

Recusación del atomismo ontológico

MIGUEL GARCÍA-BARÓ
(Universidad Complutense)

1. La realidad y la representación

Voy a ensayar con la concesión de que: I) todo lo que existe es particular.

Admitiré, también como pura hipótesis provisional y con el designio de ponerla a prueba, que: II) los *particulares* o *individuos* pertenecen a una —y sólo una— de dos clases: la de las *cosas* y la de las *ideas*.

Para caracterizar a ambas, baste empezar diciendo que las *cosas* son las realidades primordialmente existentes; las que subsisten de suyo e independientemente; en una palabra: el conjunto de la naturaleza. En tanto que las *ideas* son, esencial y primariamente, imágenes. ciertos signos naturales de las cosas aptos para darlas a conocer, que son suscitados por las cosas mismas en ciertas otras cosas llamadas *mentes* (las cuales poseen la capacidad de *representarse el mundo*).

Así, pues, me sitúo en una perspectiva ante la que (III) el mundo real se presenta consistiendo en un conjunto de cosas, *mentes* las unas y *cuerpos* las demás.

No excluyo que (IV) cualquier cosa pueda poseer partes; y (V) trataré de llamar cosas también a las partes que pueda distinguir y separar en una cosa.

Por lo demás, ya que la realidad del *conocimiento* se infiere evidentemente del hecho mismo de que esté llevando a cabo esta descripción, intento comprenderla de un modo sobremanera sencillo, valiéndome del pensamiento de que, (II.1) en aquellos casos en que de veras se conoce lo real, lo que sucede es que una cosa influye en otra trasladándole una imagen suya.

* * *

Desde este punto de vista, las cosas llamadas mentes parecen, en principio, susceptibles de poseer dos series muy distintas de partes. Una será la de sus partes naturales como pedazos del mundo —a semejanza de las partes materiales que encontramos en los cuerpos—; pues no debemos excluir que haya algo análogo a trozos de cierta especie (si se me permite la

ruda expresión) en las mentes. La otra serie de partes mentales, los otros contenidos de las mentes, serán ante todo, las *ideas* o *representaciones* o *imágenes* de las cosas (incluyendo entre ellas la idea gracias a la cual una mente se conoce a sí misma).

Por consiguiente, los particulares reales son o bien arquetipos, modelos, originales; o bien copias, imágenes y traslados *mentales* de los primeros. O, lo que es lo mismo: *cosas* o *ideas*.

En cierto sentido, pues, se hace necesario enmendar la perspectiva anunciada en las primeras líneas de este ensayo, porque, por más que sea justo hablar de la realidad de las ideas, es más adecuado decir que las regiones de lo real son la de los cuerpos y la de las mentes. Los individuos reales llamados ideas son contenidos de las mentes; partes suyas, en definitiva. Pero es cierto que esta cosa mental que es el conocimiento introduce una extraña anomalía ontológica en la sencillez del cuadro del mundo. Sucede con el conocimiento algo así como que el significado de la palabra «realidad» pierde por su causa la perfecta unidad que le pertenecía.

En efecto, en el primer momento, reales son todas y cada una de las partes y subpartes del mundo o de la naturaleza. Pero, al figurar entre ellas las subpartes mentales denominadas conocimientos, la situación se complica. Pues carece de sentido decir que un conocimiento es el simple suceso de que una cosa o una parte de una cosa pasa a ser parte de otra. *La mera inclusión de algo real en algo real mayor no describe ni explica de ninguna manera este suceso que es la representación de una cosa en otra.*

Por muy ingenua que se proponga ser la clasificación de cuanto hay, no conseguirá evitar el desdoblamiento de las significaciones de todos los términos ontológicos, de tal modo que, primitivamente, designen la realidad arquetípica y simplemente tal; pero, además, signifiquen luego la realidad-copia, la realidad-imagen. Así, no sólo «realidad», sino también «mundo», «naturaleza», «todo», «parte» e «inclusión» son palabras de doble sentido —aunque no enteramente equívocas—. El sentido originario es el que alude a la realidad arquetípica de las meras cosas naturales; el sentido derivado y analógico es aquel en el que lo mencionado es la representación o idea del mundo.

Quizá no sea superfluo insistir en el punto en el que más riesgo hay de no entender acertadamente mis palabras. Y es que una idea puede ser tomada, en principio, en dos perspectivas muy diferentes. La primera es la que no ve en ella lo que tiene, justamente, de idea, sino sólo lo que tiene de parte real de una cosa del mundo. A este sesgo, las ideas no se distinguen del resto de las partes del mundo más que, en todo caso, por el hecho de ser partes de mentes, y no de cuerpos. Y aun esto no es decir mucho, dado que una cosa mental se distingue de una cosa corpórea o material precisamente porque sólo en las cosas mentales es posible hallar contenidas estas cosas que llamo ideas.

Pero cabe una segunda mirada sobre las ideas, que consiste en desatender lo que tienen en común con el resto de las cosas naturales, para tratar de captar su extraordinaria originalidad. La cual estriba en que una parte de una cosa pueda ser de suyo el signo de una cosa distinta. O, para decirlo en la forma en que mejor se manifiesta lo que hay en esto de sorprendente: una idea es, además de parte real de una mente, *la realidad-imagen de una cosa diferente de ella misma*.

Me valdré, en adelante, de dos expresiones cartesianas, que espero que alivien, al menos en algunos contextos, la dificultad lingüística que hay a la hora de reflejar las dos significaciones de «realidad» que obligan a distinguir mis hipótesis. La realidad simplemente tal o arquetípica de las mentes y los cuerpos la denominaré *formal*; la realidad-imagen, derivativa y analógica, la denominaré *objetiva*.

* * *

También es útil poseer nombres que designen a algunas de las hipótesis que numeré arriba.

Me referiré a (I) como la tesis del *monismo del ser particular*.

La noción de *idea* que está en el fundamento de (II) es la tesis del *representacionismo*. Es evidente que (II.1) expresa un tipo de representacionismo entre los muchos concebibles. Podemos hablar, para este caso, de *representacionismo causal*.

2. De la irrepeticibilidad del individuo

Una tesis plausible —sobre todo, si tomamos en cuenta el gran número de los pensadores que la han sostenido— dice que (I.1) lo que existe, puesto que es todo de índole particular, es una multitud incontable, un conjunto ilimitadamente numeroso de individuos.

No importa que se trate de entidades «formales» o de entidades «objetivas». Es la condición de *particular* —que comparten por igual cosas e ideas— la que trae consigo la multiplicidad sin límite. Y, por ello, a las innumerables realidades actuales les corresponden, en principio, innumerables imágenes naturales en el dominio de las realidades objetivas.

Lo más sencillo es pensar que (II.2) las cosas y las ideas constituyen dos conjuntos infinitos de la misma cardinalidad que el conjunto de los números naturales, y que hay entre ellos exacta correspondencia uno a uno de todos sus elementos.

Pero ¿en qué sentido la particularidad o individualidad es el fundamento de la multiplicidad infinita?

Evidentemente, sólo pensando en que el individuo es idéntico a sí mismo y diferente de todo lo otro que él, unidad cerrada sobre sí misma, no hemos pensado todavía la idea de la infinita cantidad de los individuos.

Este análisis de la noción del individuo no nos lleva necesariamente a pensar que hay infinitos individuos.

Tampoco nos hace concluir semejante cosa el análisis de la noción lógica del particular. Pues un particular es una unidad de ser que no admite ser predicada o dicha más que de sí misma. Los particulares son, en este sentido, *singulares*, es decir, seres que se toman de uno en uno, o seres que no están en muchos.

Lo común a los pensamientos del individuo y del particular (como singular) es, pues, evidentemente, al menos, la *irrepetibilidad*. El individuo no es común más que a sí mismo —o sea: no es *común* en absoluto. Y lo mismo le sucede al particular o singular.

Una supuesta entidad que se oponga contradictoriamente en su noción misma a estas entidades ha de ser la que, precisamente, sea común a varios, repetible en varios y, por ello mismo, susceptible de ser dicha con verdad a propósito de varios entes. En definitiva, las nociones contradictorias de lo repetible y lo irrepetible son las nociones de lo común y lo singular, o lo individual y lo universal, lo particular y lo genérico (o específico).

De acuerdo con ello, si es verdad que toda realidad (tanto las realidades formales como las realidades objetivas) es particular, se infiere analíticamente que no hay ni cosas ni ideas universales; o que no existe nada universal, ni formal ni objetivamente.

Vale la pena consignar ese punto; pero no hay que olvidar que lo que perseguíamos ahora no era, sencillamente, introducir claridad en los términos de la descripción ontológica, sino pensar en la condición que haga posible la verdad de la tesis que dice que, puesto que los seres reales son particulares todos, son incontables.

La cuestión, pues, es la de la relación que exista entre la irrepetibilidad del individuo y el número sin cuento de los individuos. Y, como se ve, esta relación sólo aparece como negativa, en el sentido de que una unidad irrepetible no exige, por este su carácter intrínseco, existir al lado de otras tan individuales como ella. Simplemente, en caso de que haya más entidades, se sabe de antemano que ninguna será idéntica más que a sí misma. Incluso se sabe que ninguna compartirá con ninguna otra ninguna parte, porque, de lo contrario, esa parte sería una entidad repetible, común y universal. Todo siempre será radicalmente nuevo. A lo sumo, quizá le esté permitido guardar algún parecido con algo más; pero este mismo parecido será un caso único e irrepetible.

Si admito, pues, que el individuo lleva en sí mismo el principio de su unidad y de su unicidad irrepetible, no por ello me veo llevado al pensamiento de los infinitos individuos reales, a no ser que introduzca en el argumento alguna noción más que la pura idea del individuo. Me sigue faltando completamente la raíz de la multiplicidad.

Para hallarla, tendré, ante todo, según me parece evidente, que conce-

bir *un medio uniforme* que me sirva de receptáculo de la muchedumbre de los particulares. Algo así como *un lugar con muchos lugares*.

Sobre el fondo de este pensamiento, la irrepeticibilidad del individuo se desarrolla como la prohibición de ser identificado con otro, *supuesto que ese otro pueda existir, en alguna forma, junto a esta unidad individual*.

Naturalmente, la concepción de un medio uniforme capaz de ser ocupado por *otros* singulares, no es más que un fragmento de lo que se necesita para fundamentar por entero el número incontable de los individuos (y no meramente como posibles, sino incluso en tanto que reales). Sigue faltando, aún después de este paso capital, aducir el principio que haga positivamente inteligible y efectivamente real la multiplicación de existentes singulares.

No puede olvidarse este grave problema abierto. Pero su presencia tampoco debe hacernos pasar por alto el hecho de que, impulsados por la hipótesis I.1, no tratamos aquí, por el momento, tanto de entender el efectivo porqué de la multiplicidad, como las meras condiciones en que quepa comprenderla.

Desde este punto de vista, ahora sigue siendo capital el análisis ontológico del *medio uniforme* gracias al cual empieza a volverse pensable la noción del *otro real*.

Y una posibilidad para ir más allá en la determinación de lo que sea constitutivamente el medio uniforme en el que se extiende como en un lecho la realidad del mundo, es la que viene sugerida por la idea de que es irreplicable lo que no se encontrará una segunda vez.

Ahora bien, no hay, desde luego, que confundir el carácter temporal de esta y de toda búsqueda, con la existencia independiente de los individuos irreplicables, supuesta por la búsqueda misma en este caso concreto. Antes al contrario, parece más natural empezar concibiendo el lugar de lugares en el que se hace real el mundo, como extensión pura, perfectamente inmóvil y perfectamente unitaria (e introceable).

En esta perspectiva, la condición radical para la multiplicidad ilimitada de las cosas particulares que componen el mundo parece que ha de ser *el espacio ilimitadamente extenso*. El cual es imprescindible que sea concebido como una no-cosa, e incluso como una no-relación; puesto que cosas y relaciones (innumerables «junto a» individuales, que se reúnen en un conjunto de cardinalidad mayor que el conjunto de las cosas) son posibles sobre el fundamento del espacio.

Sin embargo, es muy fácil comprender que la serie de los pensamientos que voy exponiendo está afectada por una insuficiencia capital, cuya enmienda quizá nos haga ver las cosas bajo un aspecto muy diferente.

Este defecto tan esencial no es otro sino que toda la descripción ontológica que he comenzado transcurre, desde luego, *en el ámbito de la representación*, antes que en el del mundo mismo.

Si es verdad que el conocimiento es representación, entonces es verdad, por fuerza, que lo que inmediatamente hay, *en tanto que conocido* —y, por ello, ahora para mi descripción, y, en general, siempre, para toda filosofía—, no es el mundo actual mismo, sino, más bien, *la idea del mundo*, el espectáculo del mundo, el signo o imagen del mundo, *el mundo como realidad objetiva, y no a título de realidad formal*.

El ser inmediato es, en esta perspectiva, el ser objetivo, las ideas. Y, por ello mismo, los particulares son, primordialmente, las ideas; y ellas, no en tanto que realidades formales, sino como realidades objetivas.

Lo que equivale a decir que el ser inmediato es —en la hipótesis— el conjunto ilimitadamente numeroso de los *individuos objetivos*, hecho posible por un medio uniforme en el que encuentran asimismo su fundamento las relaciones de unos particulares con otros. (Y cada término ontológico se tiene aquí que entender en su traducción al dominio análogo de la realidad objetiva, desde su significado primario —que se refiere a la realidad formal).

Pero sucede que, en cuanto intenta tomarse seriamente en consideración la consecuencia de que el ser inmediato es el ser objetivo, y no el ser formal, es absolutamente inevitable parar mientes en el hecho de que el espectáculo del mundo es *sucesivo* y no simultáneo; o, por decirlo de otra manera: en el hecho de que la novedad inagotable es la novedad de cada ahora, o sea, de cada nueva idea llenando mi mente. O, aún con más sencillez: la experiencia en la que de veras tiene su origen la tesis de la variedad sin límites del mundo es la experiencia de que cada ahora, cada idea-ahora, es irrepetible.

Obsérvese que la unidad íntima entre un ahora y una idea es también una consecuencia necesaria de la hipótesis en la que me he situado. Es lo mismo hablar de la individualidad e irrepetibilidad de las ideas, que hablar de que ningún ahora vuelve.

En esta nueva luz, el medio uniforme original en el que ha surgido el pensamiento del mundo y su variedad formidable e incontrolable no es ya el espacio, sino *el tiempo*. Y no el tiempo como una cosa o una relación, sino el tiempo a título de condición de la existencia individual de cada cosa y como condición del «junto a» de la multiplicidad de las cosas.

El espacio se muestra, en la nueva perspectiva, como introducido en cada ahora, en la medida en que una idea-ahora es una cosa o un conjunto de cosas objetivas en el espacio objetivo (y no en el espacio formalmente existente).

Podría ser útil atreverse a usar una expresión del estilo de que el ser inmanente o inmediato suele ser muchos espacios objetivos llenos (no meros espacios vacíos), como cuentas en el rosario de las ideas-ahora *engranadas en el hilo uniforme de la no-cosa y no-relación que llamamos el tiempo*.

3. La insuficiencia de los nombres propios

Otras dos proposiciones asimismo plausibles son, como se reconocerá, (III.1) que existen muchas mentes (diremos preferentemente muchos sujetos, muchas personas, muchos yoes); y, en segundo lugar, (III.2) que es un hecho la comunicación intersubjetiva.

Hay que admitir, en cualquier caso, que quien fija lingüísticamente sus pensamientos, como yo ahora, cuenta con la realidad de otros sujetos capaces de compartírselos. Y si se atreviera a no contar con ella, entonces, todavía, se vería forzado a aceptar que toma necesariamente en consideración la pura posibilidad de los otros sujetos, dado que la fijación en lenguaje de las ideas propias equivale a exponerlas en la forma de la intersubjetividad —extraerlas de la privacidad fluyente en el tiempo, en la que ocurren originalmente, y congelarlas en la exterioridad, a disposición de cualquiera como yo mismo, ajeno a mí, que pueda hallarlas un día bajo esa forma.

Quiere esto decir que, aunque no todos los usos del lenguaje sean comunicativos, es verdad, sin embargo, que ya el puro uso expresivo del lenguaje es ininteligible y absolutamente imposible sin la condición de posibilidad que para él es la *intersubjetividad posible*.

Ahora bien, si en la raíz de la formación del lenguaje se halla la comunicación intersubjetiva, al menos como mera posibilidad, entonces el hecho mismo de la descripción filosófica del mundo obliga a especular tanto acerca de la naturaleza del lenguaje, como acerca de la naturaleza de la comunicación y la realidad del ámbito intersubjetivo.

Desde el punto de vista en el que me sitúan las hipótesis I-V, el problema más patente es el que surge cuando comparo lo que ahora acabo de afirmar con la aserción de la multiplicidad sin límites de las ideas (II.2).

En efecto, desde esa perspectiva, es evidente que el material fundamental de la comunicación intersubjetiva sólo puede estar constituido por las representaciones particulares de cada mente particular. Pero es igualmente evidente que la particularidad o irrepitibilidad absoluta de cada representación opone un obstáculo muy grave a la posibilidad de la comunicación.

Un modo sencillo de entender la comunicación parece que lo ofrece el pensamiento de que en ella se tratara de trasladar una idea o ser objetivo de una a otra mente, valiéndose, por ejemplo —y debido a circunstancias ontológicas en las que aún no nos hemos detenido— de los recursos materiales que son las palabras o los gestos del cuerpo. Pero no es preciso siquiera entrar a analizar las dificultades propias de este embrión de explicación, una vez que nuestra hipótesis I nos ha prohibido que exista, ni formal ni objetivamente, algo que no sea por completo irrepitible. Pues, desde luego, el envío de una idea a otra mente tendría éxito cuando la mente receptora *repitiera* la misma idea que primero existió en la emisora.

Tendremos, entonces, que acudir a una teoría que intente operar tan sólo con ideas *parecidas*, pero en las que nada se repita idéntico.

Por ejemplo, podemos pensar en que se asocie en un sujeto un nombre con una idea, y la exteriorización de ese nombre ante otro sujeto evoque en éste una idea particular, asociada con otra presentación anterior muy similar del mismo nombre (es decir: de otro que se le parecía muchísimo). Si las ideas afines de ambos sujetos se parecen lo suficiente, la comunicación será posible —aunque jamás tendrá lugar más que restringida y enturbiada por la imposibilidad de compartir auténticamente los pensamientos propios con nadie.

Examinemos, pues, la consistencia de cualquier teoría de esta nueva clase.

Pensemos, ante todo, en que los nombres —simplificaré en ellos el problema general del significado—, como prueban la variedad enorme de las lenguas y mi propia capacidad para inventar nuevos sistemas lingüísticos, no son signos naturales de las ideas, sino puros signos arbitrarios y artificiales, que no pretenden, por otra parte, salvo raras excepciones, representar plásticamente la idea que significan (y a través de la cual, por cierto, significan en última instancia la cosa misma).

Ahora bien, el problema básico al que hay que hacer frente llegados a esta altura es el que presenta el hecho evidente de que no cabe postular un conjunto infinito de nombres particulares (que posea la misma cardinalidad que el conjunto de las ideas particulares), si, gracias a los nombres y a las demás expresiones lingüísticas, debe ser posible la comunicación intersubjetiva.

En principio, abstrayendo de que haya que fundamentar la comunicación y olvidándonos de que, como se ha mostrado, en la fijación expresiva de las ideas opera tácitamente como supuesto esencial la posibilidad del ámbito comunicativo intersubjetivo, pensamos ese conjunto infinito de *nombres propios* (o sea, de nombres que sólo significan una idea particular, a la que han sido asociados arbitrariamente por el sujeto en cuya mente se ha contenido tal idea). Al proyectar tal conjunto infinito, daríamos, al parecer, cuenta de la variedad ilimitada de las ideas del mejor modo posible. No falsearíamos en nada lo que debe ser significado por los nombres, que es todo nuevo e irrepetible. Pero, al mismo tiempo, volveríamos ininteligible la idea misma de que sea posible construir un signo arbitrario lingüístico de una idea.

En efecto, el sujeto que vive sus ideas y está clausurado en ellas no tiene la menor necesidad de fijarlas lingüísticamente, porque la hipótesis (cfr. II y II.1) es que todas se le ofrecen por igual, *directa, inmediata e irrepetiblemente*. No precisa de signo ninguno de ellas, ni sabría en absoluto qué hacer con tal cosa si se la donaran de improviso. Y, por lo que respecta a la comunicación, nada más evidente que el hecho de que se habría perdido toda esperanza de ella. Pues aunque los nombres de ideas particulares

parecidas se construyeran parecidos ellos mismos entre sí —desfigurando en una porción sustancial el principio de la arbitrariedad de los signos lingüísticos—, la clausura de cada mente individual en el círculo de sus ideas y sus nombres privados impediría la transmisión a un sujeto ajeno de ningún sentido captable bajo la vorágine de los lenguajes privados.

Con la comunicación desaparecería el progreso del conocimiento intersubjetivamente participado (la ciencia, la escuela, la información, la memoria colectiva en general). Y esta misma descripción, que trata de hacer transparente para cualquiera el caos de la carencia de semejantes elementos vitales imprescindibles, sería también enteramente imposible.

Finalmente, para llevar a su extremo la bancarrota lógica de la concepción del lenguaje como un conjunto infinito de nombres propios en exacta correspondencia biunívoca con el conjunto de las ideas particulares, no ha de haber duda respecto de que ningún sujeto, encarcelado en algún sector de esos dos conjuntos infinitos, se entendería en lo más mínimo a sí mismo. —ni entendería en ninguna medida su mundo propio—. La razón de ello es la misma que acaba de manifestarse arriba: la desaparición de todo progreso en el conocimiento y aun de todo aprendizaje, en el instante mismo en que no cabe significar *con un sólo nombre muchas ideas*.

Esta es, pues, la clave que tiene que ser salvada para salvar, a su turno, no sólo la comunicación intersubjetiva y su posibilidad misma, sino incluso esta otra condición de ella que es la autocomprensión de cualquiera de los sujetos capaces de penetrar en el ámbito de la comunicación.

No puede, en definitiva, decirse que sea saber el que se limita a la captación directa de una idea particular. Sólo es saber que dé lugar a más saber (saber, pues, propiamente dicho) el que extrae del caso particular alguna información aplicable a otros casos; y tanto mejor sucederá eso si la información es fijada en términos lingüísticos intersubjetivos.

Pero, por más que hayamos efectivamente sacado conclusiones ulteriores a esta tan modesta, concentrémonos, en un principio, tan sólo en la consideración de que hemos adquirido, siquiera, la seguridad absoluta de que es imposible postular que el lenguaje extrae todo su arsenal de un solo conjunto infinito de nombres propios asociados uno a uno a las infinitas ideas particulares.

4. La nominación universal

El siguiente paso no puede ser otro que el ensayo de entender, desde el interior de las hipótesis propuestas, la restricción de los nombres propios. Por así decir, en tanto que no cabe poner puertas al campo de la variedad abigarrada de las ideas, es absolutamente imprescindible ponérselas al no menos abigarrado de los nombres propios, si queremos que los nombres propios mismos nos sirvan para algo —en nuestro progreso tanto cognos-

citivo como comunicativo—. O, mejor dicho: no tenemos en realidad que limitar lo ilimitable de los nombres propios, sino que más bien debemos ampliar el dominio de las expresiones lingüísticas dando en él cabida a un conjunto nuevo, a una nueva categoría de tales expresiones, una de cuyas funciones será la de hacer posible la existencia misma de los nombres propios (se entiende que dotados, además, de verdadera utilidad).

Esta categoría esencial para que haya lenguaje, para que haya auto-comprensión, para que haya ciencia, aprendizaje y comunicación intersubjetiva, es la de los *nombres comunes, generales o universales*; pues las expresiones nominales que la integran significan muchas ideas (un solo nombre se repite, por así decir, como nombre de cualquiera o cualesquiera de esas muchas ideas).

Para intentar penetrar en la posibilidad de la *significación universal* de estos nombres, quizá sea conveniente recordar dos entre las hipótesis que forman parte de la posición global que estoy poniendo a prueba —en la medida en que me intereso por posiciones filosóficas que parecen poseer una sencillez mayor y estar cerca del sentido común—. Me refiero a las proposiciones que afirman, por una parte, que (VI) el significado de un nombre es una idea, y, por otra, que la presencia de una idea en la mente no es sino su captación (o comprensión o percepción) inmediata e íntegra (quizá sea útil numerar como II.3 este importante principio, aunque, como advertí antes, es un corolario inmediato de II y II.1).

La primera de ellas ha sido ya tenida en cuenta más arriba. Como es fácil ver, se limita a lo que parece simple perogrullada, esto es: a recordarnos que la mera pronunciación o la mera audición de una palabra es una idea mental extraordinariamente diferente de la comprensión de la palabra. A lo que se añade que comprender una palabra es percibir o tener presente en la mente la idea significada por el signo lingüístico. Lo cual es muy natural, si se tiene en cuenta que no hemos considerado la mente más que como el conjunto de las ideas, y hemos tratado hasta ahora lo fundamental del conocimiento en términos de representación, idea, o venida de la realidad formal a realidad objetiva.

Siendo esto así, comprender es vivir una idea, y vivir una idea es captarla *íntegra y directamente*. La idea de un nombre que no vaya inmediatamente asociada a la idea que se significa arbitraria pero colectivamente con ese nombre, no es más que una sensación, pero jamás un acto lingüístico.

Si, pues, los significados de los nombres no pueden ser otra cosa que ideas, habrá que explicar el hecho incontrovertible de la significación universal de ciertos nombres acudiendo a cuál sea la naturaleza de las ideas asociadas con ellos.

Nada más plantearse en esa forma nuestro problema, se echa de ver que hemos empezado, llevados por los fenómenos que hay que intentar esclarecer, a cierto uso ambiguo de las palabras clave en la discusión. Pues no se negará que el pensamiento capital en esta cuestión es el de la rela-

ción entre el nombre y aquello de lo que él es signo. La relación, por tanto, de *nombrar* (o *nominación*). O, sencillamente, puesto que, en mi deseo de no admitir más elementos en la descripción que los absolutamente imprescindibles, estoy tratando de concebir uniformemente la relación entre las palabras y las ideas, podríamos hablar en general, para este caso, de *significación*.

Sabemos, eso sí, que no todas las relaciones de los signos con sus *significata* pueden entenderse estrictamente igual que la relación de nominación que hay entre una palabra y una idea, porque desde el principio hemos supuesto que las ideas son signos de las cosas en un modo muy diferente del de la nominación (arbitraria y no icónica). Quizá en atención a esta evidencia convendría no usar «significación», sin restricciones, para «nominación»; sino que deberíamos, en todo caso, utilizar la expresión «significación lingüística».

Sea de esa discusión de palabras lo que quiera, el problema de ambigüedad al que me refería se encuentra en el hecho de que vemos inmediatamente que el nombre universal lo es porque nombra de algún modo toda una multiplicidad; pero vemos también, simultáneamente, que es absurdo pensar que esa multiplicidad es, toda entera, la que se le asocia en cada caso en que lo comprendemos. Más bien debe suceder, consistentemente con mis hipótesis, que tengamos que distinguir los múltiples *significata* y la idea singular (quiero decir: una) que, asociada al nombre, le permite *nombrar* múltiples ideas.

Si debo concebir las cosas de esta manera nueva, entonces veo que la introducción de la categoría de los nombres universales supone una modificación extraordinaria en la relación de significación, respecto de lo que sucedía en la esfera de los nombres propios. En ésta —siempre de acuerdo con I-VI— no había más componentes que el nombre propio y la idea particular nombrada, y la relación era, sencillamente, la vinculación o asociación voluntaria del uno con la otra. Iban, por decirlo de alguna manera plástica, atados juntos, contiguos ambos, por obra de la voluntad.

En cambio, si cuando entiendo un nombre universal capto una sola idea pero nombro todo un conjunto de ellas, es evidente que tengo que distinguir tres componentes en la relación de nominación, y que lo sorprendente del asunto está en que el elemento que aquí hace posible la relación de nominación se halla, por lo visto, absolutamente ausente de la nominación que se vale de nombres propios. En efecto, el vehículo de la nominación universal es la idea única que capto para entender el nombre, la cual, a su vez, debe ser pensada como la idea que va más fundamentalmente asociada al nombre (aunque también vayan asociadas con él y *con ella* las múltiples ideas *nombradas* —que remiten icónicamente, luego, a las cosas correspondientes).

Esta situación es la que introduce mayor ambigüedad en la semántica de los términos de la familia «signo», a esta altura básica de las discusio-

nes. Pues la tendencia va en el sentido de llamar *significado* a la idea que se entiende al comprender el nombre. Y de ahí se sigue que el significado y lo significado o nombrado coincidan, en el caso de los nombres propios, pero diverjan, en el caso de los nombres universales. A lo que se añade que sea habitual emplear «significación» para referirse indistintamente al significado o a lo significado, y no, precisamente, a la relación mediada por el significado. Procuraré, pues, distinguir terminológicamente, en adelante, el *nombre*, lo *nombrado inmediatamente*, lo *nombrado mediata e indirectamente* (por ejemplo, las cosas mismas), la *relación de nominación* y el *significado* gracias al cual tiene lugar esa relación.

Me atendré, pues, a la definición de *significado* que acabo de ofrecer: la idea realmente captada, directamente y en su integridad, cuando se comprende un nombre (o sea, cuando el nombre desempeña la misión de nombrar lo que debe nombrar por convención intersubjetiva).

Estas precisiones permiten plantear con bastante exactitud el problema al que ahora debe volverse la investigación. Que, en realidad, es el mismo mencionado ya arriba, a saber: cómo es posible que haya nombres universales. Sólo que vemos que, en la teoría esbozada, esa posibilidad depende enteramente de en qué consista la idea a la que llamo significado. Por esto, comencemos preguntando por la naturaleza del significado de los nombres universales.

5. El significado como idea universal

Cerciorémonos, ante todo, de que, en efecto, pensar en una multiplicidad no es vivir tantas ideas particulares cuantos son los elementos de ese conjunto; sino es, más bien, pensar en muchos *por mediación de una idea*.

No necesitamos, para averiguar este punto, ni siquiera discutir acerca de la estrechez de la atención y los límites tan duros a los que se hallan sometidas nuestras representaciones. Desde luego, si pensamos en todos los hombres, o en todos los números naturales, o aun, simplemente, en todos los objetos familiares de nuestra propia casa, es evidente que no se nos presenta auténticamente cada uno de los miembros de esos conjuntos en el instante en que la comprensión del nombre universal nos hace pensar en la totalidad de uno cualquiera de éstos. Pero, incluso en los casos en que la cantidad de los elementos del conjunto que me represento a través del nombre universal es suficientemente pequeña como para permitir idea auténtica de cada uno, puede advertirse en seguida que sólo cabe pensar en la multiplicidad en cuestión *en tanto que unida*; que sólo es posible representarla en la medida en que tal representación es unitaria, y no, sencillamente, *tan varia* como las ideas realmente abarcadas en ella.

Siendo esto así, el problema de la nominación universal es, esencialmente, desde luego, el problema de la *relación intrínseca* que exista entre la

idea unitaria que es el significado del nombre y las múltiples ideas que integran el conjunto de las nombradas.

La solución más fácil a esta precisa cuestión parece que ha de encontrarse en postular que la idea-significado sea ella misma de naturaleza universal, en el sentido de que se la encuentre repetida idénticamente en cada una de las ideas particulares del ámbito de la nominación.

Esta presencia de toda ella en cada una de las ideas nombradas, como una parte idéntica que volvemos siempre a encontrar en los particulares en cuestión, explicará por sí misma, sin necesidad de recursos ulteriores, la relación significativa entre el nombre y lo nombrado. Sólo habrá que tener en cuenta —según parece en la primera aproximación— que «lo nombrado» se vuelve ahora ligeramente ambiguo. Pues habrá que separar *lo directamente nombrado*, de lo *indirectamente nombrado*. Lo primero será, de nuevo, la idea general, el significado; lo segundo, cada una de las ideas particulares que contienen la unidad idéntica que es el significado.

En definitiva, sólo nombro a los particulares a través de la mención explícita de su pertenencia al mismo conjunto —la cual, a su vez, queda aquí explicada por la presencia en todos ellos de la misma parte, definidora del ámbito posible o extensión del conjunto—. Precisaremos, además, que tampoco se hace entera justicia a la situación si no matizamos la afirmación redonda de que lo directamente nombrado es el significado o idea general. Más bien es la verdad que lo nombramos sólo en tanto que explícitamente estamos pensando en que tiene un ámbito de particulares que lo contienen. No lo nombramos, en cambio, pensando en él desligado de su relación intrínseca con esos particulares posibles que constituyen su *extensión*. Lo que quiere decir que, incluso en esta perspectiva, el significado sigue ejerciendo, fundamentalmente, un papel mediador en la nominación, y no toma por entero el lugar del término de esta relación.

Según la teoría cuyo núcleo acabo de describir, la verdad sería, pues, que el nombre universal se asocia arbitraria pero íntimamente a una idea de suyo general como su significado; y, valiéndose de la mediación de ella, nombra esa misma idea general en tanto que compartida idénticamente por muchas ideas particulares posibles, y, por lo mismo, nombra también —aunque de modo más indirecto— a la extensión de los particulares posibles (a título de extensión de la idea universal). Aún más indirectamente, resulta, incluso, nombrado cada uno de los particulares, en tanto que una idea *absolutamente cualquiera* de entre las que integran la extensión del universal. Y todavía más indirecta es la nominación —también, sin embargo, efectiva— de las cosas mismas de las que son signo todas las ideas particulares.

La sencillez de esta hipótesis radica, como se ve, en el hecho doble de que la generalidad *de suyo* de la idea-significado explica por sí sola tanto la unidad del conjunto de múltiples particulares posibles, cuanto la universalidad de la nominación.

Pero la verdad es que la admisión de una idea de suyo general —en el sentido exacto en que he descrito esta propiedad— es incompatible con las hipótesis que he decidido comprobar.

Si todo lo que existe, tanto en la realidad formal como en la realidad objetiva, es particular, entonces no puede haber propiamente ninguna idea que de suyo sea general. Tal entidad tendría que ser un ente de razón —entendiendo por ello una ficción del entendimiento; o, mejor, una entidad que no tiene ser ninguno de suyo, fuera del ser perfectamente impropio que el entendimiento le presta.

Por otra parte, una nueva inconsistencia con los principios hipotéticos que examino se sigue del hecho de que esa ficción de razón, si de veras debe ser captada para que sea explicada la nominación universal, tiene que poder ser auténticamente representada en la mente. Cuando la verdad es que, si todo lo que existe es particular, nada no particular puede ser auténtico contenido mental, porque, en el fondo, es pura nada.

Una idea *de suyo general*, idénticamente repetida en muchos particulares posibles, ha de ser, pues, una ficción; un no ser que tendría yo, al menos, que imaginarme con toda precisión, si quiero pensar hasta el final la teoría de la nominación que he propuesto aquí (y si no deseo operar en plena inconsistencia con los principios admitidos provisionalmente).

Buscaré, pues, si es posible una teoría alternativa.

6. Significados particulares

La única alternativa, evidentemente, tiene que estribar sobre el fundamento del carácter de suyo particular de la idea-significado.

La verdad tendría que hallarse en el hecho de que el nombre universal ejerciera su función significativa en virtud de su asociación con una idea particular extraída del conjunto mismo de las ideas nombradas. El significado habrá ahora de encontrarse enteramente incluido entre lo nombrado; aunque, en cierta débil analogía con lo que antes ocurría, lo nombrado es múltiple, mientras que el significado uno y único queda, por así decir, disimulado en la muchedumbre del resto de los particulares.

En cuanto procuramos precisar la relación entre el significado y lo nombrado —la relación que es el nervio mismo de la posibilidad de la nominación universal—, comprendemos que estamos reducidos a tener que pensarla en una forma muy determinada. Pues ¿qué ha de querer decir que un particular que percibo me haga referirme a todos los demás particulares de su mismo conjunto? No otra cosa, sino que el particular único del que tengo vivencia auténtica e íntegra *hace las veces* de todos los demás, como un *representante* suyo. He tomado, por alguna razón que no es importante determinar, a un particular de entre la clase, y, asociado al nombre, lo uso como si él ostentara la representación o diputación ante mí de todos sus congéneres. Naturalmente, él de suyo no tiene representación alguna,

y, mucho menos aún, está contenido en los demás particulares (pues si ocurriera esto último ya no sería particular, sino universal). Un particular entre los restantes no está privilegiado de suyo para hacer, en ningún sentido, de signo de los otros. Es el entendimiento el que añade la representación, la relación de él con todos que hace posible la nominación universal. Y, por tanto, la representación (en esta acepción de la palabra, que no se confundirá con aquella que hace de «representación» sinónimo de «idea»), la significación de muchos por uno, es una entidad de razón (en el mismo sentido en que arriba empleé ya este útil término). La diferencia es que ahora no he hecho el milagro ontológico de volver real y representable lo que no puede existir, sino que me limito a inventar una relación de razón. La cual, desde luego, es sumamente conveniente y fructífera, puesto que, como ya sé, en ella se basan la comunicación, el aprendizaje, la ciencia, la intersubjetividad misma.

No se negará que se experimenta un movimiento de retroceso al considerar en el primer instante las consecuencias que parece traer consigo la tesis de que la representación universal del conjunto por un particular es un ente de razón. Pero quizá quepa ahuyentar la indudable incomodidad de emplazar en tan poca cosa tantas cosas decisivas, si se pasa a intentar fundamentar en la naturaleza el atrevido paso que emprende, por lo visto, el entendimiento al investir con semejantes poderes a una modesta idea particular.

Verdaderamente no sospecho que pueda haber otro modo de ensayar esa fundamentación que el que acude a señalar una relación *natural* entre los múltiples particulares, tal que uno cualquiera pueda hacer de signo de los demás —si bien jamás porque esté propiamente presente en los otros.

Probablemente se me dirá que me contradigo, puesto que ahora postulo lo que antes he descartado. Pero obsérvese que, en realidad, son compatibles estos dos hechos: que los particulares de un mismo conjunto mantengan ciertas relaciones unos con otros que permitan a unos *hacer de signos naturales* de los otros; y que la nominación universal, al usar como mediación a uno cualquiera de tales particulares, añada, sobre su relación natural con los demás, una relación de razón en la que esencialmente consista la posibilidad de la nominación universal.

En definitiva, en efecto, si cierto número de particulares están reunidos en una clase (o son, en general, reunibles en ella), ya que no pueden por principio tener nada verdaderamente en común, deben, al menos, mantener ciertas relaciones, que seguramente quedan descritas de modo suficientemente plástico si digo que tienen que ser algo así como un parecido general de todos ellos, un aire de familia. Propiamente, un grupo de cualesquiera elementos (dos, tres, etc.) se dará un aire de familia propio sólo de ese grupo; y todos estos casos particulares de parecido entre n miembros son toda la verdad que hay en el aire de familia del grupo entero. Pensemos, en efecto, que la relación que fundan todos los particulares posibles

es tan particular como la que funda cualquier subgrupo que escojamos en la extensión entera de la clase.

He aquí la relación natural, la que no es ente de razón. O, si se quiere, la red de las relaciones naturales a que se reduce la unidad de la clase (tan particular, pues, como un particular de ella, o un grupo de particulares, o cualquier relación entre grupos o individuos dentro de la clase). He aquí, entonces, también, el fundamento natural de la nominación universal.

Pero es decisivo ver el hecho complementario al que aludí arriba. Y es que la nominación universal se constituye sobre una ficción montada, en el mejor caso, como una superestructura que cubre el natural aire de familia. Yo no empleo, al usar el nombre como universal, un particular a modo de vaga imagen de ciertos otros particulares; sino que asumo la ficción de que las diferencias de todos los nombrados se anulan en la unidad del único realmente captado como significado. En el desempeño de su función de representante, la idea particular que es el significado oculta, por así decir, cuanto la diferencia (¡pero de todas las representadas se diferencia en un modo distinto!). Se me presenta como *absolutamente uno cualquiera entre todos esos particulares de la clase*, y sólo en virtud de esta ocultación remite *enteramente por igual* a todos.

La ficción no está, incluso, propiamente, tan sólo en ese ocultamiento —que, en realidad, es desatención finamente practicada y ejercitada por el entendimiento maduro—. En lo que realmente consiste es en que el entendimiento procura —digamos— obnubilarse respecto de la infinita variedad de lo real, y piensa en ese particular —vuelto por la desatención como una sombra de sí mismo— *como si* realmente coincidiera con el resto de espectros de particulares que podrían conseguirse sobre la base de otros casos concretos. Pues este *como si* es el responsable de que la nominación universal no se tornasole en una absoluta equivocidad (que justamente no sería nominación universal, sino nominación propia utilizando siempre, estúpida y caóticamente, el mismo signo). Es *como si* el representante universal, gracias a esta depuración que lo vuelve espectral, se hubiera convertido en universal de suyo (y no meramente por virtud de sobreañadida relación de razón). En verdad es en esto en lo que consiste la relación de razón que aquí es la universalidad; sólo que, desde lejos, hay una fuerte propensión a pensarla de manera muy ajena a la apropiada.

Lo que resta, pues, de univocidad en la comunicación y la ciencia (en la nominación universal) es pura relación de razón, que sólo lejanamente aprovecha el sistema de aires de familia que son las relaciones icónicas naturales entre las infinitas ideas particulares.

7. Teorías alternativas de la abstracción

Si se revisan las dos concepciones alternativas que he expuesto acerca de la naturaleza de la idea-significado que es el medio para la nominación

universal, no podrá pasarse por alto una característica interesantísima que les es común.

La idea general compartida por las particulares posee menos contenido que cualquiera de éstas, y ese su contenido es, a la vez, parte idéntica que vuelve siempre a encontrarse en los contenidos, más ricos, de las ideas particulares.

De otro lado, la idea particular representante de todas las de su clase (esto es: las de su círculo de semejanza) no posee de suyo un contenido menos variado y múltiple que cualquiera de sus congéneres; pero es reducida a espectro de sí misma, en algún sentido, por la obra de la razón dispuesta a usarla como instrumento comunicativo básico.

Es, pues, común a la idea-representante y a la idea general el hecho de que, tomadas *exactamente en el modo en que funcionan* mediando la nominación universal, son *entidades más simples que sus particulares o sus representados*. Y, además, este tipo de simplicidad mayor puede perfectamente entenderse como el producto, en ambos casos, del trabajo del entendimiento depurando el contenido de alguno o muchos o todos los particulares de un cierto ámbito.

Valiéndome de la desatención de lo diferencial, en primer lugar, y, luego, proyectando la ficción de la univocidad, en todo el círculo de semejanza, del resultado de esa primera operación, obtengo, a partir de una idea individual cualquiera, un *representante universal*. Y cabe pensar, paralelamente, que, puesto que la idea general es parte de cualquiera de las individuales que caen en su extensión, la consigo, asimismo, por algún procedimiento que consista en reducir el contenido de uno o varios particulares, hasta destilar de él, por así decir, el *contenido universal*.

La acción de prescindir de cierta ganga está, pues, en los dos procesos, en el fundamento mismo de la posibilidad de la nominación universal. (Se concederá que así es también para el caso de las ideas generales, sobre todo en cuanto se vuelva la consideración sobre la insistencia en la primacía absoluta de lo particular).

A esa acción primordial de reducción, de prescindir o cortar (*praecisio, abstractio*), la completa en seguida, como el movimiento sintético subsecuente al analítico, la visión de los particulares desde el representante o la idea general. Dicho de otro modo, el momento sintético del doble proceso es el que consiste, no en el ascenso desde lo particular a lo general (sea de suyo general, o bien lo sea sólo funcionalmente), sino en el descenso desde lo general a lo particular. Un descenso que consiste en la iluminación de la relación que guarda la unidad con la multiplicidad en los componentes del *fenómeno de que haya clases*.

Examinado el conjunto en esta perspectiva, se ve que, además de la creación arbitraria del nombre y su asociación con la idea-significado, la nominación universal —y, por consiguiente, sus importantes secuelas— vive, por así decir, del análisis preciso en dirección a lo general, más de la

síntesis en que se conexiona el resultado del análisis con lo que le sirvió de punto de partida. Dada la solidaridad de esos dos momentos, llamaré al conjunto de ambos, en adelante, con el nombre único de *abstracción*, aun a sabiendas de que, en su origen, tal palabra corresponde más propiamente al lado analítico que al sintético del proceso.

Abstraer es, pues, en su principio, pasar de lo particular a lo general prescindiendo de lo diferencial en los particulares, o, como podemos decir en adelante, de las *diferencias individuales*.

Naturalmente, en el punto de vista de mis hipótesis y de las teorías alternativas que vengo estudiando por vía de ensayo, este prescindir de las diferencias individuales significa dos cosas bien distintas, según el terreno teórico en el que se sitúe la descripción.

Si lo general que se elabora en el proceso de la abstracción es entitativamente general, «de suyo general» (como he solido escribir arriba), entonces, para acceder a él, habré prescindido realmente de todas las diferencias individuales de cualesquiera particulares posibles que caigan en su extensión. Habré depurado efectivamente el universal de todo lo individual. Y el regreso sintético no consistirá sino en pensar la inserción del universal como parte de todo individuo de la clase que está, por así decir, bajo su dominio.

En el otro terreno teórico, que procura evitar toda entidad universal, el análisis abstractivo sólo asciende a una entidad que no es más que *funcionalmente universal*, pero que, de suyo, se mantiene siendo particular. Por consiguiente, la operación no es aquí la eliminación efectiva o auténtica de las diferencias individuales (por la sencilla razón de que se considera absolutamente imposible llevar a cabo tal hazaña); sino sólo el duro esfuerzo de no tenerlas en cuenta, de hacer como si no existieran. Existen, pero yo no las miro; y, así, utilizo el producto de la abstracción a sabiendas de lo convencional de mi manera de obrar. Y en ella va presupuesto que la relación del abstracto con sus *concretos* (como podemos denominar, en adelante, a lo individual en tanto que punto de partida y de retorno de la abstracción) es tal que, en todo concreto, si hubiera procedido a desatender lo diferencial (o, mejor dicho, *lo más diferencial*, lo que no tiene que ver con el aire de familia de este determinado círculo de semejanza), habría encontrado al final un producto que me serviría para lo mismo que éste que realmente tengo ahora, *como si* ambos fueran perfectamente intercambiables sin menoscabo de ninguna verdad importante. Ambos, y todos, vienen a ser lo mismo, si tiene uno la paciencia de concentrarse en lo más parecido, hasta hacer que todo lo demás escape, en realidad, al contenido presente en la mente en un instante determinado (que será aquel en que se alcance, quizá muy fugazmente, la maravilla de la referencia universal de un nombre).

Me encuentro, pues, en la disyuntiva entre una teoría de la eliminación de las diferencias individuales y otra teoría que sólo admite la expulsión

—hasta el margen de la idea— de lo menos parecido (de lo que no me atrevería a asumir como si más o menos hubiera de darse en todos los miembros de la clase).

Pero, antes de decidir en este paso —para lo que será conveniente que no me limite a recordar que ya se encontraron inconsistencias graves en la primera rama de la alternativa—, deseo considerar más de cerca la base común de las dos teorías de la abstracción que hasta aquí ha sido posible describir. Deseo, pues, examinar de más cerca *la naturaleza de los concretos*, a fin de descubrir qué son en realidad las *diferencias individuales*. Sólo una vez que se entienda bien en qué consisten éstas y cómo se hallan presentes en los concretos, se estará en condiciones de estudiar las posibilidades reales que se ofrecen para quien desea desatenderlas o eliminarlas; porque sólo entonces estará clara la naturaleza de lo que restará si me deshago de las diferencias. Es decir, sólo entonces se hará evidente qué hay acerca de lo que más me interesa: la naturaleza del universal. Y de ello, a su vez, se derivará una primera clave para entender la naturaleza de la nominación.

8. Las ideas atómicas y las representaciones inauténticas

En este punto de la investigación es cuando debe, inevitablemente, intervenir una hipótesis a la que hice antes alusión, pero que no ha formado todavía parte de ninguno de los argumentos desarrollados; a saber: que lo complejo se origina de lo simple.

Esta formulación no permite, ciertamente, más que adivinar, en todo caso, lo que quiere expresarse. Pero la claridad aumenta de inmediato en cuanto se considera que, más bien que en el ámbito de las cosas, este principio está concebido para ser aplicado en la esfera del conocimiento o representación; esto es: en la esfera, no tanto del ser formalmente tal, cuanto del ser objetivo. La simplicidad como origen de la complejidad se manifiesta, fundamentalmente, en la esfera realmente inmediata, que no es la de las cosas, sino la de las ideas —siempre según la hipótesis—. Las ideas simples, pues, son el origen de las ideas complejas.

Sin embargo, no toda la oscuridad queda iluminada por haber determinado así el campo de la aplicación del principio. Falta por saber a ciencia cierta qué se entiende en esta fórmula por *ser el origen*.

En un sentido muy patente, si realmente hay ideas complejas, entonces es seguro que deben ser comprendidas como ciertas totalidades integradas por ideas parciales, que, a su vez, tendrán partes mientras sea posible. En el fondo del edificio de una idea compleja, como los ladrillos de la construcción (y no sólo como sus cimientos y piedras angulares), se encontrarán ideas absolutamente simples, ideas indivisibles o atómicas.

Ahora bien, nuestras dos teorías de la abstracción piensan, como he

mostrado, los concretos como totalidades o complejos, y, puesto que nos hemos encerrado en el ámbito del ser inmediato y objetivo, esto significa que ambas admiten que hay ideas concretas y complejas, compuestas de ideas más simples (que, como es evidente, si son todavía complejas, consienten el mismo tipo de análisis, hasta los átomos objetivos e inmediatos).

El otro componente que se incluye en la hipótesis global que estudio es que no han podido ser las primeras en hallar entrada en la mente las ideas complejas. La representación tiene, *también en el tiempo*, que empezar por serlo de lo simple, de lo atómico.

La razón de más peso que se ofrece para que se estipule tal cosa —tan inmensamente alejada de nuestra obvia experiencia cotidiana— es la identificación entre ser idea, estar en la mente y estar siendo vivido íntegra y directamente. No se desea introducir ninguna fisura en la perfecta sinonimia de estas expresiones. Tener una idea es estarla viviendo, estarla experimentando; y esto significa que ella ocupa toda mi mente en este ahora, *con todo lo que ella es, y de un modo tan inmediato como el que sugiere todo el modelo espacial en el que trato de vaciar este pensamiento*. Pues la ocupación total con todo lo que se es, está aquí concebida en tal modo, que la mente no guarda en verdad distancia respecto del rosario de ideas-ahora que se experimentan. La mente, como ya dije, está aquí entendida como la serie misma total de sus contenidos, de sus ideas, cada una en su ahora.

Esta concepción de la mente y de la idea no permite pensar que en el principio haya habido una idea compleja; porque un contenido de tal tipo no habría podido ser, en aquella época, experimentado íntegro y directamente en todas sus partes. Pero, en tal caso, es que no estaba en la mente en modo alguno; es que no era de ninguna manera idea.

Desde luego, tampoco la complejidad que se puede vivir íntegra y directa en la edad adulta alcanza el grado que espontáneamente tendemos a creer que hemos conquistado. Es la presencia de los signos (significados lingüísticos y muchos otros más) la que nos hace sentir la falsa impresión de que la esfera de nuestra auténtica experiencia inmediata cobra una extensión desmesurada. Si fuéramos cautos, en cualquier momento en que quisiéramos observar con ojos de críticos y filósofos el conocimiento, podríamos reducir el presunto inmenso espectáculo en el que nos creemos sumidos todos los días, al límite severo de lo que experimentamos auténticamente. Comprenderíamos así que, por algún procedimiento que luego intentaré examinar, hemos conseguido, sin duda, construir ideas complejas auténticas; pero que sucede que una parte esencial de su complejidad está integrada por ideas-signos de todo ese entorno mucho más grande en el que nos sitúa nuestra *familiaridad natural y cotidiana con las cosas* (y que podríamos llamar, desde ahora, la esfera amplísima de lo que representamos *inauténticamente*).

La escala supuesta por la teoría empieza, por tanto, con la representación auténtica de ideas atómicas, y termina con la representación auténtica

ca de ideas complejas. Sólo que esta última es, en muy gran parte, representación auténtica de signos (de muy varia clase), y, por ello mismo, se ha convertido en representación inauténtica de algo que, por analogía, podría describirse como una idea de increíble complejidad.

Obsérvese, por cierto, que la nominación universal es, justamente, un caso paradigmático de representación inauténtica. En ella deberemos distinguir las ideas auténticas, o, mejor, la idea compleja auténticamente presente (cuyos componentes son el nombre y el significado —y la vinculación de los dos, quizá—); y, luego, el conjunto mentado o nombrado, inauténticamente presente, desde luego (se recordará que comencé por asegurar este fundamento que es la imposibilidad de representación auténtica del conjunto en cuanto pura pluralidad).

No carece de importancia añadir estas precisiones a nuestra perspectiva. De hecho, sin ellas sólo plantearíamos en vacío la investigación de la naturaleza de los concretos como punto de partida del proceso de abstracción —en cualquiera de las dos formas en que hasta ahora podemos conceptualizar este proceso.

Es evidente que la primera dificultad estriba en saber cuál es el secreto de la construcción de las ideas complejas, y, sobre todo, en averiguar de qué naturaleza es la vinculación de las simples en esas totalidades.

Como también es evidente que la mayor perplejidad del asunto la hallamos en el aspecto que inevitablemente toma la abstracción a esta luz, en la medida en que parece que debe asemejarse, esencialmente, al retorno a lo atómico primitivo. Y, verdaderamente, si en el primer momento representábamos lo simple, y en la simplicidad tiene uno de sus fundamentos la universalidad, ¿acaso no son las ideas abstractas las mismas ideas atómicas con las que se inició la vida mental? Y, si se nos responde que no, sin duda será tomando en consideración que todo lo que existe es particular. Se nos argüirá con el carácter individual, y no general, de las ideas atómicas. Pero semejante contestación trae consigo el más formidable ataque a una zona decisiva de las hipótesis analizadas. Pues si todo lo individual es concreto, y todo lo concreto es complejo —respecto de su abstracto posible—, entonces se infiere que no hay ideas atómicas.

Esta es la razón por la que conviene tanto proceder ordenadamente en este punto. Y el orden aquí me parece consistir, exactamente, en tratar de empezar por estos dos extremos de la dificultad: 1) ¿Cuál es, por así decir, el cemento que unifica una idea compleja? 2) ¿Qué se entiende realmente por diferencias individuales de las que debo prescindir —como quiera que ello sea— en la abstracción?

En cierto modo, estas preguntas, desde luego, no harán más que llevarme más cerca del pensamiento de la relación entre simplicidad, universalidad y representación. En este pensamiento parece ocultarse el enigma decisivo.

9. Las ideas complejas

El ideal en ontología es —según mi convicción— el máximo ahorro posible de recursos y elementos.

Evidentemente, lo que está en consonancia con ese ideal, por lo que se refiere a la primera de las preguntas propuestas, es intentar, mientras sea posible, sostener que las partes de una idea compleja no están unificadas propiamente por nada. Que no hay algo así como una parte especial más, encargada de la vinculación de las restantes en el mismo todo momentáneo de la idea. Que no hay otro cemento de la complejidad inmediata y objetiva que la pura contingencia de que tales y tales átomos hayan caído juntos (en un sentido de «juntos» que no hay por qué pensar restringido a las relaciones espaciales). Sólo es imprescindible suponer, además, que la capacidad de acogida de la mente se haya ensanchado, desde esos comienzos en los que no puede presentarse en ella más que lo atómico.

Podemos, por ejemplo, imaginar, sin problema insuperable, este crecimiento en la habilidad representativa. De hecho, es sumamente fácil concebirlo. Basta registrarlo, en el fondo, como un suceso que realmente acontece, y dejarlo sin más explicación que la contingencia de la naturaleza. En todo caso, la costumbre de percibir ideas puede proporcionarnos el auxilio complementario. Ojos avezados son ojos que adquieren la capacidad de abarcar más detalles en el espectáculo. Diremos, entonces, que todo se limita a que, una vez que la mente está en condiciones de recibir presentaciones auténticas de ideas complejas, adiestrada en la repetida percepción de las atómicas, sucede que aquéllas tienen lugar.

Son, por cierto, cuestiones distintas la planteada por el vínculo de lo complejo y la que pregunta si hay alguna razón aducible de la contigüidad en la idea compleja de, precisamente, tales partes con tales otras. La respuesta más fácil para lo segundo, teniendo en cuenta que es una experiencia indudable la de la regularidad con que vivimos, en ciertas condiciones, ideas complejas afines, parece ser la que concede a la semejanza —y, luego, a otras relaciones más— entre las propias ideas la responsabilidad fundamental en su *asociación*. Naturalmente, no se trata de que se asocien dos ideas para reiterar juntas sus apariciones en el futuro; sino de que una idea parecida a otra ya vivida, por ejemplo, puede suscitar la presencia, consigo o inmediatamente después de desaparecer ella, de una idea que a su vez sea afín a otra que estuvo en estrecha relación con la idea ya vivida que he mencionado.

Pero para los problemas por los que me intereso no es muy importante la teoría de la asociación de las ideas como explicación causal de la contingencia que es ahora determinada idea compleja. Lo decisivo es la descripción del contenido preciso de la idea compleja. Y es acerca de este punto sobre lo que me he pronunciado cuando he dicho que la máxima simplicidad ontológica —el ideal ontológico— parece, sin duda, pedir que no se

hable más que de pura *contigüidad* (no necesariamente sólo espacial) de los átomos objetivos en las totalidades objetivas o ideas complejas.

Veamos ahora hasta qué punto podremos defender el argumento al someterlo a los peligros de la segunda pregunta que quedó abierta en el final de la sección anterior. ¿En qué consiste la individuación de las ideas particulares todas? ¿Qué son las diferencias individuales de las que prescinde la abstracción?

Si se atiende al desarrollo completo de la investigación hasta el presente, se comprende en seguida que ya contamos con algún principio de teoría acerca del nuevo problema. En efecto, no hay más que recordar lo que se dijo respecto de las condiciones que hacen posible en general la irrepetibilidad de una idea, para advertir que su momento temporal, su ahora, se adelanta como primer candidato a desempeñar la función de raíz de la individualidad de la idea. Examinemos, sin embargo, las cosas desde una perspectiva más amplia.

10. Del principio de la individuación

Supongamos una idea que contiene, reunidas en pura contigüidad (a consecuencia de hábitos fundados en asociaciones), seis ideas atómicas.

La individuación de esta idea compleja puede concebirse, en general, o bien debida a alguna o algunas de sus partes (pero no a todas); o bien debida al hecho de que hayan caído juntas precisamente las partes que la integran. Es imposible concebir ninguna otra alternativa sin cancelar alguna de las hipótesis abiertas. Pero permítaseme, en aras de la claridad de mi exposición, diferir la prueba pertinente.

Descartemos rápidamente la segunda solución. Si las partes de esta totalidad no son infinitas en número —y aquí sólo tengo seis—, puesto que la individuación les es cosa extrínseca, que no significa más que la irrepetibilidad de la coincidencia, es evidente que dista muchísimo de lo imposible la casualidad estadística de que vuelvan a estar juntas estas seis piezas.

Incluso es legítimo remontarse a un argumento mucho más fuerte. Aun admitiendo, en efecto, que sea ilimitadamente grande el número de los átomos, si la individuación sólo se presenta en la casualidad de las combinaciones y las soledades de los átomos, supuesto un tiempo infinito todas las infinitas combinaciones podrán retornar —e incluso tendrán que retornar— infinitas veces. En el polo opuesto al del resultado buscado, la consecuencia es la desaparición de la noción misma de individuo.

Intentemos, entonces, pensar la otra teoría. De acuerdo con ella, una o varias, pero no todas las partes, son los responsables de la individuación del todo. Y la parte individuante parece que debería ser, antes que ninguna otra, el momento de ahora, que nunca puede faltar en una idea.

Pero ¿se entiende realmente algo bajo las palabras que acabo de utilizar?

Cinco, por ejemplo, de las ideas que componen mi idea compleja no serían, en tal caso, individuales o particulares *de suyo*, sino que habrían venido a serlo meramente a causa de la compañía que aquí les hace este ahora (este ahora-idea). Separadas del ahora, llevarían una existencia, por así decirlo, independiente, capaz de aliarse con este ahora o con cualquier otro del pasado y el futuro. Ellas serían temporales. Carecerían de todo vínculo intrínseco con el tiempo, puesto que les sería absolutamente indiferente individualizarse ahora o antes o después o jamás.

Lejos de ser particulares todas las ideas, serían todas universales, menos las de un círculo de semejanza (los ahoras).

Pero esta paradoja no importa en realidad tanto como el problema que surge si dirigimos la vista a estas ideas que habrían de ser los ahoras, y que podríamos denominar *particulares o individuos puros o absolutos*.

Pues el caso es que la mera contigüidad contingente con un ahora es ininteligible que vuelva individual a ningún universal.

En efecto, he aquí un universal, y, a su lado, por así decir, sin nexo íntimo ninguno con él, he aquí un momento temporal objetivo. Verdaderamente, no le pasa absolutamente nada a ninguno de los dos por el hecho de que se aproximen así.

Y, en segundo lugar, pero no menos gravemente: si el principio de la individuación es el ahora, ¿qué diferencia a un ahora de cualquier otro, sobre todo una vez que hemos visto que no podemos decir que sean las ideas concomitantes —que, de suyo, volverán infinitas veces a presentarse en la misma combinación?

Quizá no admitiremos aún la bancarrota definitiva de la teoría. Si no lo hacemos, tenderemos a buscar una salida en algún requisito añadido, del estilo de la estipulación de acuerdo con la cual, por mucho que las ideas sean casi todas generales de suyo, no pueden realizarse como ideas —o sea, experimentarse en una mente— más que en ahoras, y, dicho con más exactitud, sólo en un ahora.

Pero este intento equivale a decir que, contra lo supuesto, cada idea tiene una vinculación necesaria con el tiempo, en la forma exacta de requerir cierto ahora único para existir auténticamente (y no ser nada ni antes ni después). Todo lo cual es incompatible con la carencia de vínculos entre el momento y las ideas concomitantes; y, aún más, con la carencia, en general, de todo cemento, por decirlo así, entre las ideas parciales de una idea compleja.

Ensayemos en una dirección distinta, pues.

Sea ésta aquella que nos lleve a discutir lo que parecía una tercera opción general posible: la de que la responsabilidad de la individuación corresponda por igual a todos los componentes atómicos de lo complejo.

Lo que ello significa es que la individuación pertenece de suyo a cada uno de los átomos.

Ahora bien, si ello es la verdad, se siguen varias conclusiones del máximo interés.

La primera es que la abstracción está inevitablemente mal entendida en todas las teorías y formas en las que la he tratado de comprender. Pues, por más que se prescindiera de las circunstancias concomitantes, del ahora, del aquí y de todos los rasgos restantes de la idea compleja, el resto (molecular o atómico, tando da) será por sí mismo absolutamente irrepetible. Por ejemplo, no tendrá sentido que distinga en él lo que le da su aire de familia y lo que lo diferencia.

El particular atómico será, por decirlo con toda su fuerza, él mismo entero una pura diferencia individual. No es que difiera de otros pero se le pueda comparar con ellos; la verdad es que no hay ningún punto en el que pueda estribar la comparación de nada con nada. Para que una entidad pueda diferir de otra, tiene necesariamente que coincidir con ella también en algo. Si no es ése el caso, la distinción absoluta pasa a serlo tanto, que ya no es ninguna relación en absoluto. Ni tan siquiera la que pueden mantener uno con otro dos mundos aislados y que se ignoran. Pero ello es exactamente lo mismo que decir que esta segunda consecuencia de la nueva posibilidad que hemos empezado a pensar no es otra que la anulación del pensamiento mismo de la irrepetibilidad de los individuos. Desaparece ahora el individuo mismo, borrada la concebibilidad de otros individuos, de toda relación, del medio uniforme en el que pudieran surgir. El tiempo, el ahora, toda idea desaparecen en este sorprendente agujero negro metafísico del individuo absoluto absolutamente simple.

Pero de este fracaso completo se infiere, como debe suceder siempre, algún principio positivo de gran importancia. Sea, en efecto, la tercera consecuencia explícita que *es del todo imposible una idea atómica, si se entiende que el ahora es también una idea atómica.*

En efecto, una idea atómica aislada es lo mismo que un individuo absoluto en el sentido que se acaba de manifestar inviable. Ni siquiera un ahora sin otra idea concomitante podría desempeñar ese papel absurdo. Luego cancelamos definitivamente el atomismo estricto que he descrito.

He aquí el primer paso adelante en metafísica.

11. No todas las partes son átomos

La recusación del atomismo no se limita, por cierto, a la negación de que la vida mental haya comenzado con un átomo objetivo —o pueda contener alguna vez tal cosa—. Por lo menos es tan importante como ella la negación (implícita en la anterior) de que haya jamás individuo absolutos constituidos tan sólo, en última instancia, por átomos que también

sean individuos absolutos. En este sentido, no hay particulares absolutos.

Más adelante llegará el momento de inferir de esta tesis conclusiones de gran alcance. Ahora es más útil, según creo, prolongar la consideración de la naturaleza de las ideas más simples, a la luz de los progresos recién obtenidos.

Sigamos ateniéndonos al plausible pensamiento de que el tiempo —el ahora— desempeña un papel decisivo en el problema del fundamento y la esencia de la individuación. De acuerdo con ello, trataremos de concebir la idea más simple que sea posible en términos, en primer lugar, de la presencia conjunta de dos ideas, siendo una de ellas el ahora. Doy por supuesto que, al hacerlo, evitamos las aporías que ya se han hecho notar.

Así, naturalmente, no se puede tratar aquí, por ejemplo, de una idea general absolutamente simple, acompañada por un particular absoluto llamado «ahora». Y ello, no sólo porque no existen los particulares absolutos como átomos, sino, además, porque semejante mera contigüidad no da razón de la individualidad del conjunto.

A la vista de estos dos requisitos negativos previos para la pensabilidad de la idea más simple, debemos empezar por asentar un nuevo principio del mayor interés. Y es que, en cualquier caso, si hay una idea parcial a la que se deba la individuación del conjunto, tendrá que tener una relación con el resto de las ideas de él que de ningún modo sea estar simplemente contiguas a ellas. Al contrario, *tiene que trabar con todas y cada una una relación intrínseca*, cuya naturaleza constituye un problema nuevo y extraordinariamente difícil. En definitiva, *el individuador —si hay alguno— no puede ser independiente (lógicamente independiente) de lo que él individualiza*.

En consecuencia, si el ahora es el individualizador, su simplicidad objetiva no pasará de relativa, en el sentido de que, al carecer de auténtica pensabilidad independiente, parece imprescindible que su contenido objetivo se desdoble, por así decir, en lo que tiene de irreductible y en lo que tiene de exigencia de relación.

Pero, a su vez, en la hipótesis de que alguna o muchas de las ideas parciales de una idea compleja sean de suyo universales, para que la compañía del individualizador pueda afectarlas hasta el punto de volverlas partes de un individuo, será imprescindible, asimismo, un desdoblamiento en su contenido análogo al descrito en el momento temporal.

Esto último quizá se vea mejor desde la exigencia de carácter general que ya mencioné arriba, a saber: que, por mucho que una idea pueda tal vez pensarse, como pura unidad lógica, fuera de toda vinculación con el tiempo, la verdad es que toda idea, para existir realmente como idea, presente auténticamente en una subjetividad, debe entrar en el tiempo y amalgamarse con un ahora —o con una duración que se extienda sobre muchos horas—. Si de veras hay para las ideas esta exigencia ontológica, entonces se seguirá que su venida al tiempo, en efecto, no consiste en nada que se compare con un mero coexistir contiguas a la duración y el ahora.

Tendrá que tratarse del establecimiento de *un vínculo que también para ellas resultará una relación intrínseca*, y no puro añadido exterior y que no las concierna. Y será indudablemente cosa muy ardua exponer la naturaleza de semejante relación intrínseca.

Si descendemos al fondo de las perspectivas que comienzan a abrirse más allá del atomismo, reconoceremos que la adquisición fundamental que hemos hecho es la ampliación de la noción de *parte*. Las partes objetivas, las ideas parciales han dejado de ser forzosamente independientes (como átomos materiales que, a veces, formarían un montón casual). Más bien empezamos a ver que *las partes más simples de las ideas se parecen lo menos que es posible a unidades atómicas*. Poseen, por cierto, un sentido que les es propio y peculiar; pero en él va encerrada —como una segunda vertiente hasta cierto punto vacía— la necesidad de una relación (intrínseca, puesto que necesaria) con una *idea complementaria*. Lo independiente va mostrándonos como imprescindiblemente complejo, y lo complejo, por consiguiente, va a su vez manifestándose como un abigarrado conjunto ontológico, en cuya constitución entran tanto partes recíprocamente complementarias, como relaciones de varia índole.

Y si debemos pensar el más simple de los particulares, entonces sabemos ya que consta al menos de dos ideas parciales y que se complementan intrínsecamente: la directamente responsable de su individuación y aquello que recibe aquí individuación. Las posibilidades de la teoría de la abstracción dependen de cómo se deba pensar para este caso extremo la relación intrínseca entre estas dos pseudounidades objetivas.