EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. Marianne O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría.* Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria. (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830.)* Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo.* Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica.*
7. Federico Schiller: *Filosofía de la historia.* Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.
8. José Gaos: *La filosofía en la Universidad.*
9. Francisco Monterde: *Salvador Díaz Mirón. Documentos. Estética.*
10. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos y Cinco ensayos sobre Federico Nietzsche.* Prólogo, biografía y bibliografía por Juan Hernández Luna.
11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica.* Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.
12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano.* Prefacio de José Vasconcelos.
13. Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano.*

14. Thomas Verner Moore. *La naturaleza y el tratamiento de las perturbaciones homosexuales.* Traducción y nota preliminar del Dr. Oswaldo Robles.

15. Margarita Quijano Terán. *La Celestina y Otelo.*

16. Romano Guardini. *La esencia de la concepción católica del mundo.* Prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo.

17. Agustín Millares Carlo. *Don Juan José de Eguiara y Eguren y su bibliotheca mexicana.*

18. Othon E. de Brackel-Welda. *Epístolas a Manuel Gutiérrez Nájera.* Prólogo y recopilación de la Dra. Marianne O. de Bopp.

19. Gibrán Jalil Gibrán. *Rosa El-Hani (novela) y Pensamientos filosóficos y fantásticos. Breve antología literaria árabe.* Traducidas directamente por Mariano Fernández Berbiela.

20. Luciano de la Paz. *El fundamento psicológico de la familia.*

21. Pedro de Alba. *Ramón López Velarde. Ensayos.*

22. Francisco Larroyo. *Vida y profesión del pedagogo.*

23. Miguel Bueno. *Natorp y la idea estética.*

24. José Gaos. *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos.*

25. Juvencio López Vásquez. *Didáctica de las lenguas vivas.* *

26. Paula Gómez Alonso. *La ética en el siglo* XX. *

27. Francisco Monterde. *La literatura mexicana en la obra de Menéndez y Pelayo.* *

28. Manuel Pedro González. *Notas en torno al modernismo.* *

29. Miguel León Portilla. *Cinco ensayos sobre cultura náhuatl.* *

* En prensa.

LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD

J O S E G A O S

LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD

Ejemplos y complementos

MÉXICO, 1958

Primera edición: 1958

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

DIRECCION GENERAL
DE PUBLICACIONES

•

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la
Imprenta Universitaria
Bolivia 17. México, D. F.

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. 102 ss.) y un programa de un curso preparatorio de Filosofía (pp. 113 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. 108). 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 concluída 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. 114). 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 incluídos 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 "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 42. Las de Platón, Locke, Berkeley y Kant se hicieron para la inclusión en el presente volumen.*

JOSÉ GAOS.

I

LECCIONES DE TEORIA DE LOS OBJETOS

1

FENOMENOS FISICOS Y FENOMENOS PSIQUICOS

PERCEPCION EXTERNA Y PERCEPCION 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 carac-

terísticas 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 inmateriales 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 por que 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 solo 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 *dis-gusto*, 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 razonamien-

tos. 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 espacia-

lidad, 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 con-

ceda 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 negativa 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. Este *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 colo-

reada o dotada de formas visibles, o tiene por objeto estas formas o los colores de la flor. Y el oler tiene por objeto olido 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* fenó-

meno 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 objetos, 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 los 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 esferoidal, *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 sen-

tido 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 las 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 esferoidal no es *él*, el *ver* o *sentir*, redondo ni esferoidal. 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 esferoidal, 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 con-

junto, 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 la 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 olamos, los to-

quemos. Los fenómenos psíquicos no son visibles, susceptibles de ser olidos, 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 olidas, 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 olido. 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, conciencia *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*. Esta 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 dis-

tinguen 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 muy 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 *objetiva*, 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 derechamente, 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 concien-

cia, 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 conoci-

miento 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 éstos 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 obscuro, 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 direc-

ciones 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.

2

PRINCIPALES CLASES DE FENOMENOS FISICOS Y PSIQUICOS

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 huela 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. Estos 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, etc. 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, olidos, 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 per-

sona 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 esta 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 los 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 los llama *voluntarios,* y por obra conjunta de esta denominación y de la relación de causalidad a que se debe, se los 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 objto, como el *gustar de* colores, olores, etc., o *de ver colores,* oler olores, etc. 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 *contento* 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 psíqui-

cos 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 *supondría* ya la distinción entre la imagen y el acto de imaginarla . . .

Todas las anteriores dificultades desaparecen en cuanto se consideran 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 intensos, 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. — Este 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. Este 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. Esta 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 incorpóreos 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 lo 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. Esta 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 constituído por el percepto y fenómeno *físico* que es el cuerpo sentido por dentro y constituído 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 constituído 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. Estas se enfrentan a la conciencia sobre el fondo del plano de los perceptos. Estos 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 concisamente. 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 imágenes de perceptos. Estos 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 filosóficas (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 de-

más 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 Estas 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,* etc.

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. Estas 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. Estos 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 se-

gundos. 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 *afectiva,* precisamente. *El campo, el continuo entero de los perceptos está transido de afectividad, de emotividad.* 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 movimien-

tos 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

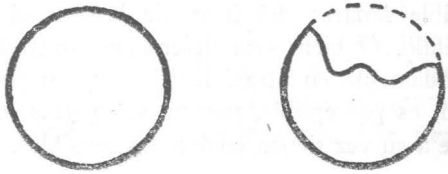
preeminencia que le da la referencia, tan natural, tan espontánea, del pétalo y del corimbo o ramo a ella, como una parte *de la flor* y un conjunto *de flores*, respectivamente. Ciertos perceptos se destacan como aquellos de que otros son partes o conjuntos. Los perceptos así destacados son las *cosas* 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 es-

tas 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 *trasportarla* 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. Estos, 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 imaginarlas. 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. Estos 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 per-

ceptivos, 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. Estas 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 *conceptuación* fundada en una diferencia ver-

daderamente 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.

3

LA EXPRESION ORAL

LO EXPRESIVO, LO EXPRESADO Y LA EXPRESION

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 mutuamente: 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*. Esta, 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 duda, 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", etc.

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, etc., sino que lo expresado mímicamente por las frases "simple" o "puramente" enunciativas, es *menos perceptible* que lo expresado mímicamente por las frases interrogativas, exclamativas, etc.; 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, etc., 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, etc., expresarían sólo *estados psíquicos de los sujetos*. Esta concepción es tan falsa como la anterior. Las frases interrogativas, etc.,

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 ento-

nación 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 aúna 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 lado, 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, etc., 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 repre-

sentan la "normalidad" de la expresión oral: mero reverso del anverso constituído 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 cuanto 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" precisamente 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 dimensiones" 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", etc.; 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 actos 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, etc., tenía que hacer patente. Napoleón, en cambio, es un objeto como esta mesa, el Zócalo, etc.

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 llamándosela tan

tradicionalmente y tan bien, 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, *equívocamente*, 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 "trasparencia" *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 está 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 per-

cibir 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 practicase 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.

II

TEXTOS DE TEORIA DE LOS OBJETOS

Los rendimientos de los métodos filosóficos

Los textos siguientes ilustran:

1) el descubrimiento de los objetos ideales por Platón, la crítica del descubrimiento por Berkeley y la contracrítica 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.

PLATON

FEDON

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

—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 sabe-

mos 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 solo, 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 verosímilmente 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 nece-

sidad, 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 percibirlas 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 METODO

(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 advirtiendo que esta verdad: *pienso, luego existo,* era tan firme y tan segura, que ninguna de las más extrava-

gantes 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 El, de tal suerte que no pudieran subsistir sin El 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 igua-

les 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 harto 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 esfuercen 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 harto 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 harto 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, Nos. 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, acarrean 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 acarrean a la mente, quiero decir que los sentidos acarrean 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 todas 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 todas 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 cono-

cimiento 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, Nos. 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 ex-

traño 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 dividirlas 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 hacerse 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 demos-

tración 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.

K A N T

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 esperaría 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 directamente o por medio de razocinios 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

PSICOLOGIA

I

DE LA DISTINCION ENTRE LOS FENOMENOS PSIQUICOS Y LOS FENOMENOS FISICOS

...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 psí-

quico; 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, etc.

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, etc., 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, indicar? ¿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, etc.

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 toma 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...

Cuando 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 LOGICAS

(INVESTIGACION II)

LA UNIDAD IDEAL DE LA ESPECIE Y LAS TEORIAS MODERNAS DE LA ABSTRACCION

§ 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 ó 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 sugestiones 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 enunciamos 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.

(INVESTIGACION VI)

ELEMENTOS DE UN ESCLARECIMIENTO FENOMENOLOGICO DEL CONOCIMIENTO

APENDICE

PERCEPCION EXTERNA E INTERNA FENOMENOS FISICOS Y PSIQUICOS

... 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 vale 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, etc., 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, etc....

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, etc. 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 hacía 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, etc., 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, etc., 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.*

III

NORMAS

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

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'." LAURAND, L. *Manuel des Études Grecques et Latines*, tomo III, edición de 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. Esta 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, intér-

prete, 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*; ter-

minada 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 *Einfühlung* 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 *Sittlich-*

keit 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.

1. 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.

Estos, 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 inte-

rés 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, etc., etc. 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 "introductor' 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 ajus-

tarse 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, etc.; la orientación, el valor de la publicación; su facilidad o dificultad, etc. 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 autores 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. Esta 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". Esta

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.

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

---

1 Por "comentario crítico del texto" puede entenderse el constituído por las notas referentes al "establecimiento" de un texto como texto: variantes, enmiendas, etc.: 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 inteligenca 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.*

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 este 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 com-

prensión 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, dirigi-

do 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, intratemporacialidad,* 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 es-

pecíficos *del texto*. Este "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 to-

das 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, po-

drá 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 provinientes 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. Este 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. Esta 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 histora 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 adquisición 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 conocimentos 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, deter-

minadas 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. Esta 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 cosas 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 insig-

nificantes, 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* expli-

cación 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 período o dirección filosófica, etc., etc. 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 constituída 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 constituída 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 interna-

cionales 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 solvente 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 este: 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, como 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, parágrafos, 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 resto del comentario. Comentarios elementales seguidos, que comprenden sendos análisis también seguidos de la marcha discursiva de los textos correspondientes, son los constituídos por las notas a las traducciones incluídas 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.

INDICE

III

NORMAS

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Francisco González Guerrero, se terminó la impresión de este libro el día 3 de marzo de 1958. La edición estuvo al cuidado del autor, y de Huberto Batis y Heriberto Malváez. Se hicieron 1,500 ejemplares.