *concomitantes* de las palabras “espacio de cuatro dimensiones” y “cuchillo sin hoja al que le falta el mango”, parece entrañar otra diferencia: así como en el caso de las palabras “esta mesa”, es la *percepción* de esta mesa el acto que nos *da*, *perceptivamente*, este objeto, o el objeto expresado en el caso, en el caso de las palabras “el Zócalo” y “el Zócalo todo de oro”, son el acto de imaginación “reproductora” de la imagen del Zócalo y el acto de imaginación “creadora” de la imagen del Zócalo todo de oro, los actos que nos *dan imaginativamente*, estos objetos, o los objetos expresados en el caso; pero en el caso de las palabras “espacio de cuatro dimen-

siones” y “cuchillo sin hoja y sin mango”, ¿qué acto nos *da*, y *cómo*, estos objetos, los objetos expresados del caso?

No ningún acto de percepción ni de imaginación, puesto que ni siquiera ningún acto de esta última es capaz de darnos sino imágenes muy inadecuadas de los objetos expresados en este caso, *que distan mucho de ser estos objetos mismos*; mas, por otra parte, no puede cabernos duda de que estos objetos, ellos mismos, nos están dados, presentes, en cuanto expresados, ni puede cabernos duda de que esta presencia no es obra pura y simplemente de los sonidos articulados, sin mediación alguna, en este caso, de actos psíquicos de ninguna especie; luego, si todo esto es así, es forzoso que en el caso de que estamos tratando haya, entre los sonidos articulados y los objetos expresados por ellos, al menos un acto psíquico que, por un lado, no sea de percepción ni de imaginación y que, por otro lado, nos *dé* los objetos del caso; y, en efecto, lo hay: es el acto del *pensamiento* propiamente tal y puro. Objetos como un espacio de cuatro dimensiones y un cuchillo sin hoja y sin mango no son objetos *perceptibles*, ni siquiera *imaginables*, sino puramente *concebibles*, pero esto lo son real y propiamente; y lo son en actos de *pensamiento*, “propiamente” tal o constitutivo de una especie de actos distinta de todas las demás especies de actos psíquicos, y que en casos como el que viene ocupándonos puede llamarse “puro” para indicar que él sólo *da* adecuadamente los objetos de tales casos. Ahora que, en semejantes casos de pensamiento, no por ser este puro en el sentido acabado de puntualizar, dejan los actos del pensamiento de ir acompañados de imágenes *inadecuadas* de los objetos pensados.

Mas si lo que en estos casos *da* realmente los respectivos objetos son los actos del pensamiento propiamente tal, o si en estos casos los sonidos articulados expresan los respectivos objetos por medio de los actos de pensamiento en o con los que los sujetos expresivos piensan los objetos expresados ¿sería posible que en los casos en que los objetos expresados están siendo percibidos o imaginados adecuadamente no intervengan para nada actos de pensamiento?... Ello representaría la siguiente *dualidad* de la *expresión* oral: ésta consistiría, en unos casos, en *percibir* o *imaginar* el objeto expresado; en otros casos, en *pensarlo*.

Esta dualidad no parece corresponder a la notoria *unidad* fenomenológica de la expresión oral; y no le corresponde, efectivamente: los actos de pensamiento se interponen entre *todos* los sonidos articulados y los objetos expresados por ellos; los objetos expresados oralmente son, *en todos los casos*, pensados, aparte de que sean, además, imaginados o percibidos; la *expresión* oral, la relación entre lo oralmente expresivo, los sonidos articulados de la voz humana, y lo oralmente expresado, los objetos de toda clase, consiste, *siempre* y *propiamente*, en actos de *pensamiento* de los objetos del caso; mas estos actos van acompañados *siempre*, también, de actos de *percepción* de los objetos expresados y pensados, cuando estos objetos están presentes perceptivamente; de actos de imaginación de imágenes *adecuadas* de los objetos expresados y pensados, cuando estos objetos son *imaginables* adecuadamente; y de actos de imaginación de imágenes *inadecuadas* de los objetos expresados y pensados, cuando estos objetos *no* son *perceptibles*, ni siquiera *imaginables* — resulta, en rigor, superfluo añadir “adecuadamente” —, sino sólo puramente *concebibles*.

La diferencia, pues, entre los casos ejemplificados respectivamente por las palabras “esta mesa”, “el Zócalo”, “el Zócalo todo de oro”, “un espacio de cuatro dimensiones”, se reduce a la siguiente: en todos los casos, los respectivos objetos son *dados* por actos de *pensamiento*, pero en los casos como los de “esta mesa”, “el Zócalo” y “el Zócalo todo de oro”, los respectivos objetos están dados, *además*, por actos de percepción de los objetos mismos o de *imaginación*, “reproductora” o “creadora”, de imágenes *adecuadas* de los objetos; en los casos como el del “espacio de cuatro dimensiones”, los respectivos objetos *no* están dados por más actos que los de pensamiento, pero éstos van acompañados de actos de imaginación de imágenes *inadecuadas* de los objetos.

Entre estas últimas imágenes y las imágenes de los casos anteriores, hay, por tanto, esta diferencia: las imágenes de los casos anteriores concurren o cooperan con los actos de pensamiento a *dar* los objetos respectivos; las imágenes del último caso se limitan a *acompañar* a los actos de pensamiento, que son los únicos que *dan* los objetos en este caso. Por eso cabe llamar estas imágenes “concomitantes”, pura

y simplemente, de los actos de pensamiento — o de los sonidos articulados—, de los cuales son la *expresión* los actos de pensamiento.

En suma: habíamos reconocido *dos grupos* de actos psíquicos interpuestos entre los sonidos articulados de la voz humana y los objetos expresados por estos sonidos, un grupo de actos *referentes a estos mismos sonidos* y un grupo de actos *referentes a los objetos* expresados por los sonidos; y en este segundo grupo empezamos por reconocer, *primero*, actos de *percepción* y de *imaginación adecuada* de los objetos; ahora tenemos que añadir a los actos de este segundo grupo, no sólo actos de *imaginación inadecuada* de los objetos, sino, sobre todo, *segundo*, los actos de *pensamiento* de los objetos expresados, y tenemos que reconocer en estos actos de pensamiento la *expresión* oral misma, o la relación *específica* entre lo oralmente expresivo, los sonidos articulados de la voz humana, y lo oralmente expresado, los objetos de toda clase.

Pero esto no es aún todo — todo aquello en que consiste la *expresión* oral o que hay que distinguir en esta relación tan *sui generis*.

En efecto, en los que en lo anterior hemos reconocido como actos psíquicos de pensamiento, sin más, hay que reconocer, desde ahora para en adelante, una esencial *dualidad*: entre los *actos psíquicos* propiamente tales y ciertos *objetos* que parecen insertos en estos actos, o interpuestos entre estos actos y los objetos expresados y pensados, únicos de que habíamos hablado hasta ahora.

El reconocimiento de tal distinción lo imponen centralmente los siguientes hechos o fenómenos.

Al decir yo “esta mesa”, cada uno de nosotros *percibe* y *piensa* esta mesa con *su* acto de percepción y *su* acto de pensamiento, mientras que el objeto percibido y *pensado* por cada uno de nosotros no es *suyo* de la misma manera, sino que es *el mismo* para todos.

Al decir yo “el Zócalo” y “el Zócalo todo de oro”, cada uno de nosotros se *imagina* y *piensa* el Zócalo o el Zócalo de oro con *su* acto de imaginación y *su* correspondiente imagen y con *su* acto de pensamiento, pero, si entre las sendas imágenes imaginadas por cada uno de nosotros hay seguras diferencias, el objeto en cuanto *pensado* es *el mismo* para todos.

Al decir yo “un espacio de cuatro dimensiones”, cada uno de nosotros se imagina una de aquellas imágenes inadecuadas de este objeto de las que hemos tratado abundantemente en lo anterior, y se la imagina con *su* acto de imaginación; y cada uno de nosotros, además, piensa el objeto expresado con *su* acto de pensamiento; pero el objeto en cuanto *pensado* es *el mismo* para todos.

La “subrayada” *identidad* del objeto en cuanto *pensado*, en todos los casos, es la condición de la *comprensión* misma de la expresión oral, más notable en los casos de comprensión simultánea por muchos sujetos comprensivos, como en el presente caso, que en los casos de comprensión por un solo sujeto comprensivo, aunque en estos casos no es menos efectiva que en los anteriores, ni consiste en nada distinto de aquello en que consiste en los anteriores.

Tenemos pues, por un lado, una *pluralidad* de actos psíquicos de pensamiento: tantos cuantos sujetos comprendemos aquí y ahora las palabras “esta mesa”, o “el Zócalo”, etcétera; por otro lado, una *identidad* del objeto expresado y pensado en cada caso, en cuanto *pensado*; luego, los actos psíquicos, que son muchos, uno para cada uno de nosotros, propio de cada uno de nosotros el que por eso se dice muy propiamente “suyo”, y el objeto en cuanto *pensado*, que es *único*, *el mismo* para todos nosotros a la vez, *no pueden ser una misma cosa, un mismo objeto*. Hay que distinguir entre los *actos psíquicos de pensamiento* y el *objeto pensado en cuanto tal*. Por mucho que ni este objeto pueda darse *sin* nuestros actos, ni éstos *sin* “su” objeto; por muy unidos que se den, y no puedan menos de darse, los unos y el otro, no son unos y otro menos distintos.

“Toma; pues, naturalmente — me dirán ustedes—, una cosa son nuestros actos psíquicos de pensamiento y otra los objetos pensados, sean estos objetos esa mesa, o el Zócalo, o un espacio de cuatro dimensiones, o el objeto que sea”.

Pues, sí, naturalmente, repongo yo: sólo que el objeto en cuanto *pensado* y cuya *identidad* y *unicidad* mentaba en lo anterior *no es* esta mesa, ni el Zócalo, ni ningún espacio de cuatro dimensiones, ni ningún objeto *semejante*, sino *otro*, otro objeto, que se inserta en los ac-

tos psíquicos de pensamiento y se interpone entre éstos y los objetos como esta mesa, el Zócalo y cualquier espacio de cuatro dimensiones. Así, pues, como antes tuve que hacer patente la distinción entre los actos psíquicos y *un cierto objeto*, ahora tengo que hacer patente la distinción entre *los dos objetos*. Mas como de una manera ejemplar para siempre la hizo Husserl, no debo hacer sino reproducir la ejemplar manera en que Husserl la hizo.

Sean estos dos pares de frases:

le vainqueur de Jéna, der Sieger von Jena,
le vaincu de Waterloo, der Besiegte von Waterloo.

Con las dos frases del primer par, *le vainqueur de Jéna, der Sieger von Jena*, pensamos todos lo mismo, a saber, el vencedor de Jena. Con las dos frases del segundo par, *le vaincu de Waterloo, der Besiegte von Waterloo*, pensamos todos lo mismo, a saber, el vencido de Waterloo. Mas con “lo mismo” que pensamos todos con las dos frases del primer par, a saber, con “el vencedor de Jena”, y con “lo mismo” que pensamos todos con las frases del segundo par, a saber, con “el vencido de Waterloo”, pensamos *un sólo y mismo objeto*, a saber, Napoleón. Tenemos, pues: dos frases distintas con que pensamos lo mismo, otras dos frases distintas con que pensamos lo mismo, pero algo distinto de lo que pensamos con las dos frases anteriores, y un objeto único pensado con lo pensado con las dos primeras frases y con lo pensado con las dos segundas frases; o cuatro frases, dos cosas pensadas con las frases, un objeto pensado con estas dos cosas.

Es evidente que tenemos que distinguir entre las frases, que son cuatro, las cosas pensadas con ellas, que son dos, y el objeto pensado con estas dos cosas, que es uno — y desde luego los actos psíquicos, que son tantos como sujetos estamos aquí—. Pues bien: las dos cosas, pensadas cada una con uno de los dos pares de frases, son otros tantos *objetos* de aquellos cuya *distinción relativamente a objetos* como esta mesa, el Zócalo, etcétera, tenía que hacer patente. Napoleón, en cambio, es un objeto como esta mesa, el Zócalo, etcétera.

Lo mismo que, en el ejemplo de Husserl, entre las frases y los actos psíquicos, por un lado, y Napoleón, por otro lado, se interponen estos objetos peculiarísimos que son “el vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo”, distintos, por un lado, de las frases y, por otro lado, del objeto Napoleón; lo mismo en los casos de “esta mesa”, el “Zócalo”, “el Zócalo todo de oro”, “un espacio de cuatro dimensiones”, se interponen entre estas frases y los actos psíquicos, por un lado, y, por otro lado, estos objetos, esta mesa, percibida, el Zócalo y el Zócalo todo de oro, imaginados adecuadamente, y el espacio de cuatro dimensiones imaginado inadecuadamente, sendos objetos de la misma índole que “el vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo” — de una índole no *psíquica* —, sino *ideal* como viene llamándose la tan tradicionalmente y también, que no hay razón alguna para no seguir llamándola así.

Lo que pasa es, ante todo, que la palabra “pensamiento” viene aplicándose tan tradicionalmente, pero esta vez no bien, sino mal, *equivocamente*, a los actos *psíquicos* de *pensar* y a algunos de estos objetos *ideales*, como cuando se emplea la palabra “pensamientos” para titular los “recogidos” por un autor en un libro. Y esto pasa porque estos objetos ideales son perfectamente comparables a los cristales — o a lo mímicamente expresivo—. Los cristales tienen la peculiar constitución que se llama “transparencia”. Gracias a ella pueden ejercer la función normal de proyectar nuestra vista a través de ellos, más allá de ellos, hacia, hasta los objetos visibles más allá de ellos, a través de ellos. La consecuencia es que para verlos a ellos mismos, para detener nuestra vista en ellos, es necesario un acto, y hasta un esfuerzo, especial de retracción de la vista a ellos, de acomodación de la vista a ellos. De manera semejante, lo mímicamente expresivo tenía su “transparencia” *sui generis*, gracias a la cual ejerce normalmente la función de proyectar nuestra comprensión a través de ello, más allá de ello, hacia, hasta lo expresado, lo psíquico, lo vital — aunque —, en rigor *fenomenológico* hay esta diferencia: que lo psíquico, lo vital está *en* lo mímicamente expresivo mismo, como *no* está en los cristales mismos lo visto más bien sólo a través y más allá de ellos. En todo caso, percibir lo mímicamente expresivo mismo requería un especial

esfuerzo de atención a ello. De manera semejante, aún, los objetos ideales del pensamiento tienen una consistencia tal que, gracias a ella, ejercen normalmente la función de proyectar nuestros actos psíquicos de pensar a través de ellos, de los objetos ideales, hacia, hasta los objetos — pensados—, pues, por medio, no sólo de los actos psíquicos, sino de los objetos ideales; pero, también, una consistencia tal que hace forzosos peculiares actos de reflexión sobre ellos para percibirlos — intelectualmente—, que es la única manera de que cabe percibirlos.

Pero lo que pasa es, sobre todo, que percibir estos objetos ideales a distinción de los objetos pensados por medio de ellos es especialmente difícil en los casos en que los objetos pensados por medio de los ideales son también ideales. Llamemos “reales” a los objetos de cualquier clase diferente de la de los ideales, sean objetos “físicos”, como esta mesa, “imágenes”, como la del Zócalo, “psíquicos”, como los actos de *pensar*, o mixtos, como Napoleón. Podremos decir: cuando los objetos pensados por medio de los objetos *ideales* son objetos *reales*, es menos difícil percibir los primeros a distinción de los segundos, en virtud de la diferencia misma de clase o índole, que cuando los objetos pensados por medio de los objetos *ideales* son ellos mismos *ideales* también, ahora en virtud de esta identidad de índole o clase. En este caso es también Husserl quien ha exhibido la distinción de la misma manera ejemplar. Una vez más, pues, no hay sino reproducirle.

Sean ahora estos otros pares de frases:

le triangle équilatéral, das gleichseitige Dreieck,
le triangle équiangle, das gleichwinklige Dreieck.

Con el primer par pensamos el triángulo equilátero; con el segundo, el triángulo equiángulo; ahora bien, el triángulo equilátero es el triángulo equiángulo, o al revés, es decir, se trata de un mismo objeto matemático. Mas los objetos matemáticos son objetos ideales. Luego, los objetos *ideales el triángulo equilátero y el triángulo equiángulo*, pensados con los anteriores pares de frases se distinguen del objeto *ideal* único pensado con ellos.

Pienso, por mi parte, que la exhibición sería aún más convincente practicada con nuestro “espacio de cuatro dimensiones”; porque con éste no podría cabernos la duda que con el triángulo equilátero-equiángulo: un espacio de cuatro dimensiones, que no es real, o es ideal, o no es. Pero dejo a ustedes el útil ejercicio de articular los pares de frases necesarios a la exhibición y de darse ésta a sí mismos por sí mismos.

Pienso, aún, que la exhibición más convincente de todas sería la que se practicara con un objeto no sólo *ideal* sino *de la misma especie*, dentro del género ideal, *que los objetos ideales por medio de los cuales pensamos todos los demás objetos*.

Por medio de los objetos ideales por medio de los cuales pensamos objetos, podemos pensar estos objetos ideales mismos por medio de los cuales pensamos objetos — como acabamos de hacer si hemos comprendido estas últimas palabras—. Ahora bien, los *objetos por medio de los cuales* acabamos de *pensar aquellos objetos por medio de los cuales pensamos otros objetos* y *estos objetos por medio de los cuales pensamos otros objetos*, son distintos. Pero dejo a ustedes también el ejercicio de desarrollar esta exhibición, más difícil que las anteriores, pero, por lo mismo, ejercicio más útil.

TEXTOS DE TEORIA
DE LOS OBJETOS

Los textos siguientes ilustran:

- 1) el descubrimiento de los objetos ideales por Platón, la crítica del descubrimiento por Berkeley y la contracritica de éste por Husserl;
- 2) la distinción de los fenómenos físicos y psíquicos hecha como distinción del alma y el cuerpo por Platón y Descartes, como distinción de los fenómenos mismos por Locke, Brentano y Husserl cada vez más perfectamente;
- 3) argumentos metafísicos con que prueban la inmortalidad del alma Platón y Descartes y éste la existencia de Dios y la crítica de uno de estos últimos argumentos por Kant.

Pueden ilustrar otras cosas, por ejemplo, el texto de Descartes la ideación constitutiva de un sistema filosófico; el de Platón, el de Brentano y el primero de Husserl el arte fenomenológico, por excelencia, de las distinciones; el de Kant el análisis de conceptos ontológicos; el de Berkeley y el primero de Husserl el arte de la crítica filosófica; en suma, un buen repertorio de los métodos de la filosofía.

PLATÓN

FEDON

(65d-66a, 74a-75d, 78c-80b)

— Mas ¿qué hay de esto, Simmias?, ¿decimos que existe algo o nada justo en sí? — Lo decimos, sin duda, por Zeus. — ¿Y algo bello y bueno? — ¿Cómo no? — Entonces, ¿es que has visto jamás alguna de tales cosas con los ojos? — De ninguna manera, dijo aquél. — Por el contrario, ¿te has adueñado de ellas con una percepción distinta de las del cuerpo? Y quiero decir, en todas, como en la magnitud, la salud, la fuerza, en una palabra, absolutamente todas las demás, [te has adueñado] de la *entidad*, lo que acaece que cada una es: ¿es que se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de ellas, o es así que aquel de nosotros que más y con más rigor se haya preparado para pensar sobre cada una en sí de las cosas a que mira, anda más cerca de conocer cada una? — Del todo es así. — ¿Es, pues, que hará eso con la mayor pureza aquel que más se dirija a cada una con el pensamiento en sí, sin dar por compañía al pensar ni la vista ni ninguna otra percepción sensible, ni llevar ninguna a la zaga del raciocinio, antes bien usando puramente del pensamiento en sí y por sí, emprenda la caza de cada uno de los entes puramente en sí y por sí, después de librarse cuanto más mejor de los ojos y los oídos y por decirlo así de todo el cuerpo junto, por turbar y no dejar al alma apropiarse la verdad y la inteligencia de las cosas cuando comunica con él? ¿Es que no es éste, Simmias, si es que es alguno, el que se hará con el ente? — Sobremanera bien, exclamó Simmias, dices la verdad, Sócrates.

.....

— Mira ahora, dijo él, si estas cosas son así. Decimos a veces que existe algo igual; no quiero decir que un leño a otro leño, ni una piedra a otra piedra, ni ninguna otra cosa de las de esta índole, sino además de todas éstas algo distinto, lo igual en sí: ¿diremos que es algo o que nada? — Lo diremos sin duda, por Zeus, exclamó Simmias, y a las mil maravillas. — ¿Y también sabemos lo que es en sí? — De todo punto, dijo él. — ¿De dónde sacamos el saber de él? ¿Acaso no de aquellas cosas de que hablábamos ahora: viendo leños o piedras u otras cosas iguales, por ellas pensamos en aquello que es distinto de ellas? ¿O no te parece distinto? Mira también de esta manera: ¿es que piedras iguales, y leños, a veces, siendo los mismos, no parecen por un lado iguales, por otro no? — De todo punto. — ¿Qué, entonces? ¿Las cosas iguales en sí son las que te parecían desiguales, o la igualdad desigualdad? — Nunca jamás, Sócrates. — No son, pues, lo mismo, dijo él, las mismas cosas iguales y lo igual en sí. — De ninguna manera me lo parecen, Sócrates. — Pero, sin embargo, ¿por las cosas iguales, dijo, aun siendo distintas de lo igual, piensas en esto y has alcanzado el saber de ello? — La mayor de las verdades, exclamó, es la que estás diciendo. — ¿No, pues, o siendo semejante a aquéllas, o no siéndolo? — De todo punto. — No hay, en efecto, ninguna diferencia, dijo él. En cuanto, viendo algo, por esta vista piensas algo distinto, sea semejante, sea desemejante, es necesario, dijo, que se haya originado una reminiscencia de esto último. — De todo punto. — ¿Qué, entonces?, dijo él: ¿nos pasa algo semejante con las de los leños y las igualdades de que hablábamos ahora?, ¿es que nos parecen ser iguales exactamente tal como lo que es igual en sí?, ¿falta algo de esto para ser tal cual lo igual, o nada? — Y mucho que falta, exclamó. — ¿No estamos de acuerdo, cuando alguien, viendo algo, piensa que “quiere esto que veo ahora ser cual algún otro de los entes, más falta y no puede ser tal cual éste, sino que es más defectuoso”, en que es necesario de alguna manera que a quien eso piensa le acaezca haber visto antes aquello a lo que dice que esto tiende a semejarse, pero con lo que se encuentra en falta? — Es necesidad. — ¿Qué, pues?, ¿cosa semejante nos ha pasado también a nosotros, o no, con las cosas iguales y lo igual en sí? — Absolutamente del todo. — Necesario es, pues,

que hayamos visto lo igual antes de aquel tiempo en que viendo por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas apetecen ser cual lo igual, pero se encuentran en falta. — Así es. — Pero también estamos de acuerdo en esto: que no se ha pensado ni es posible haberlo pensado por otra vía sino por la de ver o tocar o alguna otra de las percepciones sensibles, pues de todas éstas digo lo mismo. — Lo mismo es, Sócrates, para lo que quiere mostrar el razonamiento. — En todo caso, por las percepciones sensibles hace falta pensar que todas las cosas que entran en ellas apetecen aquello que es igual y que son en falta por respecto a ello; ¿o cómo decimos? Así. — Antes, pues, de que empezáramos a ver y oír y tener las demás percepciones sensibles, hacía falta que acaeciese de alguna manera que alcanzásemos el saber de lo igual en sí, que es algo, si habíamos de referir allí las cosas iguales de las percepciones sensibles, por anhelar todas las de tal índole ser cual aquello, siendo, empero, más defectuosas que ello. — Es necesidad por lo dicho antes, Sócrates. — ¿Y no, habiendo nacido, en seguida veíamos y oíamos y teníamos las demás percepciones sensibles? — Del todo así. — Hace falta, pues, decimos, antes de ellas haber alcanzado el saber de lo igual. — Sí. — Antes de nacer, según parece, es necesidad que lo hayamos alcanzado. — Parece. — ¿No es, pues, si, habiéndolo alcanzado antes de nacer, nacemos teniéndolo, que conocemos también antes de nacer y en seguida de nacidos no sólo lo igual y lo mayor y lo menor, sino también juntamente todas las cosas semejantes? Pues ¿no es verdad, acerca de lo igual nuestro discurso de ahora más que acerca también de lo bello en sí y lo bueno y justo y sacro en sí, y, como yo digo, acerca absolutamente de todas las cosas a las que pegamos el remoquete de “lo que es en sí” así preguntando en las preguntas como respondiendo en las respuestas? De suerte que es necesario que hayamos alcanzado el saber de todas estas cosas antes de nacer. — Así es.

.....

— ¿Es, pues, que a lo que se compuso y a lo que es compuesto por naturaleza es propio que le pase disolverse justo de la misma manera de que esté compuesto, mas si a algo le acaece no ser compuesto, a

ello sólo, si a algo, es propio que no le pase tal cosa? — Me parece que así es, dijo Cebes. — ¿No son, pues, justo aquellas cosas que son siempre las mismas y de la misma manera, lo más verosíblemente las no compuestas, y las que son distintas en distintas veces y jamás las mismas, las compuestas? — A mí al menos así me parece. — Vayamos entonces, dijo, a aquello a que justamente íbamos en el argumento anterior. La entidad en sí de la que damos razón del ser preguntando y respondiendo ¿es siempre la misma y de la misma manera o bien distinta en distintas veces? Lo igual en sí, lo bello en sí, cada cosa que es en sí, lo ente, ¿no admite alguna vez una mutación, cualquiera que sea?, ¿o bien cada una de las cosas que son en sí, que son de un solo aspecto en sí y por sí, es siempre de la misma manera y la misma y nunca jamás, ni en ninguna parte, ni de ninguna manera admite ninguna alteración? — Es una necesidad, dijo Cebes, que sean de la misma manera y las mismas, Sócrates. — ¿Qué es, entonces, de las muchas cosas bellas, como personas, caballos, vestidos y demás cosas cualesquiera semejantes, las iguales, las bellas y todas las homónimas de aquellas otras? ¿Es que son las mismas, o todo lo contrario de aquéllas, ni las mismas que ellas mismas ni que otras, ni jamás, por decirlo así, de ninguna manera las mismas? — Así otra vez, dijo Cebes, jamás son de la misma manera. — ¿No es, pues, que éstas podemos tocarlas y podemos verlas y podemos percibir las con las otras percepciones sensibles, mientras que las que son las mismas no existe ningún otro modo de captarlas más que el raciocinio del pensamiento, no siendo tales cosas de ningún aspecto visible? — La mayor de las verdades, exclamó, estás diciendo. — ¿Admitiremos, pues, quieres, dijo, dos especies de los entes, una visible, otra invisible? — Las admitiremos, dijo. — Y que la invisible es siempre la misma, la visible jamás la misma. — También admitiremos esto, dijo. — Adelante, entonces, dijo él: ¿Hay en nosotros mismos dos cosas, una que es el cuerpo y otra el alma? — No es de otra suerte, dijo. — ¿A cuál, pues, de las dos especies decimos que es más semejante y más congénere el cuerpo? — Para todo el mundo, dijo, es claro que a la visible. — ¿Y qué es del alma?, ¿es visible o invisible? — No para los hombres al menos, Sócrates, dijo. — Pero lo cierto es

que nosotros al menos hablamos de lo visible y lo que no lo es para la naturaleza humana; ¿o crees que para alguna otra? — Para la humana. — ¿Y qué decimos del alma?, ¿qué es visible o invisible? — No visible. — Invisible, entonces? — Sí. — ¿El alma es, pues, más semejante que el cuerpo a lo invisible y el cuerpo a lo visible? — Con toda necesidad, Sócrates. — ¿Y no decíamos también esto antes: que el alma, cuando se sirve del cuerpo para examinar algo, sea por medio de la vista, o del oído, o de alguna otra percepción (que esto es hacerlo por medio del cuerpo, examinar algo por medio de una percepción), es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que jamás son las mismas, y anda errante, y se turba, y da vueltas como borracha, por puesta en contacto con tales cosas? — Del todo así. — ¿Mientras que cuando examina en sí y por sí, parte hacia allí, hacia lo puro y que es siempre e inmortal y de la misma manera, y, como congénere que es de ello, siempre con ello viene a ser cuantas veces ha venido a ser en sí y por sí y está consigo, y cesa de errar, y junto a aquellas cosas siempre es la misma de la misma manera, por puesto en contacto con tales cosas, y este estado de ella es lo que hemos llamado inteligencia? — La mayor y más bella de las verdades dices, Sócrates, dijo. — ¿A cuál, pues, de las dos especies, de nuevo, opinas, por lo dicho antes y por lo dicho ahora, que es el alma más semejante y más congénere? — Todos, opino, dijo él, que convendrán, Sócrates, por este camino, incluso el peor para aprender, que, en todo y por todo, es el alma más semejante a lo que es siempre de la misma manera que a lo que no lo es. — ¿Y el cuerpo? — A lo otro. — Mira ahora también por este lado: cuando están juntos el alma y el cuerpo, a éste le ordena la naturaleza servir y ser mandado, a aquélla mandar y señorear; y según esto, de nuevo; cuál de los dos opinas que es semejante a lo divino y cuál de los dos a lo mortal? ¿O no opinas que lo divino es por naturaleza como para mandar y acaudillar, lo mortal para ser mandado y servir? — Lo opino. — ¿A cuál, pues, de las dos cosas se parece el alma? — Claro es, Sócrates, que el alma a lo divino y el cuerpo a lo mortal. — Examina ahora, Cebes, dijo, si todo lo dicho no nos trae a estos resultados: que a lo divino, e inmortal, e inteligible, y de un solo aspecto e indisoluble, y que es siempre de la misma manera lo

mismo para sí mismo, es lo más semejante el alma, mientras que a lo humano, y mortal, y no inteligible, y de muchos aspectos, y disoluble, y nunca jamás lo mismo para sí mismo, lo más semejante es a su vez el cuerpo. ¿Tenemos algo distinto de esto que decir, querido Cebes, de suerte que no sea así? — No tenemos. — ¿Qué, pues? Siendo así, ¿es que no es propio del cuerpo disolverse rápidamente, mientras que del alma, a su vez, el ser totalmente indisoluble o algo muy cercano a esto? — ¿Cómo no?

DESCARTES

DISCURSO DEL MÉTODO

(CUARTA PARTE)

No sé si debo platicaros de las primeras meditaciones que hice allí, pues son tan metafísicas y poco comunes que no serán quizá del gusto de todo el mundo; y sin embargo, a fin de que pueda juzgarse si los fundamentos que he tomado son bastante firmes, me encuentro forzado en alguna manera a hablar de ellas. Había advertido desde hacía largo tiempo que, en las costumbres, es necesario a veces seguir opiniones que se sabe son muy inciertas, enteramente lo mismo que si fuesen indubitables, como se dijo más arriba; pero, puesto que entonces deseaba vacar solamente a la busca de la verdad, pensé que era menester que hiciese todo lo contrario, y que arrojase, como absolutamente falso, todo aquello en que pudiese imaginar la menor duda, a fin de ver si no quedaría, tras esto, en lo creído por mí, algo que fuese totalmente indubitable. Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan a veces, decidí suponer que no había cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar; y puesto que hay hombres que se equivocan al razonar, incluso tocante a las más simples materias de geometría, y hacen en ello paralogismos, juzgando que estaba sujeto a errar tanto como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que había tomado antes por demostraciones; y en fin, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos, nos pueden venir todos también cuando dormimos, sin que haya ninguno entonces que sea verdadero, me resolví a fingir que ninguna de las cosas que me habían entrado jamás en el espíritu era más verdadera que las ilusiones de mis sueños. Pero, inmediatamente después, caí en la cuenta de que,

mientras que quería pensar así que todo era falso, era menester necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese algo; y advirtiéndome que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y tan segura, que ninguna de las más extravagantes suposiciones de los escépticos era capaz de conmoverla, juzgué que podría recibirla, sin escrúpulo, por el primer principio de la filosofía que buscaba.

Después, examinando con atención lo que era yo, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno, y que no había mundo alguno, ni lugar alguno donde estuviese yo; pero que no podía fingir por esto que no existía yo; y que, al contrario, de esto mismo de pensar en dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía muy evidente y muy ciertamente que existía; mientras que, sólo con que hubiese dejado de pensar, aunque todo el resto de lo que hubiera jamás imaginado hubiese sido verdadero, no tenía razón alguna para creer que había yo existido, por esto conocí que era una sustancia cuya esencia o naturaleza entera no es más que pensar, y que, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es totalmente distinta del cuerpo, e incluso que es más fácil de conocer que él, y que aunque no existiese en absoluto él, ella no dejaría de ser todo lo que es.

Tras esto, consideré en general lo que se requiere de una proposición para ser verdadera y cierta; porque, puesto que acababa de encontrar una que sabía era tal, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza. Y habiendo advertido que en esto: *pienso, luego existo*, no hay absolutamente nada que me asegure de que digo la verdad, sino que veo muy claramente que, para pensar, hay que existir, juzgué que podía tomar por regla general que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas; pero que hay solamente alguna dificultad en advertir bien cuáles son las que concebimos distintamente.

A continuación de lo cual, reflexionando sobre que dudaba, y que, por consiguiente, mi ser no era del todo perfecto, pues veía claramente que era una perfección mayor conocer que dudar, me di a buscar de dónde había sacado el pensar en algo más perfecto que yo; y conocí con

evidencia que tenía que ser de alguna naturaleza que fuese en efecto más perfecta. Por lo que toca a los pensamientos que tenía de muchas otras cosas fuera de mí, como el cielo, la tierra, la luz, el calor, y mil otras, no me daba tanta pena el saber de dónde venían, a causa de que, no advirtiendo en ellos nada que me pareciese hacerlos superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderos, eran dependencias de mi naturaleza, en tanto que ésta tenía alguna perfección; y si no lo eran, que los debía a la nada, es decir, que estaban en mí, por lo que yo tenía de deficiente. Mas no podía ser lo mismo de la idea de un ser más perfecto que el mío, pues, deberla a la nada, era cosa manifiestamente imposible. Y como no hay menos repugnancia en que lo más perfecto sea una secuela y una dependencia de lo menos perfecto que hay en que de nada proceda algo, tampoco la podía deber a mí mismo: de suerte que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuese verdaderamente más perfecta que yo, e incluso que tuviese en sí todas las perfecciones de que pudiera yo tener alguna idea, es decir, y para explicarme con una palabra, que fuese Dios. A lo que añadí que, puesto que conocía algunas perfecciones que no tenía yo, no era yo el único ser que existía (usaré, si os place, aquí libremente términos de la Escuela); sino que era menester, de toda necesidad, que hubiese otro más perfecto, del cual dependiese y del cual hubiese recibido todo lo que tenía: pues, si hubiese existido yo solo, independientemente de cualquier otro ser, de suerte que hubiese tenido por mí mismo todo aquello, aunque poco, en que participaba del Ser perfecto, hubiese podido tener por mí, y por la misma razón, todo lo demás que sabía me faltaba, y así ser yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y en fin tener todas las perfecciones que podía advertir existían en Dios. Pues, según los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, hasta donde la mía era capaz de ello, no tenía más que considerar de todas las cosas de que encontraba en mí alguna idea, si era perfección o no el poseerlas, y estaba seguro de que ninguna de las que indicaban alguna imperfección existía en él, pero que todas las demás sí existían: como veía que la duda, la inconstancia, la tristeza, y cosas semejantes, no podían existir en él,

visto que yo mismo hubiese estado muy satisfecho de estar exento de ellas. Después, y además de esto, tenía ideas de muchas cosas sensibles y corporales; pues, aunque supusiese que soñaba, y que todo lo que venía o imaginaba era falso, no podía negar, empero, que las ideas correspondientes existiesen verdaderamente en mi pensamiento. Pero, puesto que había reconocido ya en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, considerando que toda composición atestigua dependencia, y que la dependencia es manifiestamente una deficiencia, juzgaba de aquí que no podía ser una perfección en Dios estar compuesto de estas dos naturalezas, y que, por consiguiente, no lo estaba pero que, si había cuerpos en el mundo, o inteligencias, u otras naturalezas que no fuesen del todo perfectas, el ser de éstas debía depender del poder de Él, de tal suerte que no pudieran subsistir sin Él un solo momento.

Quise buscar, por un instante, otras verdades; y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que concebía como un cuerpo continuo, o un espacio indefinidamente extendido en longitud, latitud y altura o profundidad, divisible en diversas partes, que podían tener diversas figuras y tamaños y ser movidas o traspuestas de todas suertes, pues los geómetras suponen todo esto en su objeto, recorrí algunas de sus más simples demostraciones; y habiéndome dado cuenta de que esa gran certeza que todo el mundo les atribuye, no está fundada más que sobre el que se las concibe evidentemente, según la regla que dije hace poco, me di cuenta también de que no había en ellas absolutamente nada que me asegurase de la existencia de su objeto: pues, por ejemplo, veía bien que, suponiendo un triángulo, era menester que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos, mas no veía por esto nada que me asegurase de que hubiera en el mundo algún triángulo; mientras que, volviendo a examinar la idea que tenía de un Ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella, de la misma manera que está comprendida en la de un triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes están igualmente distantes del centro, o incluso más evidentemente aún; y que, por consiguiente, es por lo menos tan

cierto que Dios, que es este ser perfecto, es o existe, como pueda serlo demostración alguna de geometría.

Pero lo que hace que haya muchos que se persuaden de que es difícil conocerle, e incluso conocer lo que es su propia alma, es que no elevan jamás su espíritu más allá de las cosas sensibles, y que están tan acostumbrados a no considerar nada sino imaginándolo, que es una manera de pensar especial para las cosas materiales, que nada de lo que no es imaginable les parece que es inteligible. Lo que resulta hartamente manifiesto de que hasta los filósofos tienen por máxima en las escuelas que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos, donde sin embargo es cierto que las ideas de Dios y del alma no han estado jamás; y tengo para mí que los que se empeñan en usar de su imaginación para comprenderlas, hacen exactamente lo mismo que si para oír los sonidos u oler los olores se empeñasen en servirse de los ojos: sino que hay encima esta diferencia, que el sentido de la vista no nos cerciora de la verdad de sus objetos menos de lo que lo hacen los del olfato y del oído, mientras que ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos serían capaces de cerciorarnos jamás de nada, si nuestro entendimiento no interviniese en ello.

En fin, si hay todavía hombres que no estén bastante persuadidos de la existencia de Dios y de su alma por las razones que he aportado, quiero que sepan que todas las demás cosas de que se creen quizá más seguros, como tener un cuerpo, y que hay astros y una Tierra, y cosas semejantes, son menos ciertas; pues, aunque se tenga una seguridad moral de estas cosas, que es tal que parece que a menos de ser extravagante no se puede dudar de ellas, empero tampoco, a menos de no ser razonable, cuando se trata de una certidumbre metafísica, se puede negar que no sea bastante fundamento para no estar enteramente seguro de ellas, el haberse dado cuenta de que se puede de la misma manera imaginar, estando dormido, que se tiene otro cuerpo y que se ven otros astros y otra Tierra, sin que haya nada de ello. Pues ¿por dónde se sabe que los pensamientos que vienen en sueños son más falsos que los demás, visto que a menudo no son menos vivos ni expresos? Y que los más altos ingenios se esfuerzan en ello cuanto les plazca, que por

mi parte no creo que puedan dar razón alguna que sea poderosa para acabar con esta duda, si no presuponen la existencia de Dios. Pues, en primer término, lo mismo que tomé hace poco por regla, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas, no es seguro sino a causa de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que existe en nosotros viene de él: de donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales, y que vienen de Dios, en nada de aquello en que son claras y distintas pueden ser sino verdaderas. De suerte que, si tenemos hartos a menudo ideas que encierran falsedad, no pueden ser sino aquellas que tienen algo de confuso y oscuro, a causa de que en esto participan de la nada, es decir, que no son en nosotros tan confusas sino a causa de que no somos perfectos del todo. Y es evidente que no hay menos repugnancia en que la falsedad o la imperfección, en cuanto tal, proceda de Dios que hay en que la verdad o la perfección proceda de la nada. Mas si no supiésemos en absoluto que todo lo que hay en nosotros de real y de verdadero viene de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas no tendríamos razón alguna para cercionarnos de que tenían la perfección de ser verdaderas.

Ahora bien, después que el conocimiento de Dios y del alma nos ha hecho estar así ciertos de esta regla, es bien fácil de conocer que las fantasías que imaginamos estando dormidos no deben en manera alguna hacernos dudar de la verdad de los pensamientos que tenemos estando despiertos. Pues si acaeciese, incluso durmiendo, que se tuviera alguna idea muy distinta, como por ejemplo que un geómetra inventase una nueva demostración, el sueño no le impediría ser verdadera; y tocante al error más ordinario de los sueños, que consiste en que nos presentan diversos objetos de la misma manera en que lo hacen los sentidos exteriores, no importa que nos de ocasión de desconfiar de la verdad de tales ideas, a causa de que pueden engañarnos también hartos a menudo sin que estemos dormidos: como cuando los que tienen ictericia lo ven todo de color amarillo, o cuando los astros y otros cuerpos muy lejanos nos parecen mucho más pequeños de lo que son. Pues, en fin, sea que estemos despiertos, sea que estemos dormidos, no

debemos dejarnos persuadir jamás sino por la evidencia de la razón. Y es de observar que digo de la razón, y no de la imaginación ni de los sentidos: así, aunque veamos el sol muy claramente, no debemos juzgar por ello que no sea sino del tamaño de que le vemos; y podemos sin dificultad imaginar distintamente una cabeza de león injerta sobre el cuerpo de una cabra, sin que se deba concluir por ello que haya en el mundo una quimera; pues la razón no nos dicta en absoluto que lo que vemos o imaginamos así sea verdadero, pero sí nos dicta que todas nuestras ideas o nociones han de tener alguna base de verdad; pues no sería posible que Dios, que es de todo punto perfecto y de todo punto veraz, las hubiera puesto en nosotros sin ello; y porque nuestros razonamientos no son jamás tan evidentes ni tan completos durante el sueño como durante la vigilia, aunque a veces nuestras fantasías sean entonces tan vivas y expresas o más, también nos dicta que no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos, a causa de que no somos perfectos del todo, lo que tienen de verdad debe encontrarse infaliblemente en los que tenemos estando despiertos, más bien que en los sueños.

JOHN LOCKE

ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

(Libro II, Capítulo I Núms. 1 a 5)

1. *La idea es el objeto del pensamiento.* Siendo todo hombre consciente para sí de que piensa, y siendo aquello a que su mente se aplica mientras piensa las ideas que están allí, no cabe duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las expresadas por las palabras blancura, dureza, dulzura, pensar, movimiento, hombre, elefante, ejército, embriaguez y otras: entonces, lo que hay que inquirir en primer lugar es cómo llega a tenerlas. Sé que es doctrina recibida la de que los hombres tienen ideas innatas y signos originales estampados en sus mentes desde que empiezan a ser. Esta opinión ya la he examinado por extenso, y creo que lo que he dicho en el libro anterior se admitirá mucho más fácilmente cuando haya mostrado de dónde saque el entendimiento todas las ideas que tiene, y por qué vías y grados vengan éstas a la mente; para lo cual apelaré a la propia observación y experiencia de cada cual.

2. *Todas las ideas vienen de la sensación o la reflexión.* Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel blanco, vacío de todo signo, sin ninguna idea; ¿cómo llega a estar provisto? ¿Por dónde llega a tener ese vasto surtido que la atareada e ilimitada fantasía del hombre ha pintado en él con una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todos los materiales de la razón y el conocimiento? A esto respondo, en una palabra, de la experiencia. En ésta se halla fundado todo nuestro conocimiento y de ella se deriva en último término éste. Nuestra observación, aplicada ya a los objetos sensibles externos, ya a las operaciones internas de nuestras mentes, percibidas por nosotros

mismos y objeto de nuestra reflexión, es lo que provee a nuestros entendimientos de todos los materiales del pensar. Estas dos son las fuentes del conocimiento, de las que manan todas las ideas que tenemos o podemos naturalmente tener.

3. *El objeto de la sensación, una fuente de ideas.* Primeramente, nuestros sentidos, versados en objetos sensibles particulares, acarrear a la mente varias distintas percepciones de cosas, según las variadas maneras en que esos objetos los afectan; y así llegamos a tener las ideas de amarillo, blanco, calor, frío, blando, duro, amargo, dulce y todas aquellas que llamamos cualidades sensibles; y cuando digo que los sentidos las acarrear a la mente, quiero decir que los sentidos acarrear de los objetos externos a la mente lo que produce allí tales percepciones. Esta gran fuente de las más de las ideas que tenemos, por depender enteramente de nuestros sentidos y ser derivada por ellos hasta el entendimiento, la llamo *sensación*.

4. *Las operaciones de nuestras mentes, la otra fuente de ellas.* En segundo lugar la otra fuente de la que la experiencia provee al entendimiento de ideas, es la percepción de las operaciones de nuestra propia mente dentro de nosotros, cuando se aplica a las ideas que ha obtenido; operaciones que, cuando el alma se pone a reflexionar sobre ellas y considerarlas, proveen al entendimiento de otro conjunto de ideas que no podrían sacarse de las cosas de fuera; y tales son la percepción, el pensar, el dudar, el creer, el razonar, el conocer, el querer y todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes; las cuales, siendo conscientes de ellas y observándolas en nosotros mismos, recibimos de nuestras mentes en nuestros entendimientos como distintas ideas; tal como las recibimos de los cuerpos que afectan nuestros sentidos. Esta fuente de ideas la tiene todo hombre íntegramente en sí mismo; y aunque no es un sentido, por no tener nada que ver con los objetos externos, con todo es muy parecida a él y pudiera llamarse con bastante propiedad *sentido interno*. Pero así como llamo a la otra sensación, llamo a esta *reflexión*, por ser las ideas que proporciona exclusivamente aquellas que obtiene la mente, reflexionando sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Por reflexión, pues, en lo que sigue de este discurso quisiera

que se entendiese que me refiero a esa noticia que adquiere la mente de sus propias operaciones y de la manera de efectuarlas, por razón de la cual llega a haber ideas de estas operaciones en el entendimiento. Estas dos cosas, repito, a saber, las cosas materiales externas como objeto de la sensación y las operaciones de nuestras propias mentes en nuestro interior como objetos de la reflexión, son para mí los únicos originales en que tienen sus comienzos nuestras ideas. El término *operaciones* lo uso aquí en un amplio sentido, comprendiendo no meramente las acciones de la mente con sus ideas, sino cierta suerte de pasiones que surgen a veces de ellas, tal cual es la satisfacción o insatisfacción que surge de cualquier pensamiento.

5. *Todas nuestras ideas son de la una o la otra de estas fuentes.* El entendimiento me parece no tener la menor vislumbre de idea alguna que no reciba de una de estas dos fuentes. Los *objetos externos* proveen a la mente de las ideas de las cualidades sensibles, que son tocias esas diferentes percepciones que ellos producen en nosotros; y *la mente* provee al entendimiento de las ideas de sus propias operaciones.

Cuando hayamos pasado una revista completa a estas dos fuentes y a sus varios modos (combinaciones y relaciones), encontraremos que contienen todo nuestro repertorio de ideas; y que no tenemos en nuestras mentes nada que no haya venido por una de estas dos vías. Que examine quienquiera sus propios pensamientos, e indague acabadamente en su entendimiento, y en seguida que me diga si tocias las ideas originales que tiene allí son cualesquiera otras que de los objetos de sus sentidos o de las operaciones de su mente consideradas como objetos de su reflexión; y por grande que sea la masa de conocimiento que imagine estar alojada allí en cualquier momento, verá, si pasa una revista rigurosa, que no tiene en su mente más ideas que aquellas que haya impreso una de estas fuentes, aunque quizá con infinita variedad compuestas y ampliadas por el entendimiento, como veremos en adelante.

JORGE BERKELEY

TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

(Introducción, Núms. 6, 10, 12, 16)

6. A fin de preparar la mente del lector para la más fácil comprensión de lo que sigue, es adecuado anteponer, por vía de introducción, algo sobre la naturaleza y abuso del lenguaje. Pero el desenredar esta materia me conduce en alguna medida a adelantar mi intención, tomando en cuenta lo que parece haber tenido una parte principal en volver la especulación intrincada y llena de perplejidades y haber ocasionado innumerables errores y dificultades en casi todas las partes del conocimiento. Y es la opinión de que la mente tiene el poder de formar nociones o *ideas abstractas* de las cosas. Quien no es del todo extraño a los escritos y disputas de los filósofos tiene por necesidad que reconocer que no pequeña parte de ellas se gastan sobre ideas abstractas. De éstas se piensa en una manera más especial que son el objeto de aquellas ciencias que corren con el nombre de *lógica* y *metafísica* y de todo lo que pasa por ser la más abstracta y sublime doctrina, en todo lo cual apenas se encontrará cuestión alguna tratada de tal manera que no suponga la existencia de tales ideas en la mente y que ésta se halla perfectamente familiarizada con ellas.

10. Si otros tienen esta maravillosa facultad de abstraer sus ideas, ellos mismos pueden decirlo mejor que nadie; por lo que a mí mismo se refiere, hallo en verdad que tengo una facultad de imaginar, o representarme a mí mismo las ideas de aquellas cosas particulares que he percibido, y de componerlas y dividir las variadamente. Puedo imaginar un hombre con dos cabezas, o las partes superiores de un hombre

unidas al cuerpo de un caballo. Puedo considerar la mano, el ojo, la nariz, abstraída o separada cada una para sí del resto del cuerpo. Pero entonces, cualquiera que sea la mano o el ojo que imagine, ha de tener alguna forma y color particular. Igualmente, la idea de hombre que formo para mí mismo ha de ser la de un hombre blanco, o negro, o atezado, de un hombre derecho o encorvado, de un hombre alto, o bajo, o de talla media. No puedo concebir, con ningún esfuerzo del pensamiento, la idea abstracta antes descrita. Y es igualmente imposible para mí formar la idea abstracta de un movimiento distinto del cuerpo que se mueve y que no sea ni rápido ni lento, ni curvilíneo ni rectilíneo; y lo mismo puede decirse de todas las demás ideas abstractas y generales, cualesquiera que sean. Para ser sincero, yo mismo soy capaz de abstraer en un sentido, como cuando considero algunas partes o cualidades particulares separadas de otras sin las cuales, aunque estén unidas con ellas en algún objeto, es sin embargo posible que existan realmente. Pero niego que pueda abstraer una de otra o concebir separadamente aquellas cualidades que es imposible que existan separadas así; o que pueda formar una noción general abstrayéndola de particulares de la manera antes dicha — que son, éstas dos últimas, las dos acepciones propias de “abstracción” —. Y hay razones para pensar que los más de los hombres reconocerán estar ellos mismos en mi caso. La generalidad de los hombres que son simples e iletrados nunca pretenden abstraer nociones. Se dice que son difíciles y no se alcanzan sin fatigas ni estudio; de donde podemos concluir razonablemente que, si tales hay, están limitadas solamente a los doctos.

12. Observando cómo las ideas se vuelven generales, es como mejor podemos juzgar de cómo se hacen así las palabras. Y aquí es de notarse que no niego en absoluto que haya ideas generales, sino sólo que haya ideas generales *abstractas*; pues en los pasajes que hemos citado donde se hace mención de ideas generales, se ha supuesto siempre que están formadas por abstracción... Ahora bien, si queremos dar un sentido a nuestras palabras y hablar solamente de lo que podemos concebir, creo que reconoceremos que una idea que considerada en sí misma es particular, se vuelve general al hacer que represente o

sustituya todas las demás ideas particulares de la misma especie. Para hacer esto notorio con un ejemplo, supóngase que un geómetra está demostrando el método de cortar una línea en dos partes iguales. Traza, digamos, una línea negra de una pulgada de larga: esta línea, que en sí es una línea particular, es no obstante, por respecto a su significación, general, puesto que, tal cual se la usa aquí, representa todas las líneas particulares, cualesquiera que sean; de tal suerte que lo demostrado de ella es demostrado de todas las líneas o, en otras palabras, de una línea en general. Y como esa línea particular se vuelve general al hacer se de ella un signo, así el nombre "línea", que tomado en absoluto es particular, al ser un signo se hace general. Y así como la primera debe su generalidad, no a su ser el signo de una línea abstracta o general, sino de todas las líneas rectas particulares que puedan existir, así el último tiene que pensarse que saca su generalidad de la misma causa, es decir, de las varias líneas particulares que indiferentemente denota.

16. Pero aquí se preguntará cómo podemos saber que una proposición es verdadera de todos los triángulos particulares, salvo que la hayamos primero visto demostrada de la idea abstracta de un triángulo que concuerda igualmente con todos. Pues por el hecho de que una propiedad pueda demostrarse que concuerda con algún triángulo particular, no se seguirá que pertenezca igualmente a ningún otro triángulo que en todos los respectos no sea el mismo que el anterior. Por ejemplo, habiendo demostrado que los tres ángulos de un triángulo isósceles y rectángulo son iguales a dos rectos, no puedo concluir de ello que esta propiedad convenga a todos los demás triángulos que no tienen ni un ángulo recto ni dos lados iguales. Parece, por lo tanto, que para estar cierto de que esta proposición es universalmente verdadera, necesitamos, o bien hacer una demostración particular para cada triángulo particular, lo que es imposible, o bien demostrarla, de una vez para todas, de la idea abstracta de un triángulo en la que participen indiferentemente todos los particulares y por la que estén todos igualmente representados. A lo cual respondo que, aunque la idea que tengo a la vista mientras hago la demostración es, por ejemplo, la de un triángulo isósceles y rectángulo cuyos lados son de una determinada longitud, puedo no obstante

estar cierto de que se extiende a todos los demás triángulos rectilíneos, de cualquier especie o tamaño. Y ello porque ni el ángulo recto, ni la igualdad, ni la determinada longitud de los lados están considerados para nada en la demostración. Verdad es que el diagrama que tengo a la vista encierra todas estas particularidades, pero no se hace la menor mención de ellas en la prueba de la proposición. No se dice que los tres ángulos sean iguales a dos rectos por ser uno de ellos un ángulo recto o por ser de la misma longitud los lados que lo comprenden. Lo cual muestra suficientemente que el ángulo recto pudiera haber sido oblicuo y los lados desiguales, y en suma que la demostración es válida. Y por esta razón es por lo que concluyo que es verdad de cualquier oblicuángulo o escaleno lo que había demostrado de un particular triángulo rectángulo e isósceles, y no por haber demostrado la proposición de la idea abstracta de triángulo. Y aquí hay que reconocer que un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, sin atender a las particulares cualidades de los ángulos o relaciones de los lados. Hasta ahí puede abstraer; pero esto nunca probará que pueda formar la idea abstracta, general e inconsistente de un triángulo. De la misma manera podemos considerar a Pedro exclusivamente como hombre o exclusivamente como animal, sin formar las ideas abstractas antes mencionadas ni de hombre ni de animal, en la medida en que no se considera todo lo que se percibe.

KANT

CRITICA DE LA RAZON PURA

(Doctrina elemental trascendental.

Segunda parte. La lógica trascendental.

Segunda sección. La dialéctica trascendental.

Capítulo 3. El ideal de la razón pura.

Parágrafo 4. De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios.)

(A. 597-601)

Os pregunto: ¿Es la proposición *esta o aquella cosa* (que os concedo como posible, sea la que quiera) *existe*, es, digo, esta proposición una proposición analítica o sintética? Si es lo primero, no añadís nada con la existencia de la cosa a vuestra idea de la cosa, pero entonces, o bien tendría que ser la cosa misma la idea que está en vosotros, o bien habéis supuesto una existencia como inherente a la posibilidad, y entonces concluído la existencia, como pretendéis, de la posibilidad interna, lo cual no es nada más que una mísera tautología. La palabra realidad, que en el concepto de la cosa suena de otra manera que existencia en el concepto del predicado, no lo remedia. Pues aunque llaméis realidad a todo poner (sin precisar lo que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto, aceptándola como efectiva, y en el predicado la repetís pura y simplemente. Si concedéis, por el contrario, como tiene que conceder equitativamente todo el que sea razonable, que cualquier proposición existencial es sintética, ¿cómo queréis afirmar que el predicado de la existencia no puede suprimirse sin contradicción?, ya que este

privilegio sólo conviene peculiarmente a las analíticas, cuyo carácter descansa justo en él.

Yo esperarí sin duda reducir a nada estas argucias de la cavilación, sin dar ningún rodeo, mediante una exacta definición del concepto de existencia, si no me hubiese encontrado con que la ilusión que hay en la confusión de un predicado lógico con uno real (esto es, la determinación de una cosa), excluye o poco menos todo adoctrinamiento. De *predicado lógico* puede servir todo lo que se quiera, hasta el sujeto puede predicarse de sí mismo; pues la lógica abstrae de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que le sobreviene al concepto del sujeto y lo agranda. Tiene, pues, que no estar contenido ya en él.

Ser no es, patentemente, un predicado real, esto es, un concepto de algo que pueda sobrevenirle al concepto de una cosa. Es meramente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es simplemente la cópula de un juicio. La proposición *Dios es omnipotente* contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la palabrita *es* no es un predicado más, sino tan sólo lo que pone el predicado *en referencia* al sujeto. Mas si tomo el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los cuales figura también la omnipotencia) y digo: *Dios es*, o *es un Dios*, no pongo ningún nuevo predicado en el concepto de Dios, sino sólo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y además el *objeto* referido a mí *concepto*. Ambos tienen que contener exactamente lo mismo, y por ende no puede añadirse nada más al concepto que expresa meramente la posibilidad por el hecho de que yo piense su objeto como pura y simplemente dado (mediante la expresión: *es*). Y así no contiene lo efectivo nada de más que lo meramente posible. Cien táleros efectivos no contienen lo más mínimo de más que cien posibles. Pues como éstos significan el concepto y aquéllos el objeto y la posición de él en sí mismo, en el caso de que éste contuviese más que aquél, no expresaría mi concepto el objeto entero, ni tampoco sería, por tanto, el concepto adecuado de él. Pero en el estado de mi fortuna hay más con cien táleros efectivos que con el mero concepto de ellos (esto es, de su posibilidad). Pues el objeto no está, en el orden de lo efectivo, contenido meramente en

forma analítica en mi concepto, sino que sobreviene sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que por este ser fuera de mi concepto se aumenten en lo más mínimo los cien táleros pensados mismos.

Cuando, pues, pienso una cosa con tales y tantos predicados como quiera (incluso en la definición cabal), no sobreviene lo más mínimo a la cosa por el hecho de que yo añada aún que esta cosa es. Pues si no, no existiría exactamente lo mismo, sino más de lo que yo había pensado en el concepto, y yo no podría decir que existe justamente el objeto de mi concepto. Aunque piense incluso en una cosa toda realidad fuera de una, al decir que existe tal cosa deficiente, no le sobreviene la realidad que le falta, sino que existe afectada justamente de la misma deficiencia con la que la he pensado; si no, existiría algo distinto de lo que pensé. Si pienso, pues, un ente como la suma realidad (sin deficiencia), sigue siempre planteada la cuestión de si existe o no. Pues aunque nada falte en mi concepto del posible contenido real de una cosa cualquiera, sigue faltando algo en la relación al estado entero de mi pensar, a saber, que el conocimiento de aquel objeto es posible también *a posteriori*. Y aquí se revela también la causa de la dificultad imperante en este punto. Si se hablase de un objeto de los sentidos, no podría confundir la existencia de la cosa con el mero concepto de la cosa. Pues con el concepto se piensa el objeto tan sólo como concordante con las condiciones generales de un posible conocimiento empírico cualquiera, mientras que con la existencia como contenido en el contexto de la experiencia entera; comoquiera que mediante el enlace con el contenido de la experiencia entera no se aumenta en lo más mínimo el concepto del objeto, mientras que nuestro pensar obtiene mediante él una posible percepción más. Si, por el contrario, queremos pensar la existencia mediante la pura categoría solamente, no es maravilla que no podamos indicar ninguna nota para diferenciarla de la mera posibilidad.

Nuestro concepto de un objeto contendrá, pues, tales y tantas cosas como quiera, pero lo cierto es que tenemos que salir de él para prestar al objeto la existencia. En los objetos de los sentidos sucede esto por medio

de la conexión con alguna de mis percepciones según leyes empíricas; pero para los objetos del pensar puro no *hay* absolutamente ningún medio de conocer su existencia, porque tendría que conocerse enteramente *a priori*, mientras que nuestra conciencia de toda existencia (sea por medio de la percepción directa o por medio de razonamientos que enlacen algo con la percepción) entra de cabo a cabo en la unidad de la experiencia, y una existencia fuera de este campo sin duda no puede declararse absolutamente imposible, pero es un supuesto que no podemos justificar con nada.

FRANCISCO BRENTANO

PSICOLOGÍA

I

DE LA DISTINCIÓN ENTRE LOS FENÓMENOS PSÍQUICOS Y LOS FENÓMENOS FÍSICOS

...El mundo entero de nuestros fenómenos se divide en dos grandes clases: la clase de los fenómenos *físicos* y la de los fenómenos *psíquicos*...

Nuestro intento se encamina a dilucidar estos dos nombres: fenómeno físico, fenómeno psíquico...

Tratemos, pues, en primer término, de aclarar los conceptos mediante ejemplos.

Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico; entendiendo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino el acto de representar. La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía, son los ejemplos a que aludo; asimismo, el pensamiento de un concepto general, siempre que tenga lugar realmente. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda conclusión, toda convicción u opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etcétera.

Por el contrario, ejemplos de fenómenos físicos son un color, una figura, un paisaje que veo; un acorde que oigo; el calor, el frío, el olor que siento, y las cosas semejantes que me aparecen en la fantasía.

Estos ejemplos bastarán para hacer intuitiva la distinción de ambas clases.

...Sin embargo, intentaremos dar una explicación del fenómeno psíquico, en otro modo más unitario. A este fin se nos ofrece una determinación de la que hicimos uso anteriormente, cuando decíamos que designábamos con el nombre de fenómenos psíquicos, tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones. Apenas necesitamos advertir que una vez más entendemos por representación, no lo representado, sino el acto de representarlo. Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico. Nada puede ser juzgado; nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado. De este modo, la determinación dada comprende todos los ejemplos aducidos de fenómenos psíquicos, y, en general, todos los fenómenos pertenecientes a esta esfera...

Con esto habríamos dado una segunda definición de su concepto, divisible en menos miembros que la primera. Empero, no es enteramente unitaria; antes bien, nos presenta los fenómenos psíquicos divididos en dos grupos.

...Una definición completamente unitaria, que caracteriza todos los fenómenos psíquicos, frente a los fenómenos físicos, ha sido intentada en sentido negativo. Todos los fenómenos físicos, se ha dicho, tienen extensión y una determinación local, ya sean fenómenos de la vista o de otro sentido, ya sean productos de la fantasía, que nos representa objetos semejantes. Lo contrario, se añade, pasa con los fenómenos psíquicos; pensar, querer, etcétera, aparecen desprovistos de extensión y sin situación en el espacio.

Según esto, podríamos caracterizar fácil y exactamente los fenómenos físicos frente a los psíquicos, diciendo que son aquellos que aparecen extensos y en el espacio. E inmediatamente, los psíquicos serían definibles, frente a los físicos, con la misma exactitud, como aquellos fenómenos que no tienen extensión ni una determinación local...

En todo caso, se hace necesaria aún una más amplia definición, común a todos los fenómenos psíquicos; pues la contienda sobre si

ciertos fenómenos psíquicos y físicos aparecen extensos o no, revela que el carácter indicado no basta para la distinción clara; y además, dicho carácter es sólo negativo, para los fenómenos psíquicos.

... ¿Qué carácter positivo podremos, pues, indicár? ¿O acaso no hay ninguna definición positiva, que valga conjuntamente para todos los fenómenos psíquicos? A. Bain piensa, en efecto, que no hay ninguna. Sin embargo, ya los antiguos psicólogos han llamado la atención sobre una especial afinidad y analogía que existe entre todos los fenómenos psíquicos, y en la que los fenómenos físicos no tienen parte.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etcétera.

Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos, diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto...

Podemos, pues, considerar, con razón, la inexistencia intencional de un objeto como una propiedad general de los fenómenos psíquicos, que distingue a esta clase de fenómenos de la clase de los fenómenos físicos.

...Otra propiedad, común a todos los fenómenos psíquicos, es la de que éstos sólo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa...

Alguien pudiera creer que en una definición semejante se ha dicho harto poco, pues lo natural parece más bien definir, a la inversa, el acto por el objeto, o sea la percepción interna, en oposición a cualquier otra, como percepción de los fenómenos psíquicos. Pero la percepción interna, prescindiendo de la singularidad de su objeto, tiene otra cosa

que la distingue; a saber: aquella evidencia inmediata, infalible, que a ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia. Cuando decimos, pues, que los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata.

Más aún. La percepción interna no es sólo la única que tiene evidencia inmediata: es la única percepción, en el sentido propio de la palabra. Hemos visto que los fenómenos de la llamada percepción externa no pueden considerarse, ni siquiera por vía de fundamentación mediata, como reales ni verdaderos de ningún modo; que quien, confiado, los torna por lo que parecen, queda convicto de error, por el nexo de los fenómenos. Luego la llamada percepción externa, rigurosamente tomada, no es una percepción, y los fenómenos psíquicos pueden ser caracterizados como los únicos respecto de los cuales es posible una percepción, en el sentido propio de la palabra...

...Hemos dicho que los fenómenos psíquicos son los únicos de los cuales es posible una percepción en sentido propio. Igualmente podemos decir que son los únicos fenómenos que tienen una existencia real, además de la intencional. Un conocimiento, una alegría, un apetito, existen realmente; un color, un sonido, una temperatura, sólo existen fenoménica e intencionalmente...

...Se ha hecho valer otra circunstancia, como distintiva de los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. Se ha dicho que los fenómenos psíquicos aparecen uno tras otro, mientras que los fenómenos físicos aparecen muchos a la vez. Pero no siempre se ha dicho esto en uno y el mismo sentido; ni todos los sentidos dados a la afirmación han resultado consonantes con la verdad...

Entonces, ¿en qué sentido puede decirse que de los fenómenos psíquicos aparece siempre uno sólo, y, en cambio, hay muchos fenómenos físicos a la vez? Puede decirse, en el sentido de que la diversidad de los fenómenos psíquicos que se le aparecen a alguien en la percepción interna, se presenta siempre como una unidad, mientras que no sucede lo mismo con los fenómenos físicos que alguien aprehende simultáneamente, mediante la llamada percepción externa...

Quando percibimos simultáneamente un color, un sonido, calor, un olor, nada nos impide atribuir cada uno a una cosa especial. Por el contrario, la diversidad de los actos de sensación correspondientes, el ver, el oír, el experimentar el calor y el oler, y con ellos, el querer y sentir y el reflexionar simultáneos, así como la percepción interna que nos da conocimiento de todo ello, hemos de tomarlos por fenómenos parciales de un fenómeno unitario, en el cual están contenidos, y por una única cosa...

EDMUNDO HUSSERL

INVESTIGACIONES LÓGICAS

(INVESTIGACIÓN II)

LA UNIDAD IDEAL DE LA ESPECIE Y LAS TEORÍAS MODERNAS DE LA ABSTRACCIÓN

§ 29. *Crítica de la teoría de Berkeley.*

Aquí, empero, confunde Berkeley dos cosas esencialmente diferentes:

1ª El signo (nombre o idea singular) es representante de todo individuo que se halle en la extensión del concepto, cuya representación incluso evoca (*suggests*), según Berkeley.

2ª El signo tiene la significación, el sentido de: *todos los A o un A, sea el que fuere.*

En el segundo caso no puede hablarse de representante en el sentido de sustituto. Podrán ser evocados uno o varios *A* o representados con plena intuición; pero el *A* singular que tengo ahora ante los ojos (sin haberlo buscado) no señala a ningún otro, del cual sea sustituto; y menos aún señala a todos los demás de la misma especie. En un sentido muy distinto son representados todos los *A* o cualquier *A*, a saber: son *mentalmente representados*. En una pulsación unitaria, en un acto homogéneo y peculiar se verifica la conciencia de *todos los A*. Y ese acto no tiene componentes que se refieran a todos los *A* singulares; no es producible o sustituible por ninguna suma o trama de actos singulares o de sugerencias singulares. Por su “contenido”, por su sentido ideal, refiérese dicho acto a todo miembro de la extensión; mas no en modo real, sino en modo ideal, es decir, lógico. Lo que enun-

ciamos de *todos los A*, esto es, lo que enunciamos en una proposición unitaria de la forma: *todos los A son B*, vale notoriamente y *a priori* para todo *A* que determinadamente se ofrezca presente. La conclusión que va de lo universal a lo singular ha de verificarse en cada caso dado; y de *A* ha de enunciarse el predicado *B* con legitimidad lógica. Mas no por eso el juicio universal contiene en sí realmente el juicio particular, ni la representación universal contiene realmente la representación singular (que cae bajo ella), cualquiera que sea el sentido, psicológico o fenomenológico, en que se tome. Por tanto, tampoco la contiene en el modo de un haz de sustituciones. Es infinita la extensión de todos los conceptos universales “puros”, no mezclados con posiciones empíricas de existencia, como número, figura especial, color, intensidad. Esta infinitud caracteriza ya como un contrasentido la interpretación que combatimos.

*§ 3º Continuación. El argumento sacado
por Berkeley de la demostración geométrica.*

Berkeley apela también al *ejemplo de la línea dibujada*, de que hace uso el geómetra en la demostración. Aquí Berkeley se deja extraviar por la propensión empirista a preferir siempre la singularidad sensible-intuitiva a los objetos mentales propios, como se ve por el hecho de tomar como *sujeto* de la demostración aquí, lo mismo que en los demás puntos, el caso singular sensible (o mejor dicho, el análogo sensible del caso singular ideal) que sirve de apoyo al pensamiento matemático, como si la demostración fuera hecha para el rasgo trazado sobre el papel, para el triángulo dibujado sobre el encerado y no para la recta, no para el triángulo puro y simple o “en general”. Ya hemos anotado este error anteriormente, y hemos mostrado que la prueba en verdad no se hace para la singularidad dibujada, sino desde luego para la universalidad, y es pensada para todas las rectas en general y en un solo acto. En esto no introduce el menor cambio el modo de expresarse los geómetras, que formulan su proposición universal y comienzan la demostración con las palabras siguientes, por ejemplo:

“Sea AB una recta...” Estas palabras, en efecto, no quieren decir que la demostración vaya dada primero para esa recta AB (o para una recta ideal determinada y representada por AB), la cual funcione luego como sustituto representante de cualquier otra recta. Quieren decir tan sólo que AB , en simbolización intuitiva, constituye un ejemplo, que sirve de apoyo para la concepción más intuitiva posible del pensamiento: *una recta en general*, pensamiento que forma el verdadero y continuo elemento de la conexión lógica.

(INVESTIGACIÓN VI)

ELEMENTOS DE UN ESCLARECIMIENTO FENOMENOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO

APÉNDICE

PERCEPCIÓN EXTERNA E INTERNA FENÓMENOS FÍSICOS Y PSÍQUICOS

...Fenómeno significa, pues:

1. La vivencia concreta de la intuición (el tener presente o representado, intuitivamente, cierto objeto); así, por ejemplo, la vivencia concreta, cuando percibimos la lámpara que está delante de nosotros. En cuanto que el carácter cualitativo del acto, el que tengamos o no el objeto por existente, no desempeña ningún papel en este respecto, podemos prescindir totalmente de él ...

2. El objeto intuído (aparente), como el que nos aparece *hic et nunc*; por ejemplo, esta lámpara tal como Yak para esta percepción que tiene lugar ahora.

3. Pero de un modo que induce a error llámanse también fenómenos los *elementos reales* del fenómeno en el primer sentido, en el sentido del *acto concreto de aparición o de intuición*.

Ante todo llámanse fenómenos las *sensaciones* presentantes, o sea, los momentos *vividos* de color, forma, etcétera, que no son distinguidos de las *propiedades del objeto* (coloreado, de tal forma) correspondientes a ellos y *aparentes* en el acto de su "interpretación". Hemos advertido repetidas veces que es importante distinguir entre unos y otros, que no es lícito confundir la sensación de color con la

coloración corpórea aparente, la sensación de forma con la forma corpórea, etcétera...

La percepción externa — se nos dice— no sólo no es evidente, sino que es hasta engañosa. Esto es indudable, si entendemos por los “fenómenos físicos”, que ella percibe, las cosas físicas o sus propiedades, cambios, etcétera. Pero Brentano trueca este sentido propio y único admisible de la palabra *percibido* por el impropio, que no se refiere a los objetos externos, sino a los contenidos presentantes que pertenecen realmente a la percepción; y, consecuente en esto, designa como “fenómenos físicos” no sólo aquellos objetos externos, sino también estos contenidos; con lo cual aparecen alcanzados también éstos por la falibilidad de la percepción externa. Yo preferiría creer que es necesario distinguir rigurosamente en este punto. Cuando se percibe un objeto externo (la casa), *en esta* percepción son vividas las sensaciones presentantes, pero no percibidas. Si nos engañamos sobre la existencia de la casa, no nos engañamos sobre la existencia de los contenidos sensibles vividos, sencillamente porque no juzgamos sobre ellos, o no los percibimos en esta percepción. Si consideramos posteriormente estos contenidos — y nadie podrá negar nuestra capacidad para hacerlo (dentro de ciertos límites)—, abstrayendo de lo que mentábamos hacia un momento y de lo que mentamos habitualmente con ellos, y tomándolos simplemente como lo que son, entonces *los percibimos*, sin duda, pero no percibimos *por medio* de ellos el objeto externo. Esta nueva percepción tiene, como es notorio, exactamente el mismo derecho a la infalibilidad y a la evidencia que cualquier percepción “interna”. Dudar de lo que es inmanente y es mentado *como es*, sería evidentemente irracional. Puedo dudar que exista un objeto externo, o que sea exacta percepción alguna referente a tal objeto; pero no puedo dudar del *contenido sensible* de la percepción *vivido* en cada caso — naturalmente, siempre que “reflexione” sobre él y lo *intuya* simplemente *como lo que es*. Hay, pues, percepciones evidentes de contenidos “físicos”, exactamente como las hay de “psíquicos”...

Un doble sentido análogo al que presenta el concepto de fenómeno físico debe encontrarse también en el concepto de fenómeno

psíquico, si se toman consecuentemente los conceptos. No ocurre así en Brentano. Entiende éste por fenómeno psíquico exclusivamente una vivencia de acto, que existe en realidad, y por percepción interna la percepción que toma esta vivencia simplemente como existe. Pero no ve que bajo el título de percepciones internas sólo ha recogido una clase de percepciones de fenómenos psíquicos, y que según esto no se puede hablar de una división de todas las percepciones en los dos grupos de la percepción externa y percepción interna. Tampoco ve que la superioridad de la evidencia, que atribuye a su percepción interna, está en conexión con la circunstancia de que respecto de ella se sirve de un concepto de percepción esencialmente diverso, pero no lo está con la particular índole de los “fenómenos” percibidos interiormente. Si respecto del fenómeno “físico” hubiese entendido también de antemano por percepción propia sólo aquella aprehensión y comprensión que intuye adecuadamente su objeto, hubiese concedido igualmente la evidencia a la percepción de las vivencias sensibles, que él incluye en la percepción externa, y no hubiese podido decir de la percepción interna — entendida en su sentido— que es “la única percepción; en el sentido propio de la palabra”.

Es seguro, en general, que no pueden coincidir los pares de conceptos: percepción interna y externa, evidente y no evidente. El primer par está definido por los conceptos de físico y psíquico, como quiera que se los pueda separar; el segundo expresa la antítesis epistemológicamente fundamental... entre la percepción *adecuada* (o intuición en el sentido más estricto), cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad a ella, y la percepción *inadecuada*, meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el *contenido* de la sensación es a la vez el *objeto* de la percepción. El contenido no significa ninguna otra cosa; está presente por sí mismo. En el segundo caso diferéncianse el contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en él mismo, pero queda “expuesto” en él y es, por ende, análogo a él en cierto sentido (si

nos atenemos a lo inmediatamente intuitivo), como, por ejemplo, el color de un cuerpo al color de la sensación...

En estrecha conexión con esta confusión hállase otra definición errónea utilizada también por Brentano para distinguir las dos clases de fenómenos: los fenómenos *físicos existen sólo fenoménica e intencionalmente*, mientras que los fenómenos *psíquicos* “tienen además de la existencia intencional una existencia real”. Si entendemos por fenómenos físicos las cosas fenoménicas, es seguro que al menos no necesitan existir. Los productos de la fantasía creadora; la mayor parte de los objetos presentados por el arte en cuadros, estatuas, poesías, etcétera, los objetos alucinatorios e ilusorios, sólo existen fenoménica e intencionalmente, es decir, no existen ellos, para hablar *propiamente*, sino sólo los respectivos *actos de aparición*, con sus contenidos reales e intencionales. Muy distinto es el caso respecto de los fenómenos físicos, entendidos en el sentido de los contenidos de la sensación. Los contenidos de color, de forma, etcétera, de la sensación (vividos), que tenemos en cambio incesante en la intuición imaginativa de los “Campos Elíseos” de Böcklin y que, animados por el carácter de acto de la imaginación, toman la forma de la conciencia del objeto imaginativo, son elementos reales de esta conciencia. Y no existen de un modo meramente fenoménico e intencional (como contenidos aparentes y meramente supuestos), sino realmente. Como es natural, no se deberá pasar por alto que *real* no quiere decir *existente fuera de la conciencia*, sino *no meramente mentado*.

NORMAS PARA LAS
TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES
Y NOTAS DE UNA COLECCION
DE TEXTOS FILOSOFICOS

NORMAS

Dos observaciones previas y generales.

“*Natura non facit saltus.*” Es posible, pero en todo caso quien nos lo da es lo humano. Es en lo humano, en todo lo humano, donde menos se encuentran las divisiones tajantes que se encuentran ejemplarmente entre los entes matemáticos, donde más se encuentran transiciones graduales sin solución de continuidad. Por lo tanto: ni una sola de cuantas normas se propondrán a continuación, quizá ni una sola de cuantas afirmaciones se hagan a continuación, podrá ser una afirmación ni, menos, una norma *matemática, rigurosa*, ni por ende se deberá entenderlas ni *intentar* aplicarlas — porque no se pasaría del intento— *con todo rigor*, sino *cum grano salis* es decir, con esa inteligencia de las excepciones, de los matices, de los sí pero no, que es la requerida y la peculiar del que trata intelectualmente con las cosas humanas.

“Traducción y comentario se completan. Las notas de Munro a Lucrecio son absolutamente insuficientes para facilitar la lectura del texto. Pero es que el autor había publicado también una traducción; él mismo decía que ‘ésta era en realidad una parte del comentario’, que ‘si no se la hubiera hecho, hubieran debido aumentarse en muchos sentidos las notas explicativas’” (L. Laurand, *Manuel des Études Grecques et Latines*, t. III, 1946, p. 814).

Esta cita puede servir de justificación a la unión de las normas para las traducciones con las normas para los prólogos y notas a las traducciones — aunque en el presente caso se trate, según se va a ver, más que de que la traducción se convierta en comentario, de que éste complete la traducción.

I

Las traducciones no deben hacerse todas igual, sino según la finalidad del caso. Ésta es normalmente impuesta por el género de la obra, pero no forzosamente ni siempre; puede intentarse una traducción *divulgadora* de una obra que originalmente no se propusiera llegar a ser vulgar, sino justo todo lo contrario: es, por ejemplo, la traducción de *El ser y el tiempo* que querrían muchos. Pero por mi parte pienso que para una colección seria debe ser la intención original de las obras parte de aquello a que la traducción debe ser lo más fiel posible: si a las obras de Heidegger, para seguir con el mismo ejemplo, es *esencial* el propósito de dirigirse exclusivamente a iniciados, las traducciones de estas obras publicadas en una colección seria no deben desvirtuar tal propósito por el interés de alcanzar a mayor público.

Puesto que las normas que van a darse aquí, van a ser normas para traducciones filosóficas exclusivamente, el género, *filosófico*, de las obras; es lo decisivo de todo lo demás pertinente aquí. Ahora bien, a este género es la relación entre lo expresado y la expresión misma no menos esencial que a la poesía, aunque lo sea por otras razones. En la poesía, la relación entre lo expresado y la expresión es tal, que lo *de hecho* expresado es expresable, en rigor, *únicamente* mediante la expresión empleada: por eso se dice, con todo fundamento, que en una poesía perfecta no puede reemplazarse ni una sola palabra, por insignificante que parezca, por otra: ¡mucho menos será, pues, una poesía, aunque no sea perfecta, traducible! En realidad, es sabido, las traducciones poéticas apenas se proponen, porque no pueden proponerse otra cosa, más que dar “efectos” lo más parecidos posible a los dados por el original. Esto puede ser bastante tratándose de poesía, o en definitiva de “efectos” artísticos, estéticos. Pero en modo alguno puede ser bastante tratándose de filosofía, que no es cosa de “efectos” de ninguna especie, sino de pensamientos a cuya rigurosa identidad consigo mismos, y únicamente a ella, es anejo el valor con que se proponen y, lo que es decisivo, *por* el que se proponen: el de verdades. Por eso las traducciones filosóficas no pueden proponerse dar “efectos”

algunos, sino tan sólo (!) reproducir el pensamiento del original lo más fielmente posible. Este pensamiento no se halla tan encadenado a la expresión original como lo expresado por la poesía. La razón es que la poesía expresa lo que de hecho expresa *en cuanto* sujeta la expresión a rigores como los de metro y rima. Por esta razón no pueden en poesía reemplazarse ni siquiera las partículas más insignificantes por sinónimas de diferente sonoridad sin alterar el efecto — lo expresado mismo—. Reemplazos como el indicado, y mayores, pueden hacerse en la prosa filosófica sin alteración del pensamiento. Pero esta libertad va muy poco lejos. Por todo lo acabado de apuntar, el ideal de las traducciones filosóficas no puede ser el de forzar al pensamiento original a plegarse a las exigencias *literarias* de la *lengua* a que se traduce, ni menos a las exigencias *de toda clase* del *público* de la lengua a que se traduce, sino que sólo puede ser el de forzar a la lengua a que se traduce a plegarse a la del original hasta donde sea menester, sin más límites que aquellos de la propiedad léxica y corrección sintáctica, representativos de la *naturaleza* misma de la lengua de la traducción y representados por la gramática de esta lengua, saltados los cuales se incurriría en ininteligibilidad dentro de la última.

Este ideal y las razones en que se funda imponen a las traducciones una gran norma léxica y una gran norma sintáctica.

En filosofía son esenciales los términos técnicos. Tan esenciales, que lo son incluso más allá de los propósitos conscientes de los filósofos. Quiere decirse que hasta en filósofos cuyo irracionalismo, por ejemplo, puede preferir a la terminología técnica una más libre fraseología, puede encontrar el expositor, el intérprete, el crítico, términos tan peculiares del filósofo, que resulten en realidad y rigor técnicos de éste. Ahora bien, a los términos técnicos es esencial, a su vez, la identidad mantenida a lo largo de la obra entera. Pero, entiéndase bien, esta identidad es esencial *al término* como tal, no a lo que con él el filósofo pensar *pueda* — según el expositor, intérprete, crítico o traductor—. Si con el mismo término *oysía* piensa Aristóteles unas veces *sustancia* y otras *esencia*, justo esta ambigüedad es tan esencial a la expresión de su pensamiento y a este mismo, que una traducción que no reproduzca esta ambigüedad

por medio de otra lo más perfectamente equivalente, no traducirá un ingrediente esencial al pensamiento central, fundamental, de Aristóteles.

Pero aquí es donde radica una máxima dificultad de las traducciones como las filosóficas. Los términos de las distintas lenguas tienen distintas *constelaciones semánticas contextuales*. No hay, pues, más remedio que esforzarse por encontrar *un* término que se adapte lo mejor posible a la totalidad de los contextos — con el resultado de que no se encuentre ninguno que se adapte a todos de alguna manera, o de que la traducción perfecta es imposible— ; y cuando se tiene suficiente experiencia de traductor, esforzarse a pesar de la previa convicción de la seguridad de semejante resultado.

La manera más práctica de dar cumplimiento a esta norma parece ser: ir registrando, en sendas hojas de un cuaderno o papeletas, los términos técnicos que vayan apareciendo y cada una de las traducciones que vayan exigiendo los contextos, *con éstos*, cuando no sean *passim*; terminada la traducción, se ensayará, para cada término técnico, cuál de las que se tendrán registradas, o *cuál otra*, se adaptaría lo mejor posible a la totalidad de los contextos — o a la mayoría— ; y se sustituirá por este término el que figure en todos *los demás* contextos... ¡Es prácticamente imposible terminar del todo una traducción al terminarla en primera vuelta!

Ahora, ¿cómo saber cuáles son los términos que deban registrarse así?

Cuando no se sabe más, se irá sabiendo en el curso de la traducción misma, porque el original irá revelándolos — a un traductor consciente— ... Esto obligará a volver hacia atrás tantas veces cuantas se caiga en la cuenta de un término técnico después de haber aparecido, y tanto más atrás cada vez cuanto más se haya tardado en caer en la cuenta. La única manera de evitar esto es — saber de antemano— cuáles son los términos técnicos, o por previa lectura de la obra para registrar precisamente tales términos y tenerlos registrados todos antes de emprender la traducción, o por conocimientos acerca de la obra, del autor, de filosofía, adquiridos sin pensar en la traducción o como preparación para ella. Es una de las razones diferenciales de los traductores noveles y los avezados.

La norma sintáctica es: reproducir lo más fielmente posible la sintaxis original. No porque tenga un valor *estilístico*: éste interesa *literariamente*. Porque tiene un valor *lógico* y éste interesa *filosóficamente*. Filosóficamente no es lo mismo, porque no lo es lógicamente, cortar, por ejemplo, las largas y complejas cláusulas periódicas de un Aristóteles, yuxtaponiendo simplemente sus miembros, *a la moderna*, en vez de presentarlos como Aristóteles mismo, digamos como prótasis y apódosis de una conexión lógica condicional.

La gran desviación en que incurren las traducciones que se apartan de las dos grandes normas anteriores, es la de que, en la misma medida en que van apartándose de ellas, van dejando de ser *traducciones*, para ir convirtiéndose en *paráfrasis e interpretaciones*, ya que el 'no traducir literalmente, sino "literariamente", y en especial el parafrasear, implican interpretación en un grado mucho mayor que aquel en que ya la implica la traducción más literal. Ahora bien, en la misma proporción en que aumenta la interpretación, aumentan, no sólo la distancia de la traducción al original, sino, y sobre todo, las probabilidades de error. Por lo demás, el traducir menos literalmente de lo que se podría, aunque se lo justifique con especiosas razones idiomáticas y estilísticas, es en muchos casos puro expediente de la ignorancia y de la pereza mental. Los buenos y los malos diccionarios bilingües se distinguen porque los primeros dan los términos justamente equivalentes en una lengua a los de la otra, mientras que los segundos dan perífrasis cuando los autores ignoran dichos términos justos. Cosa análoga pasa con las traducciones. Mucho más fácil que saber o dar con el término o el giro sintáctico que sería el más justo en el caso, es contentarse con el *à peu près* que primero se ocurre, o poco menos, justificándose luego en general con el tipo de razones aludidas.

Un *desideratum* de las traducciones filosóficas, ciertamente difícil de ver realizado, dadas las condiciones de premura y penuria en que suelen hacerse las traducciones, sería el de tomar debidamente en cuenta las traducciones anteriores, que pueden representar incluso toda una gran tradición cultural. En la actualidad impera en las traducciones filosóficas al español la mayor anarquía terminológica. Conocida

es la dificultad de traducir al español el término alemán *Einführung* y la consecuente variedad de traducciones que viene dándosele. Pueden multiplicarse los ejemplos. Ello tiene como consecuencia la pérdida, en español, de la unidad, de la coherencia terminológica y *conceptual*, existente en las lenguas originales entre las obras, no sólo de distintos autores, sino incluso de un mismo autor: hay que ver, por ejemplo, qué traducciones andan por ahí de los mismos términos, y capitales, de Heidegger. Esto dificulta la comprensión de cada autor y llega a obnubilar las relaciones entre distintos autores. Por otra parte, hay casos en los que traductores posteriores no han sido precisamente más acertados y felices que traductores anteriores a quienes no conocieron o consultaron. Y todo lo acabado de decir vale, no sólo para las traducciones dentro de una misma lengua, sino para las hechas a distintas lenguas, sobre todo entre las más cercanas, aunque en casos puede dar la mejor solución a un problema en una lengua la dada al problema en la más alejada de otras dos lenguas a la anterior: en español resulta alguna que otra vez mejor inspirarse en las traducciones inglesas de Platón o Aristóteles que en las francesas. Un gran ejemplo de todo lo anterior: las traducciones filosóficas del alemán al español tienen el gran antecedente de las traducciones hechas por el krausismo; pero no parece que los traductores posteriores a éste hayan aprovechado las traducciones de éste; y sin embargo, algunas serían preferibles a otras posteriores y extranjeras, así, por ejemplo, los krausistas traducían la *Sittlichkeit* y la *Moralität* de Hegel por *moralidad* y *ethos*, lo que no es tan simétrico como la traducción crociana por *eticidad* y *moralidad*, pero es mucho más fielmente expresivo. En suma, parece que los traductores debieran conocer las obras de sus antecesores, en la propia lengua y en extranjeras, y aprovecharlas al fin de la *constitución de una tradición terminológica lo más perfecta y unitaria posible*. Pero, por lo pronto, una de las incumbencias de la dirección de una colección como aquella para la que se escriben estas normas, y de la revisión de los volúmenes que vayan integrándola, debe ser la persecución de dicho fin siquiera dentro de la colección misma.

II

Los prólogos o introducciones a las traducciones filosóficas pueden reducirse aquí a dos géneros de ellos.

I. Las traducciones de obras famosas y no destinadas a la enseñanza o la iniciación *no deben presentar al autor de la obra traducida, ni ésta*, porque no lo necesitan: *deben presentar*, pues, exclusivamente *la traducción* misma. Esta presentación debe abarcar los siguientes puntos:

- justificación *de la traducción* justo por la fama, por la importancia de la obra; justificación concisa, puesto que bastará *referirse* a esta importancia o fama, no hará falta *exponerla o explicarla*;

- indicación y justificación de la edición usada, en los casos en que haya más de una, y especialmente de distinto valor, lo que pasará casi exclusivamente, pero en cambio normalmente, con los clásicos;

- exposición y justificación de los procedimientos generales de traducción seguidos, pero exposición y justificación *particular, en detalle*, de las peculiaridades que tal la exijan o merezcan, especialmente las dificultades importantes encontradas y la manera en que se hayan superado — o no se haya logrado superarlas — ; más especialmente aún, exposición y justificación de la *interpretación* en aquellas traducciones que la impliquen. En este “capítulo” entrarán las referencias a las traducciones anteriores y extranjeras que hayan debido consultarse, así como a todos los demás trabajos especiales a que hayan debido acudir para entender la obra traducida, pero no a las obras *generales* filosóficas o lexicológicas.

Éstos, como aquellos otros contenidos, por demasiado elementales o sabidos, no son propios del prólogo de una traducción *savante*.

II. Los prólogos o introducciones a traducciones destinadas a la enseñanza o la iniciación, *aunque sean de las obras más famosas de los más famosos autores*, deben, en cambio, contener:

- datos biográficos, bibliográficos y doctrinales;
- justificación de la selección de textos en los casos en que se trate de una de éstas;
- análisis del texto o textos dados.

A continuación van las indicaciones que parecen indispensables o convenientes acerca de estos contenidos y que se aplicarán *mutatis mutandis* a lo que les corresponda en el contenido de los prólogos o introducciones del anterior grupo I.

Los datos biográficos pueden reducirse a los esenciales y deben tomarse, naturalmente, de obras que representen el estado actual del conocimiento de la vida del filósofo del caso: de preferencia, las especiales sobre estas vidas, pero sin que se excluya la posibilidad de atenerse a obras más generales, puesto que ya éstas proporcionan los datos *esenciales*. Pero los *datos* biográficos debieran completarse con una *semblanza* de la personalidad del filósofo del caso, lo más penetrante y plástica, a la vez, que fuese posible: es la mejor manera de dar idea del filósofo mismo a los lectores que necesitan *iniciarse*, prácticamente, en el conocimiento de la filosofía. Para tales semblanzas resultan especialmente aprovechables las autobiografías que han dejado algunos filósofos y las biografías *más antiguas* de cada uno de ellos: estas últimas deben a la cercanía de los biógrafos a los biografiados un color y un calor que van perdiéndose con la distancia, sin que la pérdida resulte siempre compensada por una verdad superior. Sin embargo, estas biografías más antiguas deben usarse controladas por los resultados de la investigación más reciente y rigurosa, contenidos en las obras a que primero se ha hecho referencia.

Los datos doctrinales deben consistir en una exposición elemental de la obra y doctrinas del filósofo del caso, concebida y desarrollada como marco en el que encuadrar el texto o los textos del correspondiente volumen, de suerte que estos textos se presenten con todo su sentido en función de aquellas doctrinas y obra toda. Las fuentes de esta exposición debieran ser las obras del filósofo del caso esenciales a tal fin, interpretadas de acuerdo con las obras que representen el estado actual de la Historia de la Filosofía en cuanto al filósofo de que se trate; pero pueden reducirse a estas últimas: parece preferible resumir éstas que exponerse a extraer de las obras mismas del filósofo una exposición que incurra, por ejemplo, en errores de interpretación superados reconocidamente por las obras representativas del estado de referencia,

sobre todo dadas la finalidad e índole de estas exposiciones, que no necesitan ser investigaciones originales, sino más bien sintéticas y claras iniciaciones al nivel de los conocimientos vigentes. No indispensable, pero quizá útil, sería dar idea de las discrepancias de interpretación de una filosofía o filosofema existentes entre las mayores autoridades en la materia, cuando se trate de filosofemas capitales y, en todo caso, de discrepancias que afecten verdaderamente a la comprensión de la esencia misma de la filosofía o el filosofema y como consecuencia a la apreciación crítica de éstos.

A la anterior exposición pueden seguir, ligados a ella más o menos fuertemente, la justificación de la selección del texto o textos y el análisis de los mismos. La justificación de la selección no puede consistir sino en explicar la importancia filosófica del texto o textos y el interés de publicación del mismo. La importancia filosófica será una consecuencia del lugar del texto o textos en la obra del filósofo — y del lugar de éste en la historia de la filosofía—. El interés de publicación parece reducible *a priori* y en general a dos términos, que pueden ser disyuntivos o conjuntivos según los casos: un interés de actualidad en función de la actualidad filosófica; un interés que puede llamarse didáctico, en virtud de peculiares condiciones de los textos. A medida que la actualidad filosófica se renueva, va renovando la visión que se tiene del pasado de la filosofía: de los textos del pasado unos pierden interés y entran en la oscuridad; otros, en cambio, salen a nueva luz por cobrar para los rumbos emprendidos por el pensamiento filosófico un interés que no tenían para los rumbos abandonados. Por el otro lado, entre las obras incluso de los más grandes filósofos las hay que, no siendo las más importante de ellos, son mucho más adecuadas para iniciarse en ellos que las más importantes, háyanlas compuesto o no sus autores con la intención de que sirviesen a tal iniciación.

A la justificación de la selección puede, a su vez, seguir, ligada asimismo a ella más o menos fuertemente, la *localización del texto o los textos en la obra toda de los respectivos autores*: tal será el caso cuando se trate de textos que sean *obras íntegras*, por pequeñas que sean. Cuando se trate, en cambio, de textos que sean *partes de obras*,

quizá sea preferible unir la localización de estas partes *en las obras* al análisis de las partes mismas, es decir, al análisis de los textos en el caso.

El análisis de los textos es la porción más indispensable de todo lo que puede servir de introducción a ellos. Es el antecedente propio de las notas del comentario *en general*. Es el antecedente *especial* de aquellas notas que deben consistir ellas mismas en análisis de pasajes de un texto, y que pueden insertarse en este análisis total del texto y preliminar a la reproducción del mismo. Este análisis total y preliminar consistirá en entresacar, para ponerlas de particular relieve, las *principales articulaciones del discurso constitutivo del texto*, de suerte que, destacándole al lector los principales temas e ideas sucesivos, y dividiéndole y descomponiéndole los tramos argumentativos más largos y complejos, se le facilite la visión del conjunto y la comprensión del detalle. Semejante análisis puede hacerse, incluso, en formas gráficas y sinópticas que lo hagan ya físicamente, por decirlo así, más patente y claro: divisiones y subdivisiones frecuentes; debidamente subordinadas y encabezadas por números o letras, impresas con distintos tipos de letra, etcétera. Aunque convendrá no *abusar* de estos procedimientos, *usando* de ellos sólo en los casos de textos especialmente complicados y difíciles.

Los datos bibliográficos deben ser de dos clases: los destinados a orientar al lector que quiera ampliar o ahondar el conocimiento o el estudio del texto o del autor —o textos y autores— del caso; los indicativos de las publicaciones, de las fuentes, utilizadas por el autor del volumen, singularmente en cuanto “introducción” del mismo, para este su trabajo. Estos últimos datos son un deber de honradez profesional, de conciencia intelectual; aquellos otros son una exigencia de la finalidad utilitaria del género de publicaciones de que se está tratando. No siempre coincidirán ambas clases, sino a lo sumo parcialmente en casos: las obras más adecuadas para seguir adelante un neófito no suelen ser aquellas de que debe sacar los materiales de la iniciación el encargado de ésta. Las fuentes de estos materiales serán las indicadas en términos generales en los apartes anteriores: se las consignará en las formas normales de las bibliografías científicas. En la medida en

que coincidan con las fuentes de las notas o comentarios — que será en la mayor parte de unas y otras en la mayor parte, a su vez, de los casos— deben fundirse, en una forma unitaria, todas estas referencias bibliográficas. Aquí estará también el lugar de las referencias a las traducciones ajenas y trabajos *especiales* utilizados para la traducción propia. Los datos destinados a orientar al lector serán, en cambio, de otra índole y deberán ajustarse a las siguientes normas más generales. 1) No deben contener las obras más generales y elementales, como manuales, Historias de la Filosofía, diccionarios, salvo, por excepción, en aquellos casos — raros— en que la parte o el artículo correspondiente al *autor* del caso — más raramente aún, al texto del caso— tenga el mismo valor que las obras especiales; un ejemplo serían las exposiciones de Platón y de Aristóteles por Cassirer y Hoffmann, respectivamente, en el tomo de *Historia de la filosofía* del *Tratado de filosofía* publicado bajo la dirección de Dessoir: estas exposiciones son, en absoluto, del mismo rango que las más autorizadas obras aparte sobre Platón y Aristóteles. 2) Deben dar las obras más adecuadas para que una persona no muy avezada avance gradualmente. Serán, por lo general, las obras relativamente más generales dentro de las especiales sobre el autor o el texto. Pero no siempre serán las más recientes, las más “al día”; hay trabajos más viejos preferibles a los más recientes por condiciones que los hacen más aptos para una iniciación o primera ampliación o ahondamiento de la iniciación: un ejemplo sería el *Aristóteles* de Piat, que no está tan al día como el de Ross o el de Jaeger, pero es mucho más adecuado que este último — que no lo es nada— para principiantes en Aristóteles, y aun que el de Ross, por menos concentrado y más claro en muchos puntos, incluso importantes. Las obras relativamente más generales dan normalmente bibliografías que conducen a los trabajos más especiales, por lo que será casi siempre superfluo, y a veces hasta contraproducente — por poder conducir a alterar un orden de lectura más razonable—, indicar estos trabajos más especiales entre los datos bibliográficos de que se está tratando. 3) Estos datos no deben reducirse a los bibliográficos escuetos: deben ser *comentados*; a un lector neófito no le sirve de nada una lista de publicaciones cuya valía y utilidad

ignora; a tal lector hay que indicarle, concisa pero inequívocamente, lo que encontrará en cada una de las publicaciones incluídas en la lista: si se trata de biografía, exposición doctrinal, etcétera; la orientación, el valor de la publicación; su facilidad o dificultad, etcétera. Estas indicaciones pueden llegar a aconsejar un orden preciso de lectura. 4) Para los lectores en quienes se piensa aquí no es a menudo nada indiferente, en fin, la asequibilidad de los libros, así por la lengua — original o de traducciones— en que puedan leerlos, como por su existencia en el mercado de libros o en las bibliotecas: será menos útil citar un original alemán que una traducción francesa de él y un libro raro, por viejo o por lo que sea, que uno que ande por todas partes. Deben tenerse en cuenta estos aspectos de la cuestión bibliográfica.

Lo anterior vale tal cual para los volúmenes de opúsculos, condensaciones y antologías de un solo autor. Los volúmenes de *misceláneas* de textos de varios autor es plantean un problema especial. Cada uno de los textos podría ser tratado como queda indicado en lo anterior; pero tal tratamiento no daría la debida unidad del volumen. Ésta no le resultará, empero, difícil de dar al autor único de un volumen misceláneo; pero en el caso en que éste deba ser resultado de una colaboración de autores, uno de éstos, o incluso persona distinta de todos ellos, habría de encargarse de dar al volumen la debida unidad. La forma de lograr ésta, en cualquiera de las dos posibilidades anteriores, difícilmente podrá ser otra que un prólogo o introducción especial, sintético de lo que será la parte de los datos doctrinales en las introducciones a los volúmenes de opúsculos, condensaciones y antologías.

III

1. Parece conveniente empezar por decir algo acerca de la relación entre el comentario en general y la llamada “explicación de textos”. Ésta representa un máximo: dado un texto, exponer cuanto sirva, no sólo a la mínima comprensión del mismo, la de su sentido literal, sino incluso a la valoración de él bajo todos los puntos de vista posibles, histórico real, teórico, artístico ... Semejante explicación puede hacerse, en principio,

o teóricamente, de todo texto; prácticamente, sólo puede hacerse, y sólo se hace, de textos cortos, de pasajes, más o menos amplios, pero sólo *pasajes*, de obras: por la sencilla razón de que semejante explicación resulta muchas veces más extensa que el texto explicado; de suerte que hacerla de una obra ya voluminosa, daría por resultado una obra de una voluminosidad tal, que aunque fuese publicable, no sería leída. El comentario se atiene a poco más que el indicado mínimo: a hacer entender el texto. Pero este mínimo y poco más es parte de la explicación de textos: por ende puede aprender de ésta todo comentador. Hay toda una literatura sobre la “técnica” de la explicación de textos. Al lector de estas normas a quien interese, se le recomienda, a la vez por más asequible en todos sentidos y por tan excelente como la que más, la francesa, por ejemplo, y para empezar, las partes dedicadas al asunto en los tres tomos de la *Méthode Française et Exercices Illustrés* de Crouzet, tan popular en el bachillerato francés.

2. Hay dos grandes especies de comentario, que en español se llaman respectivamente “magistral” y “elemental”. Las diferencias entre ambas se derivan del público al que también respectivamente se dirigen: el comentario elemental, a los carentes de preparación especial en el dominio del texto, estudiantes, gran público; el comentario magistral, a los conocedores del dominio del texto, a los competentes en él, a los profesionales, a los especialistas, incluso a quienes hayan hecho investigaciones acerca del texto comentado, si el nuevo comentador las ha hecho tales que le han dado resultados nuevos o simplemente discrepantes de los obtenidos y expuestos por los anteriores investigadores y comentadores. Es, sin más, patente que no sólo *no hay* que explicar al público al que se dirige un comentario magistral muchas cosas que hay que explicar al público menesteroso de un comentario elemental, sino que a este último público *no se le pueden* decir las más de las únicas cosas que hay que decir al otro público, por falta de la preparación especial que el comentario magistral da por supuesta en el público al que se dirige, y por supuesta debe dar, no ya para no ofender a este su público, sino sencillamente para interesarle. El comentario elemental puede siempre, y normalmente

debe, atenerse al repetido mínimo: hacer inteligible el texto en su tenor literal al público sin ni siquiera la preparación indispensable para sólo esto. El comentario magistral sólo se ocupa con la inteligibilidad literal del texto cuando hace a ella aportaciones resultantes de la investigación científica; en general, el comentario magistral se dirige a perfeccionar la comprensión histórica (“comentario histórico”) del texto por la “circunstancia” histórica del mismo, exponiendo, en unos y otros puntos del texto, los pertinentes resultados de las investigaciones históricas propias, y ajenas cuando el comentador quiere poner a disposición de su público en una sola obra los resultados de la investigación toda hasta inclusive la suya propia. La realización de esta finalidad implica normalmente una interpretación determinada del texto y, cuando hay otras interpretaciones de éste, la discusión crítica de las mismas. Pero esta crítica, *de las interpretaciones del texto* de las que discrepa la propia, no es la crítica *del texto mismo*. Esta crítica, que no puede hacerse sino desde una posición teórica, o estética, determinada, parece más propia, que de comentarios de obras de exposición y crítica, precisamente. Todo lo cual quiere decir que hay que distinguir entre comentario mínimo o puramente *explicativo*, comentario *interpretativo* y comentario *crítico* del texto,¹ y que sentar la norma de reducir el elemental al primero y de no rebasar con el magistral el segundo.

¹ Por “comentario crítico del texto” puede entenderse el constituido por las notas referentes al “establecimiento” de un texto como texto: variantes, enmiendas, etcétera: pero ésta es una especie de comentario sin más relación con las que interesan a estas normas que la que tiene con el comentario dirigido a la inteligencia del texto en su tenor literal, comentario del cual es supuesto un texto “establecido”. Las personas para quienes se redactan estas normas, los colaboradores de la colección a que se ha hecho referencia, sólo se encontrarían en la necesidad de establecer un texto en dos casos de muy diversa importancia, pero muy excepcionales ambos: el de tener que establecer el texto entero, por falta de uno bien establecido que reeditar o traducir; y el de corregir en algún punto el texto establecido que se reedite o traduzca. En razón de la excepcionalidad de ambos casos, no entran propiamente notas para ellos en estas normas para anotadores de los textos de dicha colección *en general*.

Pero la mejor manera de hacerse idea de lo que una y otra especie de comentario son, es sin duda comparar un comentario elemental y un comentario magistral de un mismo texto por un mismo comentarista; ahora bien, hay un caso realmente ejemplar de tal dualidad de comentarios con tal identidad de texto comentado y de comentador: el comentario elemental y el comentario magistral del *Discurso del método* por Gilson. El estudio comparado de partes correspondientes de ambos comentarios, si no de los dos por entero, se recomienda vivamente al lector de estas normas que quisiera llegar a saber del modo más perfecto posible qué son un comentario elemental y un comentario magistral, y aún cómo hacer el uno y el otro.

3. Las notas objeto de estas normas serán constitutivas de sendos comentarios *elementales* a los textos de la colección. Por lo mismo, aquí no interesa exponer, ni en adelante se expondrá, más que las normas para las notas constitutivas de un comentario elemental a textos filosóficos. Estas normas pueden reducirse a tres capítulos: *qué anotar*, *con qué anotar*, *cómo anotar*. Pero los tres capítulos se fundan en una situación, verdaderamente fundamental, pues, y que por tanto debe ser objeto de consideración previa a la de los capítulos mismos. Esta situación es aquella en que se encuentran los lectores de un texto clásico — de filosofía o de lo que sea—, lo que quiere decir normalmente separado de ellos más o menos, en el espacio y en el tiempo, lo que significa propiamente separado de ellos por la cultura a que pertenece el texto — y aquella a que pertenecen los lectores—. Cuanto más separados lectores y texto en tal sentido, cuanto más distantes y distintas las dos culturas, tanto más difícil la comprensión toda del texto por los lectores y tanto más necesaria la explicación del mismo a éstos: porque un texto, cualquiera, se comprende, y sólo, en función de la cultura y mundo de los que es, o fue, expresión su lengua, y de los que él mismo es expresión, es decir, de cuyas ideas, sentimientos, hechos, cosas, realidades todas, o tal o cual parte de éstas, es expresión él mismo. La comprensión de un texto requiere un conocimiento especial de la cultura y mundo a los que pertenecen y de los que es expresión; este conocimiento falta aun a las personas de cultura general — dentro

de otra cultura y mundo—; el comentario elemental debe proporcionar a estas personas los conocimientos especiales acerca de la cultura y mundo del texto indispensables a la comprensión mínima del texto: la de éste en su mero tenor literal.

4. *Qué anotar*. Las deficiencias en materia de conocimientos especiales indispensables a la comprensión mínima de un texto se experimentan o viven como otras tantas dificultades de comprensión del texto, pero dificultades *concretas*: de comprensión de este y del otro pasaje del texto. Pues bien, semejantes dificultades se reducen, de hecho, a dos grandes grupos: a las dificultades procedentes de ignorancia acerca del *lenguaje* del texto y a las provenientes de ignorancia acerca de los objetos, de las *cosas*, en general, denotadas por el lenguaje del texto: cabe, por ejemplo, ignorar el sentido de la palabra “mónada”, pero saber simplemente que así llamaba Leibniz a los seres de que para él se componía el universo, puede no ser bastante para entender una alusión a la “monadología” de Leibniz. Estos dos grupos de dificultades pueden llamarse respectivamente “dificultades *literales*” y “dificultades *reales*” (*res* = cosa) y dan origen a dos variedades del comentario — del magistral así como del elemental, aunque aquí sólo interese ya este último: el “comentario *literal*” y el “comentario *real*”.

5. Las dificultades literales de un texto traducido a la lengua del lector parecerían prácticamente resueltas de antemano por la traducción misma, y sin embargo los hechos son que los textos traducidos presentan las mismas dificultades literales — que los textos originales en la lengua del lector, y nada menos que tres clases de dificultades: las que se encuentran respectivamente en la *terminología*, la *fraseología* y el *discurso* entero de los textos—. Por este lado, el comentario *filosófico* se acerca al *filológico* y en rigor debe fundarse en éste, según se indicará aún, en el capítulo del *cómo anotar*.

6. Las dificultades en la *terminología* de los textos se reducen a las de entender los términos de éstos cuando se ignora su significado. Pero éste puede ignorarse por deficiencia en la cultura *general* del lector o por falta de toda preparación *especial* de éste en el dominio del texto. La resolución de estas dificultades está en dar en sendas notas

el significado del término del caso. Pero es, sin más, obvia la siguiente norma: ni siquiera el comentario más elemental debe dar en nota el significado de otros términos que los especiales o específicos del texto o a lo sumo del *dominio de éste*, pero el de los específicos *del texto* debe darlo siempre y el de los especiales *del dominio* del texto según que este dominio entre más o menos en, o se acerque más o menos a, la cultura general del lector normal de la publicación que se haga del texto, y según que el término del caso sea más o menos elemental o frecuente dentro del dominio: cuestión de tacto por parte del anotador o comentarista, dirigido por el conocimiento que tenga del dominio del texto y del público al que se dirija normalmente la publicación del mismo. Ejemplo: el término “sustancia” en las frases “persona sin sustancia”, “la categoría de sustancia”, “la sustancia de Spinoza” o en un pasaje de éste. En la primera frase, la comprensión del término es parte del conocimiento corriente del español: nada que anotar. En la segunda frase, sólo quien no sepa literalmente una palabra de filosofía necesitará que le expliquen qué quiere decir el término puro y simple de “sustancia”: ¿debe tomar el anotador en cuenta posibles lectores desprovistos de los conocimientos que se adquieren normalmente en el bachillerato?... Pero en la tercera frase, si no se trata de algo asunto del texto mismo, sino de una alusión incidental, será necesario, o por lo menos conveniente, anotar la definición y la singularidad de la sustancia de Spinoza. Y no se diga en el caso del pasaje de Spinoza. Ya estos últimos casos revelan que entre el comentario *literal* de la *terminología* y el comentario *real* no hay solución de continuidad: entender los términos del lenguaje concluye en conocer las cosas denotadas por ellos. Mas hay casos en que la dificultad no está en la ignorancia del significado de un término “recibido”, sino en la ignorancia del significado de un neologismo, estribe éste tan sólo en haberse dado a un término preexistente un significado absolutamente insólito o estribe incluso en la forja del término. Sendos ejemplos de cada uno de estos dos casos: los términos *Verstehen*, *comprender*, e *Innerzeitigkeit*, *intratemporalidad*, de Heidegger. Estos casos son peculiares de los autores que se “crean” un lenguaje, pero más de los autores recientes que de los clásicos más propiamente tales, porque la

clasicidad de éstos consiste, entre otras cosas, precisamente en que su lenguaje ha venido a formar, con su pensamiento, el acervo de la cultura recibida y generalizada. Así, los términos aristotélicos *enérgeia*, *acto*, y *entelécheia*, *entelequia*, fueron con toda seguridad en vida de Aristóteles perfectamente comparables al segundo de los mentados términos heideggerianos. Pero hay casos en los que el significado dado por un clásico a un término muy importante en su sistema persiste como pura peculiaridad de este último, por no haberse generalizado, a pesar de la clasicidad del sistema: de ejemplo puede servir el término *aufheben* en Hegel, en la traducción del cual se vacila mucho. Superfluo añadir la necesidad de nota explicativa del significado del término en todos los casos a que se acaba de pasar revista. Se ha dicho que el comentario elemental debe dar “siempre” el significado de los términos específicos *del texto*. Éste “siempre” puede entenderse en el sentido de la siguiente norma práctica: darlo la primera vez que aparezca el término de que se trate y remitir a la nota en que se haya dado la primera vez *cuantas veces reaparezca el término, en otras tantas notas*. El lector puede no aprender de una vez: se trata de evitarle perder el tiempo buscando las notas que dan los significados de los términos.

7. Las dificultades en la *fraseología* son efecto principalmente de dos causas: la abstracción y la elipsis. El lector encuentra dificultad para saber de qué está hablando el autor, en el primer caso porque el autor emplea, para hablar de objetos de un determinado grado de concreción, una fraseología de un grado mucho mayor de abstracción, con lo que no da a entender suficientemente a qué objetos más concretos está refiriéndose; en el segundo caso, porque el autor no expresa todo lo necesario a la expresión plena de su pensamiento. La dificultad causada por la fraseología demasiado abstracta tiene sin duda muy apretada relación con la causada por la terminología, pero no puede reducirse a cuestión del significado de cada término de por sí, porque la abstracción puede ser efecto precisamente de la unión de términos: cuando esta unión, en lugar de concretar más, por *determinación* creciente de unos términos por otros, *quita* concreción o determinación a los términos decisivos con la adición de otros que limitan o incluso

niegan la “comprensión” o “connotación” que sin tal adición tendrían los primeros. El más ilustre y copioso repertorio de ejemplos de esta clase de dificultad sería el lenguaje de Hegel en todas y cada una de las partes más esenciales y características de sus obras: en estas partes se tropieza literalmente a cada paso con la dificultad de que, siendo perfectamente corrientes todos y cada uno de los términos empleados en una frase, ésta resulta de la más densa oscuridad por obra de la explicada abstracción. — La dificultad causada por la fraseología elíptica puede depender de una elipsis puramente *verbal* o *gramatical*, o de una elipsis *lógica* o *mental*—: el primer caso se da cuando faltan simplemente palabras necesarias a la *expresión inequívoca*; en el segundo caso falta la expresión de *miembros del pensamiento* no tan fáciles de suplir, por la articulación lógico-formal del pensamiento, como la premisa callada en el entimema. Estos dos casos de dificultades son característicos de las obras de Aristóteles, particularmente de aquellos libros o capítulos de ellas que son notas o apuntes y no texto redactado cabalmente. Pero ninguna de todas estas clases de dificultades fraseológicas se dará sino intermitentemente en un texto objeto de un comentario *elemental*: porque hacer objeto de un comentario semejante textos que no tengan una relativa facilidad o asequibilidad al neófito en filosofía, al público culto en general, no tendría sentido alguno de los únicos que lo serían aquí, ni sentido didáctico, ni sentido editorial. La “salvación”, pues, de las dificultades fraseológicas presentadas por un texto objeto de un comentario elemental, se lleva a cabo en sendas notas sujetas a las siguientes y ya obvias normas. Dificultad de fraseología demasiado abstracta: concretando el sentido de la frase, indicando los objetos más concretos a que se refiere tan abstractamente el autor; son los lugares en que quizá esté más indicado el empleo del *ejemplo*. Dificultad de fraseología elíptica: restableciendo el miembro verbal o mental en defecto gramatical o lógicamente; el primer restablecimiento es punto de comentario filológico; el segundo, en todos aquellos casos en que no sea punto de pura lógica formal, que serán los menos difíciles, si no los menos numerosos, será punto de *interpretación* o de comentario *exegético* o *hermenéutico*, siempre más o menos *conjetural* y *probable*.

El lector de estas normas que quisiera ilustrarse acerca de todos estos puntos, podrá hacerlo especialmente bien pasando revista a las notas de Tricot a su traducción francesa de la *Metafísica* de Aristóteles, tan difundida en los medios filosóficos de lengua española como en los de la propia lengua francesa.

8. De la misma relación del lenguaje con el pensamiento de la que dependen, en definitiva, las dificultades de la fraseología elíptica, dependen también las dificultades en el *discurso* de un texto. Aun en casos en que la fraseología no es nada elíptica, ni siquiera demasiado abstracta, puede el discurso desarrollado con ella resultar difícil por *complejo o complicado*. Complicaciones o complejidades que presentan reales dificultades a la comprensión son la longitud de la proposición incidental a otra y la pluralidad de proposiciones incidentales a otra, sobre todo de proposiciones incidentales a su vez unas a otras; asimismo, la pluralidad de prótasis de las proposiciones (en tales casos, por lo general, cláusulas) condicionales — más que la pluralidad de apódosis—, sobre todo de prótasis largas. El mejor procedimiento de obviar estas dificultades es dar en nota un análisis del razonamiento, y si es posible un esquema gráfico, sinóptico, del mismo. En una traducción, la dificultad presentada por la pluralidad de prótasis del original puede obviarse reemplazando la construcción condicional por una consecutiva: “si A y B y C y D (entonces), E” por “A y B y C y D, por tanto E”. La razón es que la construcción condicional produce una expectativa de la consecuencia que se suma a la aprehensión de las condiciones, mientras que la construcción consecutiva hace aprehender una serie de hechos sin más y sólo a continuación su efecto. Pero como semejante reemplazo, aunque de construcciones ontológicamente equivalentes, se aparta de la literalidad lógica, mejor se deja para nota, y si no, debe explicarse en nota. De todas estas dificultades y procedimientos para obviarlas son los repertorios más instructivos las obras de Aristóteles, las traducciones de ellas y los comentarios a unas y otras, como puede comprobarse repasando la ya citada de Tricot y el comentario de Ross a su edición de la *Metafísica*.

9. Las dificultades *reales* de los textos, o las provenientes de ignorancia acerca de las cosas denotadas por los textos, se evitan con el “comentario real”, que da a conocer las cosas ignoradas. Las cosas denotadas por los textos pueden considerarse como cosas *históricas*, no sólo las que son cosas materiales o hechos del pasado colectivo, sino hasta las “ideas eternas”, en razón de que todas las cosas denotadas por un texto están denotadas por éste en cuanto pensadas y vividas por el autor, o en cuanto son parte de la circunstancia de éste, que es de suyo histórica. Por lo mismo es el “comentario real” prácticamente el llamado “comentario histórico” en términos generales. En éste entra hasta el literal, lingüístico o filológico, en la medida en que las dificultades que éste trata de obviar y los procedimientos con que trata de hacerlos son, todas y todos, históricos en el amplio sentido que se acaba de indicar, pero más propiamente por ser muchas de estas dificultades históricas en el sentido más estricto e implicar los procedimientos para obviarlas un saber histórico en el mismo sentido, por ejemplo, de gramática histórica o historia de una lengua. Pero, por otra parte, la distinción entre dificultades literales y las reales es prácticamente lo bastante clara e importante para que pueda y debe mantenerse la distinción hecha entre los respectivos comentarios. — Ahora bien, la ignorancia de cosas es muy relativa a otras dos cosas a su vez en relación: las cosas al conocimiento de las cuales se extiende la *cultura* de las personas—. Donde la cultura clásica, greco-latina, es parte, y la fundamental, de la cultura general, o mejor, cuando lo era, no eran, o no son, por ejemplo, los nombres mitológicos, las dificultades que son donde la cultura clásica ya no es parte alguna de la general. La redacción de un comentario real implica, pues, un conocimiento preciso de la cultura general de los lectores a quienes única o principalmente se dirija. Este conocimiento lo tendrá el comentador por el de su propia cultura general si él mismo es miembro del grupo cultural del que lo sean también dichos lectores —que parece el caso normal—. En estos supuestos, un comentario real completo debe dar a conocer en sendas notas todas aquellas cosas, de la índole que sea, a las que no se extienda la cultura general del grupo cultural — digamos en México la

secundaria y preparatoria—. Pero cabe reducir el comentario real a las cosas *del dominio del texto* a las que no se extienda la cultura general del grupo — estimando no ser incumbencia de las obras pertenecientes a un sector de la cultura dar a conocer sino las cosas pertenecientes al mismo sector, y no las pertenecientes a otros sectores, dar a conocer las cuales sería incumbencia de las obras pertenecientes a los sectores correspondientes, en virtud o aplicación del mismo principio—. Las cosas del dominio del texto a las que no se extienda la cultura general del grupo deben darse a conocer *todas*. En cuanto a las otras cosas, cabe adoptar posiciones intermedias, como la de explicar solamente las más “raras”, si cabe reconocer dentro de la cultura general del grupo grados de “cognoscibilidad” de cosas.

10. *Con qué anotar* o de dónde sacar el contenido de las notas integrantes de los comentarios literal y real. Naturalmente, del propio saber — pero ¿de dónde sacar éste?— Porque no se trata del saber en general, sino del saber específicamente necesario para anotar un determinado texto. — El primer lugar de donde sacar el contenido de las notas es, en cada caso, el resto del texto, de la obra, del autor: el sentido de un término en un autor se saca de los pasajes en que éste lo emplea; lo que sea una cosa mentada en un pasaje de un texto puede darlo a conocer otro pasaje del texto, de la obra, del autor—. Este comentario de cada punto de un texto de un autor por el, resto, no sólo del texto, sino de la obra toda (todas las obras, todos los escritos) del autor, es el “comentario auténtico”. Implica un conocimiento de la obra de un autor — que puede adquirirse prácticamente, en el doble sentido de un procedimiento material de adquisición y del alcance suficiente al fin del caso—, registrando en sendas papeletas — u hojas de cuaderno— las dificultades que se vayan encontrando, y añadiendo en cada papeleta cada pasaje explicativo que se vaya encontrando, literalmente o en resumen, y consignando los lugares donde se encuentren dificultades y pasajes explicativos en la forma más precisa posible: páginas y líneas del texto que se use. Éste no es indiferente. Es, por caso, norma internacionalmente seguida usar algunos, o referirse más o menos indirectamente a ellos, reconocidos también internacionalmente como

canónicos: los ejemplos más ilustres son los del uso de las ediciones de *Platón* por Etienne (o Stephanus) y de *Aristóteles* por la Academia de Berlín y las referencias a las páginas de estas ediciones, las de la platónica con su subdivisión en partes señaladas con las letras A, B, C, D, E (o sus minúsculas), las de la aristotélica con su división en dos columnas, señaladas respectivamente con las letras *a* y *b* y divididas en líneas numeradas, lo que da por resultado citas del conocido aspecto: *Metaph.* A 987 a 25 (A es el libro). Ahora bien, no es precisamente insólito encontrar una dificultad después de haber pasado el pasaje, o pasajes, que la explicarían: lo que acarrea el que no haya procedimiento alguno que pueda reducir a menos de dos las lecturas de un texto, o de la obra de un autor, destinadas a la redacción de un comentario auténtico.

11. Para cuanta dificultad deja de solventar el comentario auténtico hecho con más acribia (la virtud clásicamente reconocida como la por excelencia característica del filólogo), no hay otro remedio que acudir al comentario *histórico* en el sentido del que se saca del saber de la “circunstancia” del autor. Éste es, en efecto, el lugar donde se hallará lo que no se halle en el autor mismo — y si, tomada en toda la amplitud posible, no se halla en ella, no se hallará en ningún otro lugar— : hay en los textos más insignes dificultades que permanecen insolutas hasta ahora por no conocerse lugar que las resuelva. Mas el concepto de circunstancia implica una amplitud de esta variable desde la más inmediata o en torno del autor hasta la absolutamente universal, y ni siquiera esta última representa una mera posibilidad ideal desprovista de todo valor o utilidad práctica: no son precisamente pocos los casos en que la solución de una dificultad presentada por un texto se ha encontrado en lugar muy distante de él en el tiempo y en el espacio. Es una de las razones de la ya señalada utilidad del saber en general al más específico necesario para anotar un texto. Pero normalmente se trata tan sólo de las circunstancias más inmediatas al autor: de la cultura de que es miembro, de la historia de esta cultura en la época en que fue miembro de ella; en casos, exclusivamente del sector de la cultura o dominio del texto en la época de éste. El procedimiento práctico de llegar a saber de las cosas de que habla un texto por ad-

quisición de saber de la circunstancia del autor, no es otro que el de leer textos *de* la misma circunstancia, es decir, originados en ella, o *sobre* ella en el sentido de más o menos posteriores, procediendo en el orden aconsejado por la naturaleza de las cosas para poner límites objetivos a lo que de otra forma no tendría límite alguno: *empezar* por textos del mismo dominio del que se trata de anotar y de los dominios a que pertenezcan, o se conjeture que pertenecen, las cosas ignoradas mentadas por el texto que se trata de anotar; *acabar*, no puede saberse dónde, más que cuando no quedaren dificultades insolutas: la solución de tal dificultad en un texto *filosófico* puede encontrarse en un libro de *culinaria* o de *esgrima*... Dentro de los textos de un dominio debe empezarse por los más específicamente relacionados con la dificultad del caso, cuando se conoce esta relación; si no, debe empezarse por los más generales, que suelen ser los más divulgados y por ende más asequibles en todos sentidos, y que conducen por sí mismos a más especiales, y así sucesivamente.

12. Los dos “números” anteriores han supuesto una situación en la que el comentador deba hacer o crear su comentario en todas sus piezas o de raíz. Mas tal no es la situación real en todos los casos, ni mucho menos, de comentario elemental a textos filosóficos, ni desde luego lo será en los más de los casos de los comentadores a quienes se dirigen estas normas. En los más de estos casos, la situación real será de existencia de trabajos ajenos más o menos utilizables para la composición del comentario requerido.

13. *Existencia de un comentario del texto*. Si es elemental, parecería superfluo otro tal. Si en lengua extranjera, parecería que bastara traducirlo. Pero el comentario puede no ser *perfecto* —relativamente al público del que se piense que lo necesita—: el comentario puede no estar al día, ya por ser antiguo, ya, aun siendo reciente, por no estar perfectamente informado del estado actual de los conocimientos en la materia; o puede no responder adecuadamente a las necesidades de un público, determinadas, según ya se indicó, por los límites de la cultura general dentro del grupo cultural al que pertenezca el público, que es lo que pasa siempre que el comentario existente es extranjero,

u originado en cultura distinta de la del público considerado, sin más que diferencias de grado en la inadecuación, determinadas por las “distancias” entre las culturas de que se trate. En toda situación de esta índole, o debida a las causas que se acaba de apuntar, se impone el *perfeccionamiento* del comentario existente, poniéndole al día, o su *adaptación* al nuevo público. Ésta puede no consistir en hacerlo más elemental, sino en todo lo contrario, en suprimir explicaciones superfluas, por demasiado elementales, para un público más culto:

En la elección de las explicaciones que contiene el comentario dan la regla los lectores en quienes se piensa: son evidentemente más elementales en las ediciones escolares, menos en las ‘ediciones eruditas’. Sin embargo, en Francia, incluso estas últimas encierran a veces informaciones que, en otras partes, se omiten por demasiado simples.

Es un honrado francés quien confiesa esta inferioridad de la cultura francesa respecto de — la alemana y la inglesa (Laurand, 1. c., p. 813)—. Es, sin embargo, de temer que este caso no se dé entre los de los comentarios a cuyos autores se dirigen estas normas. A pesar de todo, en éstos puede darse el de *perfeccionamiento* del comentario, por no estar el existente al día, principalmente por ser antiguo. Para tal caso hay que decir que para perfeccionar un comentario no hay más método que el mismo que para componerlo original; simplemente habrá que buscar menos cosas — aunque el controlar si todas las encontradas por el autor del comentario existente están al día puede ser del todo equivalente a buscarlas todas—. Si el comentario existente es magistral, parecería suficiente sacar de él el elemental. Pero esta apariencia supone que un comentario magistral de un texto encierra el elemental del mismo texto, o que el comentario magistral de un texto es el comentario elemental del texto *más muchas cosa más*. Ahora bien, la realidad o la experiencia enseñan que tal supuesto es falso. La diferencia entre el comentario elemental y el magistral de un mismo texto *no* es simplemente *cuantitativa*, es *cualitativa*: el comentario magistral puede

no dar las explicaciones requeridas por el elemental, justamente por elementales — dentro de un ámbito cultural—. Si, pues, éste no es el del comentarista elemental, o éste no lo conoce, este comentarista podrá sacar su comentario del magistral, incluso en la mayor parte, pero relativamente al resto no podrá menos de tener que proceder como si no existiese el comentario magistral. Al lector de estas normas, al que interesara comprobar lo que se acaba de decir, le bastaría comparar las notas de los dos ya citados comentarios de Gilson a un par de páginas del *Discurso del método*.

Hay casos de varios comentarios a un mismo texto: los innumerables comentarios escolásticos y neoescolásticos a Aristóteles o santo Tomás — a los que agregar algunos no escolásticos ni neoescolásticos—, pero de primer orden, a algunas obras de Aristóteles. En tales casos *puede* el comentario posterior haber hecho superfluo *alguno* anterior, más bien que *todos* los anteriores, pero *no* es *seguro* que haga superfluo *ni uno* de los anteriores. Incluso un comentario como el de Ross a la *Metafísica* de Aristóteles, si toma en cuenta y la da de cuanto la merece en el comentario de Bonitz, no hace superfluo el de santo Tomás, sobre todo desde ciertos puntos de vista *filosóficos*. Con todo, un caso semejante apenas tendrá importancia práctica para la composición de comentarios *elementales*, que deben atenerse de preferencia, si no con exclusividad, al *estado actual* de los conocimientos con la mayor independencia posible de las posiciones filosóficas, que afectan principalmente a la interpretación profunda. El caso de la pluralidad de comentarios *elementales* de un mismo texto, como el de los muchos del *Discurso del método*, puede representar la posibilidad de hallar en unos los que no se halle en otros, pero no es probable que esta posibilidad se refiera a los grandes hallazgos, sino más bien a los mínimos o más insignificantes, por lo que, aun en este caso, cabe atenerse al comentario o los comentarios más autorizados (lo que quiere decir: por su autor), sean o no los más recientes, aunque éstos merezcan la preferencia, fundada en la razonable presunción de que conozcan los anteriores y no desperdicien nada de cuanto ellos contengan de verdaderamente valioso.

14. *Existencia tan sólo de una obra exclusivamente sobre el texto o en buena parte sobre él.* Con las excepciones aludidas en el aparte anterior, los comentarios de textos filosóficos, aun elementales, comentarios y *textos*, son escasos. Al *Discurso del método* hay quizá una cincuentena de comentarios elementales franceses publicados desde mediados del siglo pasado — y otros en otras lenguas—: pero a otras obras filosóficas del mismo rango no hay ninguno, en ninguna lengua. No son precisamente más numerosas las obras sobre sendas obras filosóficas, como, por ejemplo, la de Hippolyte sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En cambio, no hay gran filósofo, ni muchos menores, sobre quienes no haya alguna obra. Todavía, estas obras pueden contener partes amplias y detalladas sobre la obra constitutiva o continente del texto que se trata de comentar elementalmente; pero es evidente que cuanto más general una obra, menor su utilidad para un comentario de un texto, por elemental que sean el uno y aun el otro. Con todo, tales obras son y *deben ser* el recurso *más inmediato* y siempre bienvenido, es decir, *útil*, del autor del comentario elemental a un texto del que no exista ninguno, ni elemental ni magistral. La manera práctica de utilizarlas será la misma que la de hacer un comentario auténtico más bien que la de utilizar un comentario existente: pues no es tan seguro que una obra como las de referencia siga el texto como no puede menos de seguirlo un comentario. Un caso práctico pertinente en este punto: en el supuesto de que haya más de una obra de la índole de las de referencia utilizable para componer un comentario elemental, el autor de éste puede encontrarse con divergencias entre las varias obras acerca del *mismo punto* del texto que pida una nota; pues bien, el autor de un comentario *elemental* debe preferir optar por una explicación a exhibir su erudición anotando las divergentes y su saber y talento crítico discutiéndolas, y en definitiva sumiendo al lector en mayores dificultades, por propias sólo para el público de un comentario *magistral*; el autor del comentario elemental debe emplear su saber y talento crítico justamente en discernir *una* explicación por la que optar — tácita, modestamente, “elementalmente” —; si estima su erudición y crítica dignas de publicación, acuda a la revista — o al

libro propio— o componga un comentario magistral, que si es bueno, no dejará de encontrar editor, dada la mentada escasez de comentarios en general.

15. *Existencia tan sólo de obras más generales*, como Historias de la filosofía, o de un periodo o dirección filosófica, etcétera. Esta situación equivaldría prácticamente a la de tener que crear el comentario en todas sus piezas; pero prácticamente: también, apenas se dará. Por lo que más práctico, en fin, que detenerse en ella, será poner aquí un par de consideraciones más generales. Todo lo dicho en los cinco “números” anteriores puede reducirse a esta norma: quien se disponga a hacer el comentario elemental de un texto filosófico debe empezar — o haber empezado— por adquirir el conocimiento más perfecto posible de su asunto, el texto mismo y el estado actual de los conocimientos acerca del texto o de la obra constituida por él o de que forme parte, de la obra toda del autor y de éste mismo; este conocimiento normalmente se adquiere y debe adquirirse metódicamente, procediendo de las fuentes de conocimiento más elementales, que de suyo son las más generales y más difundidas y asequibles — Historias de la filosofía, Diccionarios filosóficos—, a las más y más especiales o específicas obras sobre el autor del texto, sobre la obra constituida o continente de éste, *el texto mismo* y los comentarios a él, hasta apretar directamente cada punto del mismo por medio de su resto y de la restante obra del autor — comentario auténtico— y por medio de los demás conocimientos necesarios y suficientes — comentario histórico—, dados no sólo por la literatura acabada de indicar, sino por toda la mentada al tratar de los comentarios literal y, sobre todo, real. — Los Estados Unidos parecen el país en que los derechos de propiedad intelectual estén mejor precisados y más protegidos legalmente—. Es, al menos, la conclusión a que mueven las minucias y meticulosidades de los *acknowledgements* que se encuentran en todas las publicaciones hechas en ese país como no se encuentran en las hechas en ningún otro. En los de lengua española prevalece la mayor libertad, si no el mayor liberalismo, y hasta un poco de libertinaje, en punto a la utilización de las publicaciones ajenas. En estos países falta legislación interior, totalmente o adecuada,

en materia de propiedad intelectual, o adhesión oficial a los convenios internacionales sobre la misma materia. No sería malo, empero, que los autores de los comentarios para los que se redactan estas normas diesen ejemplo de probidad intelectual, reconociendo en la forma adecuada lo que debiesen a trabajos ajenos. Dos casos son los cardinales: el empréstito hecho a trabajo ajeno para un punto determinado del propio; la utilización reiterada de trabajo ajeno en el propio. En el primer caso, se debe declarar en el punto el empréstito, en la forma corriente de las citas. En el segundo caso, se debe hacer una declaración general acerca de la utilización hecha del trabajo ajeno, en lugar adecuado, como el prólogo o introducción al trabajo propio, o una “nota” o “advertencia preliminar” a éste, especialmente dedicada a la declaración.

16. *Cómo anotar.* Norma general: con la mayor concisión compatible con la claridad requerida, a saber, la que solventa de veras la dificultad del caso. Esta norma de concisión no es más que la consecuencia rigurosa de la finalidad propia del comentario elemental. Pero a esta norma general puede dársele satisfacción en más especiales formas prácticas.

Las anotaciones *de origen propio* no pueden hacerse más que en forma de *redacción propia*. Las de *origen ajeno* pueden hacerse en forma de *transcripción* o *resumen* acompañado de la *cita correspondiente*, o en forma de *referencia* o *simple cita*. Esta última forma no es propia del comentario elemental, que debe dar al lector todo lo necesario para leer el texto sin dificultades y sin necesidad de recurrir a libros especiales, ni, menos aún, a varios. Entre la transcripción y el resumen puede sentarse una norma de preferencia: el resumen sólo es preferible en los casos en que es realmente *necesario*, aquellos casos en que la transcripción resultaría muy larga, y *posible*, aquellos casos en que la noticia o explicación, la transcripción de la cual resultaría muy larga, puede darse sin menoscabo *esencial* de lo expresado con ahorro *notable* en la expresión. Las citas correspondientes se harán en las formas corrientes, inclusivas de artificios de abreviación entre los cuales parece especialmente recomendable éste: en el caso de utilizar mucho varias obras, poner antes o después de texto y comentario una lista *numerada* de ellas, y en cada utilización de cada obra referir simplemente *al número*

de esta en la lista y a la página de la obra, o al volumen y página, si la obra tiene más de un volumen.

Las anotaciones pueden ser más o menos intermitentes o constitutivas de un *comentario continuo* o *seguido*. Ello no debe depender de otra razón que la dificultad del texto en conjunto y en la relación a la cultura de los lectores expuesta en los “números” anteriores. Un caso en que el texto origina de suyo, por decirlo así, una especie de comentario seguido, es el de los textos que piden, *tomo* conveniente si no como indispensable, un continuo análisis de su marcha discursiva — aunque este análisis es útil muy en general—, tratándose de textos filosóficos. Cuando el texto presenta ya propias divisiones y subdivisiones — partes, capítulos, párrafos, articulaciones cualesquiera—, es la sinopsis de ellas o la sinopsis y la explicación de ellas, según que no requieran o sí explicación, la primera incumbencia del análisis de que se trata. Pero éste no deberá atenerse a tales articulaciones en ninguno de aquellos casos en que, internas a ellas, sean reconocibles o practicables otras que faciliten el seguir la marcha discursiva del texto: el análisis deberá poner bien explícitamente de relieve las reconocibles e incluso practicar otras, más o menos artificiosamente — porque de este punto ya no hay más que un paso a la interpretación—. Este análisis seguido puede hacerse aparte del resto del comentario, seguido a su vez o intermitente, o puede ir haciéndose por partes, a medida de las del texto, o tan seguidamente que resulte del todo aparte de lo demás; dependerá de la utilidad que quepa reconocer, para la lectura del texto, a la sinopsis total o por partes. En general, debe *anteponerse* al texto entero o a cada una de las respectivas partes, porque la mejor forma de facilitar el seguir la marcha discursiva de un texto consiste en dar previamente una sinopsis de ella. Arquetipos de este análisis son los análisis de la marcha discursiva de la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles insertos por Ross en los comentarios de sus ediciones de estas obras. Por cierto que Ross cambió de forma de la *Metafísica* a la *Física*: en el comentario a la primera, el análisis de la marcha discursiva del texto va siendo antepuesto por partes a las del comentario correspondientes a las del texto; en el comentario a la segunda, está todo él antepuesto al res-

to del comentario. Comentarios elementales seguidos, que comprenden sendos análisis también seguidos de la marcha discursiva de los textos correspondientes, son los constituidos por las notas a las traducciones incluidas en la *Antología filosófica. La filosofía griega* publicada por el autor de estas normas.

Las notas pueden disponerse *al pie* de las páginas o *al final* de la publicación. Cada dispositivo tiene sus ventajas y desventajas, que no son todas intelectuales: sino algunas artístico-tipográficas. En los libros no de comentario parece venir habiendo una tendencia creciente a poner las notas muy numerosas al final. En los comentarios magistrales, lo mismo, pero en algunos de estos casos hay la razón de necesitarse el pie de las páginas para el comentario literal en el sentido del establecimiento del texto. En los comentarios elementales pudiera ser razón para poner al pie incluso un comentario seguido y amplio, la conveniencia de que el lector pueda leer las explicaciones sin necesidad ni siquiera de la pequeña busca de cada una al final. Por otra parte, un comentario seguido y amplio puede leerse seguidamente y aparte quizá mejor si impreso seguido al final, posibilidad que puede ser a su vez una finalidad expresa del comentario, o cuando menos una posibilidad digna de consideración.

17. Un índice de materias *del comentario*, unido al índice de materias del texto, aparte de éste, o sin éste, es tanto más útil cuanto más extenso y complejo el comentario — lo que puede acaecerle ser incluso al elemental.

La bibliografía final es *indispensable* siempre que la que debe citarse es lo bastante numerosa para que haga indispensables los artificios de abreviación mentados en el “número” 16. La bibliografía de las obras utilizadas en el comentario puede formar parte de una más amplia sobre el texto y el autor en general. Pero en ninguna de estas bibliografías deben entrar las obras generales y divulgadas — manuales, diccionarios—, salvo en el caso, que será excepcional, de haber proporcionado el contenido por lo menos de una nota. Teniendo en cuenta lo dicho acerca del contenido de las notas y de los lugares de donde sacarlo, se concluye que el caso anterior no se dará sino cuando una

obra, a pesar de ser general, contenga una noticia o explicación muy especial del punto objeto de la nota, lo que no es lo más propio de las obras generales, ni por ende lo sólito en ellas. De esta situación cabe, incluso, desprender una norma corroborativa de las dadas en los “números” anteriores acerca de *qué anotar*: nada de cuanto se encuentre en las obras generales y no sea punto de singular aportación de una.

El comentario de textos en clase debe prepararse y llevarse a cabo con arreglo a las mismas normas que el destinado a la publicación impresa; pero la clase permite una verificación experimental de él por los asistentes como no la permite la del publicado por el público. Siempre que fuera posible, debiera, pues, emplearse la clase para verificar un comentario y corregirlo antes de publicarlo. El supuesto de esta norma es la idea de que los asistentes a las clases de filosofía son buenos representantes del público al que dirigir el comentario elemental de un texto filosófico.

ÍNDICE

LA FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD

Advertencia.....	7
1. La Filosofía en la Universidad	11
2. Sobre los estudios facultativos de Filosofía	15
3. Sobre los estudios facultativos de lenguas	41
4. Los métodos del trabajo universitario.....	45
5. Sobre los seminarios.....	49
6. Sobre los estudios preparatorios de Filosofía	65
7. Programa para un curso preparatorio de Filosofía	75
8. La vocación hispánica y la filosofía.....	107

EJEMPLOS Y COMPLEMENTOS

Advertencia.....	113
------------------	-----

Lecciones de teoría de los objetos

Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. Percepción externa y percepción interna	117
---	-----

Principales clases de fenómenos físicos y psíquicos	145
La expresión oral. Lo expresivo, lo expresado y la expresión	169
Textos de teoría de los objetos	
Platón. <i>Fedón</i>	187
Descartes. <i>Discurso del método</i> (cuarta parte).....	193
Locke. <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i>	201
Berkeley. <i>Principios del conocimiento humano</i>	205
Kant. <i>Crítica de la razón pura</i>	209
Francisco Brentano. <i>Psicología</i> . De la distinción de los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos	213
Edmundo Husserl. <i>Investigaciones lógicas</i> . (Investigación II)	219
Investigación VI.....	223
Normas para las traducciones, introducciones y notas de una colección de textos filosóficos	
Normas	229

La filosofía en la Universidad, de José Gaos, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2024 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegas Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torres M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición
Juan Carlos H. Vera.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

