

Introducción a un tratado de filosofía primera

MIGUEL GARCÍA-BARÓ
(Universidad Complutense)

La teoría acerca de la intencionalidad de la conciencia es el nudo central de todos los problemas de la filosofía. El fenómeno sobre el que versa esta teoría es el modo, extraordinariamente admirable, como la conciencia revela el valor, la existencia y el contenido de todo cuanto es —a la vez que, en virtud de lo característico de ese modo, quizá encubre y desfigura sus objetos—.

Con la palabra «conciencia» me refiero, justamente, a la manifestación de la totalidad de los fenómenos; a esta manifestación que sólo lo es en la medida en que, de alguna manera, es, al mismo tiempo, automanifestación, autoconciencia, autofenómeno.

Mi interés primordial está puesto en la comprensión ontológica de la intencionalidad (cosa que es, a su vez, equivalente a la elaboración de una ontología adecuada de la objetividad en cuanto tal y, correlativamente, de la subjetividad en cuanto tal).

¿Cabe una ontología general, cuyas nociones extiendan adecuadamente su red de inteligibilidad por sobre absolutamente todo cuanto existe? De ningún modo supongo de antemano la respuesta afirmativa a esta cuestión. Muy al contrario, ella es un motivo radical de todas mis preocupaciones filosóficas.

Pero, por lo mismo, desde luego que no parto de la evidencia de la respuesta negativa. En realidad, ni siquiera admito, como si se tratara de un punto averiguado definitivamente, la posibilidad (ni la imposibilidad) de alguna parcial ontología.

I

No creo que quepa dividir el infinito campo de las investigaciones y la meditación humanas más comprensiva y satisfactoriamente que en los tres clásicos dominios siguientes:

1. Ante todo, el de aquello que, de un modo o de otro, existe, posee entidad —de cualquier tipo que pueda ser ésta—. El terreno, pues, de

cuanto cabe situar en el lugar de sujeto de una afirmación verdadera construida según alguno de estos modelos generalísimos: «esto existe», «esto es tal y tal», «esto está en tales y tales relaciones con esto otro o estos otros» y «esto posee tales y tales partes».

Aun cuando heterogéneo, debo también considerar en este lugar de mi clasificación (puesto que los ulteriores le son todavía más inapropiados) otro elemento primordial. Me refiero a lo que significa el verbo de esas frases a las que acabo de llamar modelos generales; o sea, al *ser* de los entes, en su diferencia propia respecto de éstos.

Con este añadido, la primera esfera de lo investigable abarca, por tanto, todos los seres, todas las entidades o todos los *entes* (o sea, todo lo que es); más el *ser* —no sustantiva, sino verbalmente tomado— de todo ello.

2. De los problemas ontológicos se diferencian los problemas que, en vez de afectar al ser, se refieren al deber ser, al *valer*. Quiero decir, naturalmente, no a los valores como tipos peculiares de entidades, sino a lo que debe ser y a lo que vale, en su diferencia respecto de cualquier clase de mero ser.

Aunque las cuestiones éticas admiten siempre alguna perspectiva ontológica, creo que se debe aceptar como evidente que poseen un carácter absolutamente propio. Aun cuando también lo que debe ser se pueda mirar desde la pura perspectiva de la pregunta por lo que puedo llegar a saber, sin duda son cosas muy distintas el ser y el deber, el ser indiferente a toda importancia y el valer o poseer importancia —de cualquier tipo que ésta sea—. Incluso si valer posee alguna clase de ser, es una evidencia primordial que el valer, el importar no se reduce a meramente ser.

Expresado en términos existenciales, la aventura moral y, en general, justamente el existir, en el sentido de jugar uno su vida en la responsabilidad y ante la salvación o la perdición de sí mismo, por más relaciones que pueda tener entabladas con el puro ser, de ninguna manera se confunde con una —verdaderamente impensable— existencia humana privada, precisamente, de la dimensión del deber, la libertad, el futuro, el bien y el mal, el amor y el odio, la victoria y la liberación y el fracaso y la aniquilación.

3. Pero lo ontológico y lo ético, el ser y el deber no agotan en realidad lo investigable, lo problemático, los temas de la ocupación humana; si bien, de nuevo, y con mayores razones aún que a propósito de lo ético, haya aquí que repetir que el tercer ámbito se deja mirar en las perspectivas, también, de los otros ámbitos antes diferenciados (es decir, desde los puntos de vista del ser y de la libertad).

Este tercer tema de la ocupación del hombre es la esfera del *pensar*, esto es, la esfera —esencialmente perteneciente a la reflexión— en la que el problema es, justamente, el modo como son para nosotros problemas y temas todos los problemas y todos los temas.

Además del ser y el valer, tenemos que contar con el hecho de que el

ser y el valer aparecen, son pensados, son objetos intelectuales del hombre. El *aparecer*, la manifestación, la objetivación de una cosa o un deber no deben confundirse con las entidades y los valores que aparecen o se manifiestan. El discurso del hombre sobre todo lo que hay y vale, el *logos* humano, la razón en cuanto tal, configura el tercer ámbito de lo investigable. Junto a lo ontológico y lo ético, vemos surgir, en la reflexión, lo lógico.

No nos preguntemos aún —por lo menos, no tan explícitamente que quedemos ya ahora atrapados en la suprema dificultad de la cuestión— por la unidad del ámbito infinito en el que hemos diferenciado estas tres articulaciones. No tenemos nombres —al menos, por ahora— para esa unidad última; como tampoco los tenemos para las diferencias cuyo efecto son los terrenos deslindados de lo que hay, lo que importa y el aparecer de lo que hay y de lo que importa.

Así, pues, la filosofía racional, la lógica se descubre, en el primer acceso a ella, como la filosofía reflexiva, el saber reflexivo acerca del fenómeno del ser y del deber.

Fenómeno, manifestación, apariencia es cosa que requiere tres elementos constitutivos: *lo que aparece*, *aquel ante quien aparece* y el contenido exacto que se convierte en *dato* de la cosa para el sujeto. Podemos hablar, respectivamente, de la *cosa*, el *sujeto* y el *objeto*, o, en otros términos, del polo que atrae nuestro interés teórico, de nosotros mismos (los que vivimos ese interés y asistimos, quizá, a su progresiva satisfacción) y de lo conocido en cuanto tal (es decir: de lo que en nuestra teoría ya hemos conquistado acerca de lo que nos interesa).

Pero hay que tener cuidado con esta segunda serie de términos, debido al hecho primordial de que, al ser el conocimiento manifestación de la cosa en el sujeto, queda por principio abierta la vía a la posibilidad de que la manifestación sea inadecuada. Y aún más que a eso: a que la inevitable *interpretación* que el sujeto ha de hacer de todo fenómeno yerre —en uno cualquiera de los múltiples sentidos en que este yerro puede tener lugar—.

En efecto, hablar de *fenómeno de la cosa en el sujeto* exige algo más, que no he contabilizado en la primera aproximación a los datos. Y es que, si ellos son efectivamente como los voy describiendo, el conocimiento deberá suponer cierta *mediación*. Se echará en él, estructuralmente, de menos una imposible inmediatez: la de la presencia absoluta de la cosa «dentro» del sujeto. Una cosa que pasa a formar parte de otra es una cosa ingerida, incrustada en otra cosa; pero jamás es una *cosa conocida por un sujeto*. El sujeto y la cosa, en tanto que tales, no existen del mismo modo, y es del todo absurdo pensarlos en una homogeneidad que hiciera posible esa ingerencia o incrustación de la una en el otro. Sucede, más bien, que la asimilación de las cosas por el sujeto requiere, por decirlo de algún modo, la destilación de todas las cosas en el material subjetivo que es el *objeto*, el *fenómeno*.

Ahora bien, el fenómeno es, entonces, el *signo subjetivo* de las cosas. Pero es evidente que un signo no lo es más que cuando y en la medida en que envía a un sujeto hacia su significado. Y es también evidente que esta función de *manifestación de algo otro* no puede ser realizada más que si la cosa-signo (permítaseme esta expresión tan forzada, sobre la que más adelante habrá mucho que decir) es, justamente, captada por el sujeto *como* remitiendo a algo otro de sí mismo. Pero *captar como* es, al pie de la letra, interpretar *el sentido*, y, mediante la interpretación, referir el signo a lo que él significa.

El nuevo recuento de los elementos constitutivos del conocimiento arroja, pues, este resultado:

- 1) cosa (no subjetiva, trascendente al sujeto, heterogénea ontológicamente respecto de éste, y, a la vez, polo del interés teórico, *cognoscendum*);
- 2) sujeto teóricamente interesado y en progresiva satisfacción de su carencia de verdad;
- 3) fenómeno subjetivo (o sea, asimilable ontológicamente de alguna manera por el sujeto y esencialmente inmanente a éste —aunque tampoco homogéneo en cuanto al ser con el sujeto—), signo de la cosa, *cognitum*;
- 4) interpretación (por parte del sujeto) del fenómeno como tal fenómeno; es decir: captación del sentido del fenómeno como signo que envía hacia la cosa.

Es evidente que estos mismos elementos pueden describirse todavía mediante otras palabras. El objeto o fenómeno es, de acuerdo con ellas, el significante; la cosa es el significado (o, mejor, lo significado o designado); la interpretación es la atribución de sentido al significante, exactamente para que remita a tal significado. El sujeto es, entonces, primordialmente, el intérprete.

En esta perspectiva, el conocimiento se presenta como un suceso, que no es otro que el *acontecimiento de la interpretación*. Sólo que este acontecimiento está esencialmente hecho posible por dos estructuras que lo trascienden, que no son meras partes del suceso. Me refiero, evidentemente, al significado o cosa y al sujeto, al intérprete. Con los dos debo contar a título de entidades que exigen preexistir al suceso y sobrevivirle. La cosa le sobrevive, precisamente —y aquí está la raíz de su diferencia ontológica—, incólume; el sujeto, en cambio, se transforma a sí mismo en la serie ininterrumpida de las interpretaciones. La cosa, aun cuando no sea del todo opaca para la razón, resiste, con la consistencia de la piedra, al proceso de su elaboración racional. No se desgasta por el tacto inmaterial del conocimiento. No tiene, en este preciso sentido, historia ni tiempo. Su modo de ser es, por decirlo de alguna manera, la pura permanencia en sí misma. Incluso sus transformaciones son ahistóricas, puesto que le sobrevienen como zarpazos o incrementos de los que carece de noticia.

El sujeto, en cambio, es la historia de las interpretaciones, puro tiempo que consiste en tendencia a lo otro, en búsqueda, encuentro y búsqueda.

da alimentada por el caudal constante de los acontecimientos que son siempre renovados encuentros. Mientras que para la cosa no hay, propiamente, acontecimiento, el sujeto es el suceso de todos los sucesos, o, más bien, la tensión subyacente que los hace a todos posibles.

Ahora bien, el registro de los componentes básicos del conocimiento no está aún, ni mucho menos, agotado. Baste citar un quinto ingrediente imprescindible, que viene, sin duda, a perturbar radicalmente (es decir: a aclarar radicalmente) el relativo orden que se ha alcanzado a establecer entre los datos del problema.

Este quinto elemento es el hecho de que la interpretación es un acontecimiento que sucede ante sí mismo, o, expresado con más exactitud: que es transparente para sí misma, que se sabe a sí misma, que tiene conciencia de cuanto ella es y, fundamentalmente, del hecho mismo de que está ahora teniendo lugar (ahora, o sea: en determinada altura de la historia de un intérprete).

Es esto lo que se quiere dar a entender cuando se dice que el conocimiento es una vivencia consciente, un suceso en la conciencia (de un sujeto). Pero, puesto que subjetividad, historia y autoconciencia son, hasta aquí, términos esencialmente inseparables, debe reconocerse que hablar de la conciencia como de algo semejante a una facultad de una cosa llamada yo, es un modo muy poco justo de describir lo que efectivamente ocurre. Más bien sucede que toda interpretación es autointerpretación, y que sólo puede serlo en tanto que surgiendo en la historia global de las interpretaciones sucesivas que constituyen la subjetividad.

Y es sólo ahora cuando nos hallamos ante lo paradójico de la razón. Una paradoja constitutiva, que puede desglosarse, meramente a efectos de que no se puede decir todo a la vez (por más que sí se deba), en dos interrogaciones: ¿cómo es, en general, posible el acontecimiento de la interpretación? ¿Cómo es, en general, posible que toda interpretación sea autointerpretación?

Pero ¿qué es, en concreto y en la primera aproximación, lo paradójico oculto tras estas dos preguntas? Creo que el modo más directo de señalarlo es el siguiente.

En el caso de la primera cuestión, el misterio estriba en el origen último del sentido. No puede descubrirse algo acerca de lo cual se ignore absolutamente todo. No cabe ni siquiera preguntarse por aquello que es *absolutamente* desconocido. Nada conocible es, primeramente, un absoluto desconocido. No se puede, pues, empezar jamás a entender. E incluso es un enigma que pueda alguna vez entenderse más de lo que de antemano (*a priori* del acontecimiento concreto de la interpretación) se entendía. Pues también para este relativo desconocido tiene que haber un sentido disponible, que lo esté esperando para satisfacerse plenamente en él, como la esperanza se cumple en la presencia —siempre que la presencia sea, exactamente, de aquello que se esperaba—.

Ahora bien, el enigma del origen de la interpretación, que se extiende,

como se ve, a la historia de toda interpretación, es, justamente, el misterio de la condición que hace posibles la historia, el sujeto, el tiempo y la autoconciencia.

Por lo que hace al segundo interrogante —y la última indicación muestra que no cabe separarlo tajantemente del primero—, lo peculiarmente paradójico, en su caso, es que el hecho de que toda interpretación sea autointerpretación pone de relieve que es, cuando menos, muy difícil considerar siempre el conocimiento como un proceso signitivo, tal y como hasta ahora ha sido tematizado por mí. En efecto, el dato esencial que está aquí reclamando nuestra atención no es, en definitiva, otro sino que la interpretación del objeto está inmediatamente presente a sí misma, se autoposee cognoscitivamente de manera inmediata. Aunque utilicemos la palabra «autointerpretación» —por la razón fundamental de que tampoco estamos aquí ante un caso de inclusión simple o incrustación de algo en un todo superior, sino ante un conocimiento certísimo y clarísimo—, no es posible que creamos que la interpretación del sentido del objeto se nos da en un nuevo objeto-significante, que precisa, a su vez, de una interpretación —la cual, como es natural, no se conoce más que mediada por la interpretación del signo que nos la presenta, etc.—. En cualquier grado —es decir: no hay razón para que no escojamos precisamente el primero— de esta serie, la interpretación cognoscitiva tiene que ser un acontecimiento inmediatamente autopresente, para que pueda tener sentido la serie entera. La interpretación que llevo a cabo es inmanente a mi existencia de sujeto histórico de un modo mucho más íntimo, por así decir, que aquel en el que hablo de inmanencia y subjetividad a propósito del fenómeno cuyo sentido capto.

Pero no es menos precipitado decidir, por la pura virtud de esta reflexión general, que hay dos modos esencialmente distintos del conocimiento (interpretación de objetos y autointerpretación —absolutamente inmanente— de toda interpretación), de lo que sería dar por cerrada la cuestión de la posibilidad de la historia respondiendo, solamente por la fuerza de lo que llevamos analizado, con la negativa a admitir que sea posible el sujeto histórico.

Tendremos, más bien, que profundizar en todas las direcciones que han sugerido estas exploraciones preliminares. Y, a fin de que esta tarea pueda tener éxito, será imprescindible examinar un cúmulo muy grande de cuestiones, sin temor a que la sencillez absoluta de las iniciales y la dificultad extrema de las siguientes nos desconcierten.

Nota histórica

1. El empirismo se caracteriza esencialmente por la recusación del elemento que he denominado arriba interpretación.

Hay formas mediocrementemente consecuentes en la labor de llevar a perfección este programa que define a la filosofía empirista. John Locke, por

ejemplo, no se atrevió a identificar cosas y objetos, por más que, como es evidente, si se rechaza la interpretación, lo que efectivamente se rechaza es el carácter signico del conocimiento de lo trascendente —y, en consecuencia, debe procederse a negar lo trascendente mismo, en el sentido de identificarlo con el objeto inmanente y subjetivo—.

El fenomenismo consiste, justamente, en esta reducción, que, por lo demás, convierte al sujeto en el conjunto de las cosas (o fenómenos).

El empirismo fenomenista ha hallado seguramente su realización más perfecta en el pensamiento de David Hume y John Stuart Mill. Posee antecedentes en la especulación del materialismo antiguo (Demócrito y Epicuro). Pero fue comenzado por la obra genial de George Berkeley —quien, sin embargo, aunque previó la posición que pocos años después adoptaría David Hume, por razones muy profundas (que Hume, por cierto, no discutió nunca directamente) renunció como a cosa absurda al fenomenismo absoluto—. George Berkeley consideró, precisamente, que la destrucción del sujeto era una empresa completamente irrealizable.

2. La tendencia profunda de la filosofía racionalista conduce a la destrucción del sujeto por la vía opuesta a la recorrida por Hume. En este caso, es la imposibilidad de la historia, la imposibilidad de la novedad, del origen de la interpretación, lo que, con muchos matices diferenciales, atrae deslumbradoramente a la inteligencia.

El precursor antiguo de la realización de este programa esencial de lo que convencionalmente llamo pensamiento racionalista es Parménides, el defensor de la unidad y eternidad absolutas del ser. Habría que preguntarse si las escuelas de Elea y Mégara y el neoplatonismo (y los gnosticismos que están en su estela) no han sido, en definitiva, los más logrados intentos de «pensamiento racionalista». En la Edad Moderna, Espinosa, seguramente, es quien ha pensado el monismo intelectualista con más profundidad. Si bien cabría opinar que el más profundo racionalismo absoluto ha sido aquel que ha quebrado también el fundamento situado en la negación de la historia. Me refiero a la reasunción de ella en la totalidad absolutamente racional, tal como, luego del esfuerzo de Leibniz, fue concebida por Hegel.

Descartes (más profundamente, a mi parecer, que Malebranche) constituye, respecto de esta tradición, algo análogo a lo que Berkeley significa en la tradición empirista. También en este caso, la irreductibilidad del yo finito está pensada en tal modo que impide su subsunción en la superior totalidad en la que la individuación subjetiva queda abolida (y, presuntamente, sobreelevada).

Las filosofías de Platón y Aristóteles contienen muchos más elementos racionalistas que empiristas —si se me sigue permitiendo usar, hasta este extremo, de la facultad de ampliar los significados recibidos de tales etiquetas—. Tiendo a pensar que ambos pueden ser situados en el lugar que separa a Espinosa de Leibniz (en la dirección, como queda dicho, de Hegel).

3. Cabe, naturalmente, la renuncia al pensamiento, expresada como la recusación de la verdad y de todo conocimiento. El lugar imposible —pero muy importante— de esta vía existencial es el escepticismo.

4. La filosofía crítica, el idealismo trascendental de Kant, se presenta, frente al escepticismo y a los que Kant denomina dogmatismos (empirista y racionalista) como una nueva posibilidad. Se parece, por una parte, al empi-

rismo, en cuanto que no cree que el conocimiento humano se extienda a otra cosa que a los fenómenos u objetos. Pero más aún se parece al racionalismo, en su defensa del sentido de los fenómenos (si bien este sentido ya no ha de ser designativo de las cosas transcendentales). Precisamente, el idealismo transcendental construye una noción nueva del objeto, al distinguir con todo rigor el objeto de la «cosa en sí» y afirmar, al mismo tiempo, la inconocibilidad absoluta de la cosa en sí.

Desde la perspectiva del idealismo transcendental, es dogmática la posición que, más que sostener explícitamente que la cosa en sí es conocible, vive de la creencia incontrolada y no refleja en que ello es efectivamente así. Es luego una cuestión secundaria que se sitúe la cosa en sí en el objeto carente de sentido o en el conjunto eterno de los sentidos de los fenómenos.

Salta también a la vista que la filosofía transcendental, descrita en estos gruesos trazos, tiene que realizar una escisión en el dominio de lo que vengo denominando fenómenos u objetos, de tal modo que quepa seguir considerando la diferencia entre el significante subjetivo y el significado transsubjetivo (que, según Kant pretende haber probado, no puede identificarse con la cosa en sí).

5. La filosofía postkantiana —y este título no designa, como es natural, meramente a la que ha sido pensada desde 1800 hasta hoy— se caracteriza fundamentalmente por la renuncia a la noción misma de la cosa en sí. Ello, inevitablemente, conduce a una metafísica del sujeto —y a una cierta devaluación del papel primordial que la «teoría del conocimiento» ha tenido en el pensamiento moderno—.

Quizá el modo más claro de afrontar la diversidad enorme de las filosofías postkantianas sea escindirlas en aquellas formas que creen explorar el Absoluto (y que son las filosofías idealistas especulativas que se desarrollaron, sobre todo, en el ámbito alemán, entre 1790 y 1830) y aquellas otras que consideran que sólo exponen la finitud de la existencia histórica (los existencialismos).

A su vez, el existencialismo y el idealismo especulativo poseen muchas variantes, que seguramente no han sido agotadas. En lo fundamental, el existencialismo se puede dividir en aquel que no piensa que la finitud histórica sea la totalidad de lo que hay (y admite, pues, en modos diversos, el Absoluto, no conocible en la pura teoría), y aquel otro en el que, por decirlo de alguna manera, la finitud es el Absoluto.

Es evidente que algunos de los pensamientos teístas más profundos que la historia ofrece se enmarcan en la primera de estas variedades del «existencialismo», cuyo iniciador es Kierkegaard. La filosofía francesa de la acción, desde Blondel a Duméry, ofrece algunos de los más eximios ejemplos de existencialismo teísta (que tienen, por otra parte, precedentes antiguos: San Agustín, Descartes, Pascal, Maine de Biran).

El pensamiento de la finitud y la historia como absolutos se realiza, con extraordinaria profundidad, en las obras de Heidegger y Merleau-Ponty (ambos, decisivamente influidos por el intento de conciliación *avant la lettre* que representa la fenomenología transcendental de Husserl). La antropología de la llamada izquierda hegeliana (ante todo, Feuerbach) es uno de los antecedentes decimonónicos del existencialismo sin Absoluto transhistórico. El otro es la paradójica antropología nietzscheana del superhombre.

Por otra parte, el empirismo de Hume y Mill ha encontrado una prolongación teórica postkantiana —no me refiero a puras supervivencias prekantianas, por más contemporáneas nuestras que puedan ser— en aquella «filosofía lingüística» que ha pretendido sustituir la subjetividad por la estructura del lenguaje. Ello ha sucedido, sobre todo, en las obras de Wittgenstein y Austin.

Ahora bien, la mayor proximidad a nosotros en el tiempo no tiene, en absoluto, por qué significar mayor radicalidad o mayor verdad. Es evidente que necesitamos de instrumentos de análisis a la vez muy modestos y muy potentes, si deseamos orientarnos en el paisaje, tan emboscado como fascinante, y tan fascinante como vitalmente necesario, de la filosofía.

II

Entre la multitud de direcciones que se abren ante el trabajo filosófico, seguramente que la primera que debe ser seguida es la de intentar un catálogo de los elementos ontológicos primordiales —esos que, en la esperanza de una ontología absolutamente general, parece que habrían de configurar el fondo de todas las demás ideas—.

Tomemos, por ejemplo, la noción aparentemente más primitiva: la de la unidad.

«Unidad» no quiere decir «simplicidad». «Unidad», ciertamente, se opone a «pluralidad»; pero es necesario distinguir al menos dos significados de «pluralidad». Merced a uno de ellos, «pluralidad» se refiere a conjunto o colección de unidades; en virtud del segundo significado, «pluralidad» designa las partes de una unidad.

Pensemos, fundamentalmente, en las entidades reales (o sea, en las que realmente existen —con independencia de cómo se las delimite, y sin presuponer, por tanto, ninguna determinada metafísica—). Llamaré, de acuerdo con un uso muy común, *cosa* a cada unidad real (*res*) —dado que espero que no surjan graves complicaciones para diferenciar éste y el concepto de cosa que usé más arriba; de hecho, ambas acepciones del término son las más clásicas en nuestra tradición filosófica—.

Debemos mantener separada la unidad auténtica de una *cosa*, de la unidad inauténtica —o, al menos, derivativa, si es comparada con la de la cosa— que posee una *colección de cosas*. Y, puesto que el uso de «parte» no está restringido a la designación de las (inauténticas) partes de los conjuntos de cosas, admitimos, junto a éstos y junto a las cosas primordialmente unitarias, las *partes de las cosas*.

Así como los conjuntos poseen una unidad impropia, así también las partes —en cuanto tales— de las cosas poseen una unidad impropia —comparada, otra vez, con la unidad propia de las cosas—. Pero, evidentemente, no es legítimo colocar en el mismo lugar ontológico todas las unidades impropias o entidades impropriamente unitarias. Pues los *conjuntos*

reúnen unidades, mientras que las *partes* aún no poseen unidad propiamente dicha —sino que colaboran, en alguna medida, a la unidad auténtica de la *cosa*—. Los conjuntos suponen las cosas en un modo, por así decirlo, opuesto a como las suponen las partes.

Ahora bien, la representación de la índole ontológica de las partes se complica por el hecho de que muy pronto se hace evidente la insuficiencia de la concepción que las piensa situadas todas en el mismo nivel; esto es: cooperando todas y cada una en la misma medida a fundar la *unidad real*.

Si esa situación tan sencilla fuera la que de hecho se diera, sería fácil considerar la unidad de cada parte en cuanto tal como *unidad en potencia*, frente a la *unidad en acto* que adquiriría cualquier parte al desmembrarse de la totalidad y devenir *una* cosa real.

En esa perspectiva, la unidad en acto iría indisolublemente vinculada con aquello en la cosa que *reúne* propia y auténticamente las partes. Pero, a su vez, ese elemento tendría, por principio, que estar ontológicamente equiparado con la *unidad en acto* que ha de ser la propia de lo absolutamente simple, si existen realidades unitarias absolutamente simples (como lo sería, por ejemplo, una parte simple, una vez desprendida del todo en el que primitivamente figuraba).

Sin embargo, no es en absoluto tarea fácil concebir cómo es posible que una parte simple sólo posea unidad potencial, y adquiera (¿mediante qué transformación?) unidad en acto al ser liberada de su vínculo con otras partes; pues ¿cómo liberar de un vínculo a lo que, por ser simple, no puede desprenderse de nada?

Son, así, necesarias mayores precauciones en el análisis de la naturaleza de las partes.

Por un lado, parece concebible que haya, en efecto, partes que son, a su vez, *cosas* en potencia; esto es: que están equipadas con todo lo que es necesario para, en el instante en que el vínculo con la cosa que las contiene se rompa, adquirir, juntamente con la independencia, la *unidad real* y actual de las cosas.

Pero, por otro lado, se hace necesario pensar también en partes que carecen absolutamente de la capacidad de convertirse en cosas. O sea, en partes que de suyo, a priori, no pueden volverse independientes. Partes, pues, cuya unidad *no es unidad real ni en acto, ni en potencia*. Provisionalmente parece que sería útil decir que, dado que estas partes no son separables en la realidad, sino sólo en el análisis intelectual, su unidad es *meramente intelectual o pensada*. El análisis que las distingue no puede denominarse *real* en el sentido fuerte y pleno de este término; sino que es análisis mental, distinción de razón. Pero esto no quiere decir que ese análisis no se dirija a diferenciar contenidos que verdaderamente forman parte de la cosa. Las partes que no tienen unidad más que en el análisis intelectual de la cosa no son por ello menos partes auténticas de la cosa.

El término «distinción de razón» no quiere, pues, decir, en este contexto, que lo que se distingue no exista en algún modo —y sea meramente insuflado por el entendimiento en la cosa—. Más bien sucede que el pensamiento al que se vincula aquí «distinción de razón» es el de que la «unidad» de ciertas partes presentes verdaderamente en la cosa está esencialmente abierta a la reunión con otras partes de la misma cosa. Pensarla es ya pensar la relación extremadamente íntima en que la parte que sólo tiene «unidad intelectual» está con alguna otra parte en el todo real. La unidad meramente intelectual es uno de los lados de aquello mismo que, visto por su otro aspecto, es *relación necesaria*, o, más exactamente, *fundamento de una relación auténticamente necesaria o intrínseca* (esto es: exigida por la naturaleza misma de al menos uno de sus fundamentos).

He aquí, entonces, la última distinción que se impone a priori en el poblado terreno ontológico de las partes. Y es que una parte que sólo posee unidad de razón cabe que sea fundamento de una relación necesaria e intrínseca, bien con otra parte (o con otras partes) de su mismo *status* ontológico, o bien con una parte dotada de unidad real en potencia. En el segundo caso, es evidente que no podemos hablar con la misma plenitud que en el primero de la necesidad e inteligibilidad de la relación, puesto que sólo por el lado de uno de sus fundamentos hay la necesidad absoluta de entrar en esa determinada relación.

Así, pues, junto a las cosas reales, hemos encontrado los conjuntos de cosas reales y las partes de las cosas reales. Las partes de las cosas reales han quedado divididas en cosas en potencia y partes dotadas sólo de unidad intelectual o de razón.

Ahora bien, este último tipo de unidad debe ser cuidadosamente distinguido de la pseudounidad del conjunto. Si decimos que la unidad del conjunto no es real, sino meramente pensada, no debemos en ningún caso confundir esta unidad irreal puramente arbitraria, con la unidad que poseen las partes que, siendo ingredientes auténticos de la cosa, no son unidades reales en potencia.

Quizá sea útil, una vez que se tienen en cuenta todas las ideas expresadas hasta aquí, hablar, a propósito de los elementos de la ontología, de *conjuntos, cosas, partes y aspectos*.

Quiero poner, además, énfasis en que la distinción de estas cuatro primeras piezas de la teoría ontológica procede *a priori*. En especial, no ocurre que las partes y los aspectos se deslinden recíprocamente merced a la atención a ciertas esferas de ejemplos (las cosas tal como se ofrecen a la vista y al tacto, pongo por caso). En el mismo momento en que se concibe la idea de parte, se piensa también la idea de la reunión de las partes; pero la reunión como tal no puede ser una parte propiamente dicha de la cosa, por más verdadero componente de ella que sea —y, sin duda, es un componente esencialísimo de la cosa, puesto que es, como ya he señalado, aquello que antes se relaciona en la cosa con su unidad real y actual—. Luego quien concibe el pensamiento de las partes, concibe por

ello mismo el pensamiento de los aspectos verdaderamente constituyentes de las unidades reales.

De otro lado, la concepción del conjunto es, en realidad, la de las cosas y su relación irreal y arbitraria en el interior de una pseudototalidad. (En cierto modo, la idea originaria de la cosa en acto es la idea límite, que sólo adquiere su pleno desarrollo cuando se conciben el conjunto y la parte).

Paralelamente, pues, a conjunto, cosa, parte y aspecto, hemos pensado también, imprescindiblemente (*a priori*), los siguientes elementos ontológicos: *relación de vinculación irreal y arbitraria de las cosas en el conjunto, relación necesaria (o recíproca o unidireccional) de los aspectos entre sí y con las partes y vinculación real de las partes en la cosa.*

Conjunto, cosa, parte y aspecto son los elementos ontológicos desde el punto de vista de la unidad en general. Pero la unidad no es pensable con independencia del puro pensamiento de la relación. Y, por ello, a los cuatro tipos de unidad les corresponden, en la teoría ontológica, las cuatro clases de la relación, que, ordenadas en serie decreciente de inteligibilidad, se presentan así: 1) entre dos o más aspectos; 2) entre un aspecto y al menos una parte; 3) entre una o más partes; 4) entre cosas. (Naturalmente, igual que concebimos conjuntos de conjuntos, concebimos relaciones entre conjuntos).

Un problema básico de la teoría ontológica es el debate de la cuestión de si las relaciones pueden asimilarse a las unidades y estudiarse, en general, como constituyentes de unidades; o si cabe, a la inversa, subsumir el punto de vista de la unidad en el panorama de una ontología puramente relacional; o si sucede que unidades y relaciones no admiten la reducción de unas a otras en ninguno de los dos sentidos.

No olvidemos, además, que la discusión que precede ha permanecido en el ámbito de cierta forzada sencillez, a fin de que la proliferación prematura de problemas no ahogara la posibilidad de conseguir ciertos resultados mínimos —por provisionales que deban ser considerados—.

La laguna más sensible de estos análisis concierne a las unidades de orden superior al de la unidad fundamental de la cosa. Por un lado, la irrealidad de los conjuntos hace que puedan reunirse conjuntos de cualesquiera unidades —y no sólo de cosas—. Por otro, no debe quedar decidido, en absoluto, que las unidades que suponen cosas sean siempre irreales y arbitrarias. Aunque la unidad actual de la cosa no pase en ellas a la mera potencia, parece imprescindible reconocer —por razones aprióricas— que hay *unidades de orden superior no irreales ni arbitrarias*, pero que tampoco son algo así como cosas hechas de cosas. La estructura fundamental en el ámbito de los objetos superiores dotados de unidad no irreal y arbitraria es el *estado de cosas, el hecho o situación*.

La razón que obliga a admitir este quinto elemento ontológico (desde el punto de vista de la unidad) es la presencia indudable de las *verdades*, que va contenida en el mero hecho de que se hable acerca de los elemen-

tos ontológicos. Ahora bien, el correlato objetivo de un enunciado sobre los elementos ontológicos no es, simplemente, uno de éstos, sino, más bien, un «comportamiento» o «estado» en que se ve él envuelto.

La presencia de los hechos renueva vigorosamente el problema de la unidad y la relación. Y la presencia de la verdad inaugura esferas nuevas de problemas esenciales de la filosofía primera.

III

¿A qué llamamos, en principio, una verdad? Empleando la misma terminología que al comienzo, parece que debe contestarse: a una cosa realmente existente, conocida tal y como es (o sea: manifestada en un objeto inmanente que la presenta al sujeto como un medio absolutamente transparente). Es verdadero el conocimiento que, mediata o inmediatamente, alcanza las cosas tal y como son en sí mismas.

Se echa, pues, de ver que la palabra «verdad», aun no siendo equívoca, es, sin embargo, de tal naturaleza, que admite que se diga «verdadero» tanto de la cosa, como del objeto, como de la interpretación (y del sentido en que ésta capta el objeto). Tratemos de ver más de cerca qué se oculta en esta pluriformidad de los usos del término.

Si hablo de «conocer una verdad», entonces, desde los puntos de vista del objeto y de la cosa, caigo en la cuenta de que lo conocido (lo sabido y aquello de que me estoy, en algún momento, enterando) posee una estructura particular: la de una predicación. La cosa conocida (y el objeto correspondiente) no es exactamente una mera cosa, sino un *estado de cosas*: que a es P , que a y b están en la relación R , que a es un elemento de A , que a es un todo del que b es una parte, que a existe...; o, también, que las clases A y B están en la relación R , que todos los elementos de A poseen también la propiedad Q ...; o que la relación R posee tales y tales propiedades; o que el predicado P se determina ontológicamente en tal y cual forma. Las cosas conocidas son, pues, en realidad, predicaciones o estados de cosas. Aunque sucede que, cuando sabemos muchas predicaciones en las que figura de un modo u otro una cosa (un individuo, una propiedad, una relación, una clase), decimos también que conocemos bien (o mal, o perfectamente, o aún no del todo) esa cosa.

Ya investigaremos la naturaleza de la predicación. Lo que por el momento importa, luego de haber sacado a luz la importante verdad de que lo conocido posee estructura predicativa, es notar que estamos hablando de una condición necesaria, pero en absoluto suficiente, del conocimiento. Pues las estructuras predicativas pueden también ser ignoradas, sospechadas, puestas en duda, deseadas y temidas, odiadas y amadas, etc. Una misma «cosa» y un mismo «objeto» lo son de todas estas y muchas más aún actitudes del sujeto. Ciertamente, un objeto no interpretado, un objeto sin sentido, ni siquiera es un objeto (no puede ser vivido por nadie

como tal). Pero habrá que diferenciar, al parecer, la interpretación básica, la posesión explícita de sentido, de todas las variadísimas actitudes que, sobre este fundamento, es todavía capaz de vivir el sujeto.

De este modo, parece que hemos de reconocer que la interpretación nuda es el comportamiento subjetivo elemental y fundador de todos los restantes. La aparición de sentido es el comienzo mismo de la inteligencia y aun de la subjetividad propiamente dicha. Con ella queda establecido el objeto, que posee, justamente, estructura predicativa (y que tendemos, en la actitud inicial e ingenua, a identificar con la cosa transcendentemente misma).

Pero todo esto significa que debemos atrevernos a diferenciar esta que acabo de denominar «nuda interpretación», no sólo del amor, el odio, el deseo, el temor o la esperanza, sino también del dudar, el sospechar, el preguntar y *aun el conocer*. La manifestación primordial de un sentido predicativo es una condición indispensable del conocimiento del estado de cosas designado por ese sentido, pero no es aún este conocimiento mismo. La equivocidad del asunto proviene del hecho de que, sin embargo, hemos igualmente de poder decir (y con ello volvemos a una zona de las paradojas de la interpretación) que esta manifestación primordial es, en verdad, conocimiento de un sentido predicativo. Pero sucede que, en la medida en que, en efecto, se trata de un *sentido*, su revelación, por perfecta y adecuada que sea (y tiene que serlo por principio), no es aún conocimiento de la cosa designada (quien, sin embargo, es el polo auténtico del interés teórico, como he repetido en varias ocasiones).

Para aligerar el estilo de este discurso introductorio, utilizaré el adjetivo «intencional» al referirme a cualquiera de las actitudes del sujeto respecto de las estructuras predicativas y los individuos, las propiedades, las relaciones, las clases, etc. La actitud intencional básica parece hasta aquí ser, pues, la «nuda interpretación», el dato inmediato del sentido predicativo. Y, de acuerdo con todo ello, el conocimiento (abarcando en este término tanto «enterarse» como «saber») es una entre las actitudes intencionales de la subjetividad. O, mejor dicho, es estas dos cosas *diversas*: por una parte, la manifestación primordial de un sentido (predicativo); por otra parte, la posesión intelectual exenta de error del estado de cosas al que se refiere signitivamente el sentido en cuestión.

En efecto, aun cuando se emplea «verdadero» en muchos contextos más, es evidente que sólo se está propiamente en la verdad o en el error cuando se tienen convicciones, creencias, opiniones; es decir, cuando se formulan explícitamente juicios o cuando se está en disposición de formularlos si la situación lo requiere —dado que se está ya viviendo, de modo tácito, la convicción correspondiente—. En cambio, la mera hipótesis, el pensar simplemente tales o cuales ideas, no son procesos o estados susceptibles de verdad ni falsedad, incluso cuando sucede que, por ejemplo, la hipótesis plantea algo que, creído, sería una verdad o un error.

Quiere esto decir que, si bien debemos reconocer extraordinaria similitud, al menos en un aspecto, entre las meras hipótesis, el puro representarse o pensar, de un lado, y el juicio, la convicción, la creencia o la opinión, del otro, existe entre estas dos cosas una diferencia tan importante como para que de ella resulte que sólo la segunda pueda llamarse con toda propiedad verdadera o falsa.

Quizá no sea inconveniente adoptar alguna terminología que nos recuerde específicamente el fenómeno que acabamos de observar. Por ejemplo, podemos hablar de que el juicio y la mera hipótesis o representación son capaces de identificarse *materialmente*, pero que difieren siempre en su *forma*, es decir, en aquello que los caracteriza como siendo, justamente, juicio el uno y no-juicio la otra.

Ahora bien, la distinción entre materia y forma de los juicios conduce por sí sola a nuevas cuestiones acerca de lo que es verdadero por antonomasia. Porque, ciertamente, un juicio será la síntesis de su materia y su forma —y nunca consistirá en una sola de ellas aisladamente tomada—; pero es también evidente que todos los juicios comparten la misma forma idéntica, y difieren sólo por su materia, siendo así que unos son verdaderos y otros son falsos. La consecuencia más natural será buscar en la diferencia de materia la razón de la diferencia entre verdad y falsedad, por más que, al hacer esto, estemos buscando el fundamento de la propiedad más admirable de los juicios en aquel elemento que, lejos de corresponderles sólo a ellos, es, justamente, lo que comparten con los restantes estados mentales. Y es innegable que semejante modo de proceder tiene un aire considerablemente paradójico.

Corroboremos, ante todo, que no hay duda respecto de que todos los juicios son idénticos por su forma. Para esclarecer este punto nos son precisas algunas investigaciones en la esfera general de los estados mentales.

Tomada en una primera perspectiva, es una verdad inmediata que todos los juicios son idénticos por su forma, puesto que lo único que se dice en ella es que todas las cosas que son juicios lo son idéntica o unívocamente. La situación opuesta sería que unos juicios fueran más juicios que otros. Pero esto es tan absurdo como hablar de que unos números lo son más que otros. En general, todas las cosas de una misma clase comparten unívocamente la propiedad que las hace, precisamente, pertenecer a la *misma* clase.

Sin embargo, desde otra perspectiva no es tan extraño que se plantee la pregunta de si en verdad todos los juicios comparten una misma forma idéntica. E incluso podríamos hacer valer en favor de la solución negativa una evidencia que, aparentemente, es tan de perogrullo como la que acabo de traer a colación a propósito de la respuesta positiva e inmediata. Pues, en efecto, aunque las cosas de la misma clase compartan una misma propiedad, el lenguaje nos induce a pensar, desde un principio, que lo más frecuente es que algunos de los miembros de la clase participen más de la propiedad común, mientras que otros la realizan más des-

vaidamente, con menos energía, en un grado menor. A fin de cuentas, nada tan evidente como que creemos que hay intensidades diferentes de la misma cualidad básica, y, por lo mismo, grados de perfección y grados, también, en lo que denominamos degradación.

Si aplicamos estas nociones corrientes al caso de los juicios, como lo diferencial o formal en ellos ha parecido que era eso indefinible —pero muy claramente perceptible en el ejemplo concreto que cada uno vive para sí— que separa a la convicción de la representación, no tenemos otro remedio que reconocer que el lenguaje cotidiano admite —y hasta se interesa mucho por ella— la formulación de una pregunta tal como: «¿hasta qué punto estás seguro de eso que crees?». En un ejemplo de esta índole, «eso que crees» se refiere, indudablemente, a la *materia* del juicio, que está siendo pensada también por el interrogador. Mientras que la *forma* del juicio aparece tomada como una magnitud que crece y desciende; que abarca desde la seguridad inquebrantable (que llamamos «certeza») hasta la mera sombra de una sospecha en favor de uno de los lados de la alternativa (sí o no) ante la que uno se encuentra cuando se pone en presencia de una materia susceptible de ser juzgada.

Por cierto que, en cualquiera de estas dos perspectivas, la representación o hipótesis, el mero pensar una materia opinable, aparece, no como la síntesis de esa materia y una forma específica, sino como la pura ausencia de forma. A partir de esa carencia, cualquier asomo de conjetura —me expreso ahora, como es evidente, de nuevo en los términos que son propios de la segunda teoría— en favor del sí o el no, cualquier *toma de postura* —frente a la abstención de toda auténtica toma de postura— sería ya juicio y estaría sometida a la posibilidad de venir ante el tribunal que sanciona lo verdadero y lo falso.

Miremos con más espacio todavía a estos fenómenos elementales. Dejemos en suspenso la investigación acerca de cuál de las dos posibilidades es la correcta en la cuestión de la unicidad de la forma de los juicios. Lo que acabamos de considerar a propósito de la falta de forma de la representación no es sólo interesante en sí mismo, sino que, además, por vía indirecta, permitirá que lleguemos a una decisión en nuestro mismo problema original.

Pues, en cuanto atendemos al dominio de las representaciones, salta a nuestra vista el hecho sorprendente de que entre ellas parece haber también una multiplicidad de formas, poco compatible con la sugerencia —común a las dos teorías sobre la forma judicial— de que en esta esfera sólo hay materias. El registro de esta situación nos da la oportunidad de estudiar más de cerca qué clase de escisión es la que existe entre materias y *formas de los estados mentales*.

Cuando hablo de fenómenos representativos de tipos muy distintos, me refiero a la variedad que presentan casos como los siguientes. Cabe imaginar algo que quizá otro crea; pero cabe también que eso mismo (esa misma *materia* opinable) no sólo lo imaginemos, sino que lo pregunte-

mos, o lo examinemos y cavilemos sobre ello; o bien que no sea más que una ocurrencia fugaz, o, en cambio, que nos atormente como una idea fija y estúpida; o, en otra dirección, que sea el fruto de nuestro ejercicio de tratar de introducirnos en la piel de nuestro interlocutor para ver de entenderlo. Cuando catalogamos fenómenos tan claramente diferentes, una explicación de ellos que consista en decir que son todos idénticos, porque, sencillamente, constan de nada más que de lo que vengo llamando materia, muestra no ser, en absoluto, una explicación. Y, sin embargo, es verdad que en ninguno de estos casos hay sombra de juicio (es decir: de *forma* judicativa).

No sucede tampoco que haya algo así como auténticas formas diversas de la representación, en el sentido de especies estrictas del género representación.

A mi modo de ver, la teoría correcta acerca de estas innegables diferencias en la esfera representativa es la que señala el hecho de que cada una de ellas va acompañada de un matiz emocional distinto, que es el verdadero portador de la multiplicidad que en un principio se cree discernir en la naturaleza misma de las representaciones como tales.

Por ejemplo, el interés por la respuesta y el deseo de que nos sea ofrecida acompañan, en la *pregunta*, a la mera representación de la *materia* que ésta contiene. Y otros intereses, otras valoraciones de la importancia positiva o negativa, en diversos órdenes de valor, son asimismo lo característico de cada uno de los tipos diferentes de representación que he enumerado. Todos ellos coinciden en tanto que representaciones de materias que podrían también serlo de un juicio. Todos carecen por igual de sombra de toma de postura judicativa. Pero todos están transfundidos, por decirlo de algún modo, por una determinada *toma de postura emocional*.

Si el análisis precedente es correcto, entonces debe afirmarse que entre las tomas de postura que llamo juicios y las tomas de postura que llamo emociones hay una estricta diferencia genérica. Ninguna gradación nos traslada del ámbito del juicio al de la emoción, ni de éste al primero.

Por consiguiente, si entendemos por *estados mentales* tanto los *actos* que suceden en un instante, cuanto los *estados* propiamente dichos, que duran lapsos más o menos largos de tiempo (y que o bien se viven con conciencia explícita, o bien se viven tácitamente, como disposiciones próximas o remotas de estados y actos conscientes), la primera clasificación omnicomprendensiva de los estados mentales que se nos ofrece es la que distingue, por una parte, las *tomas de postura* y, por otra, las *meras representaciones*; y, luego, diferencia estrictamente entre tomas de postura *teóricas* y tomas de postura *emocionales* o *prácticas* (brevemente: *juicios* y *emociones*).

Las representaciones se llaman también *ideas*, y es característica de ellas la ausencia de forma, o, para decirlo mejor, el hecho de que no se componen de otra cosa que de materia en el sentido arriba definido; o sea, de aquello mismo que, alzado ante la conciencia por la pura objeti-

vacación en que consiste la idea, puede ser, además de simple objeto de una idea, objeto, también, de una toma de postura, práctica o teórica.

Los juicios y las emociones, según este núcleo de teoría que estoy exponiendo, no objetivan, no alzan nada nuevo ante la conciencia. Recogen, por el contrario, las objetividades que les suministran las ideas, y, por encima de esta acción mínima y fundamental de la conciencia que es la idea, superponen una actividad consciente propiamente dicha, que está, además, diferenciada, en el más estricto sentido, en dos grandes géneros.

Se llama aquí *materia consciente* al objeto, esto es, a lo representado. Inevitablemente, se llama en esta teoría *forma* al género de la actividad de la conciencia que quizá se superpone a la idea. Las formas de la conciencia son, pues, la emoción y el juicio.

Las formas conscientes muestran un rasgo análogo, que es lo que he denominado *toma de postura* o *actividad* (frente a la pasividad relativa de la idea). Las tomas de postura son siempre o positivas o negativas. En la esfera del juicio, las dos especies de la forma genérica juicio a que da lugar esta diferencia son el *juicio afirmativo* y el *juicio negativo*. El género emoción se divide, análogamente, en las dos especies *amor* y *odio*.

Regresemos a la cuestión de la unicidad de la forma judicativa.

En el caso de las emociones, es muy difícil no ver que los matices específicos del amor y el odio son extraordinariamente variados. Entre el placer sensorial y la decisión heroica media una distancia ingente, por más que en ambos casos se trate, *in genere*, de emoción positiva o amor. Y, por cierto, la teoría nos obligará a tratar la distancia entre estos dos fenómenos como una separación puramente formal o cualitativa; por así decirlo, puramente hecha de actividad mental, de grados y matices, quizá de intensidades también, todas ellas de naturaleza mental (y ninguna de naturaleza material u objetiva).

Por lo que hace, en fin, a los juicios, hay que admitir, en mi opinión, que no hay gradación ninguna entre tomar postura judicativa y no tomarla, como tampoco la hay entre la afirmación y la negación. En vez de la explosión del género en especies que se observa en el amor y en el odio, de este otro lado no tenemos más que dos especies que son, inmediatamente, especies últimas, o sea, especies que no admiten más especificación. Los juicios, por su forma o cualidad, no son más que o afirmativos o negativos. El resto de las diferencias —al menos en el nivel del análisis en el que por ahora estamos situados— no son ya matices propiamente mentales, sino diferencias materiales u objetivas —o bien, concomitantes emocionales—. Y así, por ejemplo, los grados de firmeza de la convicción no son verdaderamente tales, sino, en el caso de que no consistan en tomas de postura emocionales que acompañan al juicio, deben explicarse como creencias, formalmente idénticas, en materias siempre diferentes. La certeza, por ejemplo, es la creencia (positiva o negativa) en tal o cual estado de cosas *no modalizado*. En cambio, la conjetura más o menos fir-

me debería analizarse psicológicamente como una pura y simple creencia, afirmativa o negativa, solo que en un estado de cosas *modalizado*. Lo que significa que su materia, en vez de ser, por ejemplo, que Dios existe, es, más bien, que es probable (en tal o cual grado) que Dios exista. Las probabilidades no son matices psíquicos del estilo de grados diversos en la intensidad de la creencia, sino modos que afectan al objeto del juicio. No partes de la conciencia, sino, de alguna manera, y expresado con cierto gusto por la paradoja, partes en el objeto.

Volvamos al problema de cómo llevar a cabo una primera aproximación al concepto de verdad.

Necesariamente, el progreso en esta tarea pasa a través de una determinación adecuada de lo que diferencia y señala a los juicios como tales, frente a las emociones y frente a las representaciones.

La idea básica es, aquí, la de una cierta valoración del juicio, que no es posible aplicar sin más a ninguna de las otras dos grandes esferas de los estados mentales.

El valor al que me refiero es la corrección o la adecuación del juicio con las cosas, según la antigua fórmula de los filósofos. La concordancia auténtica entre el juicio y la realidad extramental. En un texto célebre del libro noveno de la *Metafísica*, Aristóteles escribió que «está en la verdad el que cree que está separado lo que está separado y que está junto lo que está junto. Está en lo falso el que cree lo contrario de como son las cosas». Dejémosnos guiar un trecho por las indicaciones que se contienen en estas palabras.

Se trata, evidentemente, de dos tesis de extraordinario alcance. La primera concierne a la naturaleza de la verdad, y no es sino la que se recoge en el dicho clásico, que transmitió Avicena al Occidente: *veritas est adaequatio intellectus cum re*. La segunda se refiere a la índole del juicio, y consiste en la exigencia de que todo juicio sea una síntesis, una conexión unitaria.

Interesémosnos, primero, por la naturaleza sintética del juicio, según la afirmación de Aristóteles. (Por cierto que utilizaremos como criterio que nos permita reconocer cuándo algo es un juicio, precisamente el hecho de que «verdadero» sólo se usa con absoluta propiedad calificando a un juicio).

Hay, ante todo, síntesis judicativas que merecen el nombre de *juicios compuestos*, en la medida en que las partes de tales todos son, a su vez, juicios (de menor complejidad, o bien simples). Los juicios compuestos se expresan en fragmentos lingüísticos que solemos llamar oraciones conjuntivas o copulativas, oraciones disyuntivas, oraciones condicionales, causales, etc. La síntesis está expresada, respectivamente, en tales ejemplos, por las palabras «y» (se entiende que uniendo formulaciones lingüísticas de juicios completos), «o», «si... entonces», «si y sólo si», «porque», etc.

En general, evidentemente, la verdad de un juicio compuesto depende

de la verdad de sus juicios componentes. En este sentido, los filósofos han solido hablar de *juicios hipotéticos* (o sea, condicionados en su verdad por otros) como sinónimo de «juicios compuestos».

Pero es muy interesante distinguir dos grandes casos en el carácter hipotético o dependiente de los juicios complejos. La lógica de los estoicos y la moderna lógica de las proposiciones elementales se ha preocupado mucho por poner de relieve la diferencia que existe entre aquellos juicios compuestos cuyo *valor de verdad* (verdadero o falso) está unívocamente determinado por (o es función de) los valores de verdad de sus juicios componentes, y aquellos otros en que, aun conocidos los valores de verdad de los elementos, queda alguna vez indeciso el valor veritativo que posee el juicio hipotético.

Para el caso primero, la lógica contemporánea utiliza el término (de origen puramente matemático) *funciones de verdad*. Naturalmente, es posible un cálculo estricto del valor de toda función de verdad posible (bajo el principio de bivalencia, o bajo otros supuestos, tal como ocurre en los cálculos no clásicos).

Lo que nos importaba, en la medida en que nos dejábamos guiar por la indicación contenida en el fragmento citado de Aristóteles, era, más bien, el carácter universalmente sintético del juicio. Por ahora sólo hemos examinado la evidente indole sintética de los juicios hipotéticos. Y debemos todavía reflexionar en el hecho de que la unidad del juicio complejo es tan propiamente una unidad nueva, respecto de las unidades que de suyo poseen los juicios componentes, que es perfectamente posible el caso (recuérdese la *disyunción excluyente*) de que, siendo verdaderos todos los componentes, sea falso el compuesto; como asimismo cabe que la falsedad de los primeros redunde en verdad del segundo (recuérdese el caso de los llamados *condicionales contrafácticos*).

El problema arduo se presenta cuando descendemos a los juicios simples (o sea, a aquellos que no pueden ser partidos en nuevos juicios, de cuya verdad dependa la del todo sintetizado). El término clásico para expresar la oposición de estos juicios respecto de los hipotéticos es el de *juicios categóricos*. ¿Son síntesis todos los juicios categóricos?

Admitamos, sólo tentativamente, que, en efecto, todos sean síntesis. ¿De qué podrían constar, a modo de materiales constructivos, estas síntesis? La respuesta sólo puede ser: de ideas o representaciones (con completa indiferencia respecto de que quizá algunas se vivan transfundidas de emoción).

Si ésta fuera la verdadera situación, lo que obtendríamos, pues, es que el juicio diferiría de la representación en dos aspectos, y no sólo en aquel primero que puse de relieve arriba. Es decir, que el juicio no sólo posee forma o tesis, mientras que la representación carece de ella y no está hecha, en este sentido, más que de *materia consciente*; sino que, además, el juicio sería siempre una cierta síntesis de representaciones, en tanto que

las representaciones podrían ser sintéticas, pero no sería preciso que lo fueran en todos los casos.

Aun si así fueran las cosas, es muy importante hacer énfasis en que la forma sintética bajo la que se reúnen las representaciones para formar una representación compleja no es todavía la forma del juicio como tal. Sucede precisamente que la síntesis en cuestión prepara, en todo caso, el juicio, pero no es aún nunca el juicio mismo. Dispone toda la materia del juicio; pero no supera el nivel del ámbito propio de la representación.

Por cierto que no todas las síntesis de representaciones prepararían inmediatamente el advenimiento del juicio suministrándole toda su futura materia. De hecho, muchas síntesis de representaciones no son, por ejemplo, más que conjuntos de representaciones de cosas, o la vinculación inmediata de una significación adjetiva o adverbial a otra sustantiva. La teoría que sostiene que todo juicio categórico es una toma de postura afirmativa o negativa acerca de una síntesis de representaciones piensa en una especie perfectamente determinada de tales síntesis como la única que puede cumplir la función de construir la materia del juicio categórico —análogamente a como sólo ciertas síntesis de juicios disponen la materia compleja sobre la que puede advenir la forma del juicio hipotético—. La expresión clásica para este estilo de síntesis es *predicación*. Y la predicación se expone como la vinculación a un *sujeto* de un *predicado*, por medio de una *cópula verbal*. Suele, por esto, decirse que el significado de la cópula verbal es doble, pues, por una parte, consiste en la síntesis predicativa —que transcurre aún en el dominio de la representación—; pero, en segundo lugar, cuando la expresión lingüística lo es de un juicio auténtico —y no de una hipótesis materialmente idéntica con él—, entonces la cópula significa también la tesis que es la forma misma del juicio.

La forma más completa de la teoría que defiende la naturaleza sintética de todo juicio, en el sentido definido arriba repetidamente, es, por consiguiente, aquella que sostiene que, sobre ciertos *núcleos* significativos carentes de toda forma, puramente materiales, se superponen, en primer término, ciertas *formas sintácticas nucleares* y elementales, que los preparan, por así decirlo, para que puedan desempeñar el papel, por ejemplo, de sujetos de juicios. Una representación estaría ya siempre integrada, incluso en el caso más simple, por un núcleo y una forma de núcleo.

Más arriba del estrato de estas formas primeras, la teoría habla de formas sintéticas o sintácticas que cumplen el papel de enlazar representaciones simples para construir con ellas representaciones compuestas (conjuntos, series ordenadas, sustantivo-adjetivo, sustantivo-adverbio, etc.). La más importante de tales formas es la forma predicativa, única capaz de suministrar completa su materia a los juicios categóricos (y, por ello, íntimamente relacionada con toda posible teoría de la verdad).

Una vez que poseemos predicaciones (como formas sintácticas de segundo grado, al menos, para meras representaciones), es ya posible que

sobre ellas se añadan las formas judicativas propiamente dichas, o sea, la afirmación y la negación. (En otra dirección, una vez que tenemos representaciones completas, puede ya suceder que queden englobadas en ciertas formas del amor y el odio que no suponen juicios). Pero es interesante observar que las predicaciones, sean o no de hecho materias de juicios categóricos, preparan en otra dirección el advenimiento de nuevas formas —de tercer grado, al menos— de síntesis material o representativa. Me refiero ahora a aquellas que construyen la materia compleja de los juicios hipotéticos. Por cierto que la forma de estos juicios compuestos es, invariablemente, la tesis teórica (o afirmativa o negativa). No aparecen formas nuevas del juicio propiamente dicho cuando pasamos del juicio categórico al hipotético. Las únicas diferencias son diferencias materiales, de nuevo. Sólo sucede que, mientras que en el juicio simple la cópula verbal expresa tanto la predicación como la función judicativa, en los juicios compuestos esta doble significación la poseen las palabras que expresan, de suyo, simplemente la sintaxis de tercer orden (o sea, las palabras sintácticas del estilo de «y», «o», «si... entonces», etc.). No es, en efecto, exacto decir, como hacían los estudiosos de la lógica aristotélica, que la división entre juicio afirmativo y juicio negativo se refiere sólo al juicio categórico, porque la negación no puede venir sobre lo que ellos denominaban *cópula hipotética* («y», «o», etc.). Las palabras no deben ocultarnos el hecho de que la toma de postura afirmativa o negativa puede recaer, como sobre su materia, exactamente igual que sobre una predicación, también sobre un sintagma suprapredicativo. La dificultad no es superior a la que ya se presenta en el ámbito de la predicación. En ésta, en efecto, una síntesis o composición (de sujeto y predicado, mediante la cópula) sirve de base, frecuentemente, para la peculiar división en que consiste la negación. Y exactamente esta sorprendente contraposición entre síntesis (que no afirmación) y división (exactamente dicho: negación) se observa en aquellas negaciones que se refieren, como a un todo, a una materia tal que el juicio recibe el nombre de, por ejemplo, la negación de un condicional. La negación no es la destrucción del *juicio* condicional, sino una tesis referida a una materia que es un sintagma condicional. Afirmación y negación están coordinadas, y no subordinadas la una a la otra (en el sentido de que la negación suponga previa afirmación, o la afirmación previa negación). Y esto es lo que manifiesta con mucha claridad que negar no es dividir, puesto que dividir (una operación que transcurre sencillamente en el ámbito material) es cosa sólo posible allí donde ha habido previamente una composición. Luego no sólo no es negar dividir, sino que tampoco afirmar es componer.

Pero no es necesario que investiguemos en este momento cada uno de los intrincados pormenores de la teoría. No es útil, tampoco ahora, que nos enredemos demasiado pronto en problemas que quizá no estén originados tanto en las cosas como en algún error en el punto de vista que se adopta en general sobre ellas.

No perdamos, pues, la perspectiva de la aproximación al problema de la verdad, y no olvidemos que, una vez ganada cierta comprensión acerca de una de las sugerencias de la teoría aristotélica, lo que debemos hacer es tratar de comprobar por alguna vía no demasiado lenta la verdad o la falsedad de la hipótesis de que todo juicio categórico o simple supone una síntesis predicativa de representaciones.

Más adelante será preciso reflexionar acerca del otro punto esencial de la teoría aristotélica: la comprensión de la verdad como adecuación del juicio con la realidad extramental.