

La realidad como resultado *

Por ENRIQUE TIERNO GALVAN

1.—Substancia y función.

El término *substancia* designa, en general, toda existencia definida como independiente. En la medida en que tal independencia tiene mayor comprensión las substancias tienden a manifestarse como lo material y lo inmaterial. ¿Pero, hay existencias que no dependan? La existencia es siempre un complejo de interfunciones. No hay substancias, sino funciones y estructura de funciones. Lo que llamo pensamiento (lenguaje) es una estructura de funciones; lo que llamo materia, otra. Estas estructuras no tienden a unirse, al contrario podríamos decir que se desunen. Toda estructura es una diferenciación funcional que tiende a la autonomía; el error, nacido del lenguaje elemental, está en creer que el pensamiento se pone en relación inmediata con la materia. Desde un sistema de signos más abstractos ocurre lo contrario: aparece como una estructura diferenciada de un complejo total de funciones. *Función*: actividad que cambia y permanece según un sistema de referencias.

* Debo especial gratitud a D. José Luis Fernández de Castillejo por haber leído y ordenado el manuscrito.

En el mundo nada hay que no esté en *función de* en cuanto dependencia o reciprocidad. La funcionalidad es un *resultado*.

2. — *Hechos.* Todo, salvo lo elemental, son *hechos*.

3. — *Realidad como resultado.* La realidad es un resultado. Resultado y realidad son equivalentes.
El ser humano es un resultado. Dios es desde este punto de vista un resultado. El lenguaje es un resultado.
Es admisible, a mi juicio, la afirmación, en el plano cultural, de que cuando ciertos animales comenzaron a actuar desde *resultados* surgió el hombre.

- 4.—*Conciencia.* La conciencia es un resultado, en cuanto es el control intelectual del tono neurosomático unitario de un cierto nivel de respuestas.
La experiencia psíquica de la inmaterialidad es un *resultado*.

- 5.—*Cultura como resultado.* Así, la realidad es un *resultado*; cultura es un *resultado*.

6. — *Ciencia y Cultura.* En todo caso téngase en cuenta que cuando digo “hay” y otras cosas así quiero decir “en el nivel de la cultura actual tal hipótesis está verificada o ayuda más a la verificación de otras que...”. La ciencia es un conjunto de hipótesis. La cultura es la totalidad del conjunto de “resultados”. La afirmación “esta piedra es un cuerpo

duro y plenamente estático”, es, en el orden cultural, un resultado que sólo tiene un valor científico relativo en la mecánica derivada de Galileo. En la medida en que la ciencia, y de modo especial un saber concreto, pretenden ser menos hipotéticos, son menos científicos; así la Historia.

7.—*Planos de la realidad.* El primer plano cultural procede del control lingüístico, es decir intelectual, de las percepciones. Un río, un árbol, en cuanto percibidos, constituyen este primer plano cultural. (Cfr. párr. 25).

El segundo plano cultural procede del control intelectual (es decir lingüístico) del primer plano. En cualquiera de sus gradaciones es el plano intelectual puro. Este trabajo mío, por ejemplo. (Cfr. párr. 26).

8.—*Lo elemental.* La cultura en cuanto *resultado*, nuestra propia inteligencia como resultado, nos llevan a la hipótesis de algo que no es resultado sino *fundamento primigenio*, pero esta hipótesis es un *resultado* cultural.

Lo elemental es una hipótesis y *dentro de esta hipótesis* está que no parece que sea totalmente un resultado.

9. — *Realidad y Coactualidad.* ¿Qué llamo realidad? Sin ser propiamente un nombre equívoco, la palabra realidad se refiere a realidades muy distintas. Conviene, pues, que busquemos un conjunto de palabras cuyo sentido total recoja el significado de la expresión realidad. Por realidad entendemos *todo aquello que nos es coactual*.

La expresión *coactual* es la que encierra las mayores dificultades y en la que descansa la explicación del sentido de la proposición. Tal y como la empleamos aquí, esta expresión significa que la palabra realidad designa que los hechos están *presentes* a mí y que yo estoy *presente* a los hechos. Por otra parte, "presente" significa, de un modo u otro, *constatado*. (Cfr. párrafo 81).

10.—*Acto y Potencia.*

Coactual significa que la idea de potencia tiene muy poco alcance metafísico. Si potencia es todo aquello que puede realizarse en acto, toda potencia es para mí coactual. La relación acto-potencia es coactual, el movimiento es coactual, el futuro es coactual lo mismo que el pasado. Nada es que no sea actual respecto a mí. A lo que tiene la condición de la coactualidad llamo realidad. Como nada hay que no sea de un modo u otro actual, el modo de la coactualidad es el modo en el que se agota la realidad. Se concluye, pues, que todo es real. Lo falso, el mal, lo quimérico, son reales, únicamente que pertenecen a distintos planos y modos de la coactualidad.

Hay una coherencia necesaria entre la idea de coactualidad y la de resultado. La coactualidad es explicable solamente —si se excluyen hipótesis no verificadas o que no estén dentro de una verificación general— como *resultado* del hecho de que la cultura sea un *resultado* pleno. En la medida en que la cultura *resulta* de su propio proceso a partir del lenguaje (sistema de control) la co-actualidad es una idea inexcusable.

11.—*Todo lo que nos es presente es real.* Antes de considerar los distintos planos conviene que se aclare aún más el concepto de coactualidad. La fórmula más simple para exponer este pensamiento sería: *todo lo que nos es presente es real*. En tal fórmula parece encerrarse una cierta ambición metafísica, pero nada menos exacto. Mi pretensión no va más allá de precisar a *qué* llamo real. Pero no pretendo que esa *sea* la realidad, por la razón, entre otras, de que pretender saber lo que *sea* la realidad es una pretensión sin más sentido que el sintáctico. A lo más que puede aspirar un pensamiento riguroso es a nombrar las cosas inscribiéndolas de tal modo en un conjunto de conceptos que el nombre establezca una comprensión legitimada por la estructura del plano de la coactualidad a que pertenece la cosa. La estructura de lo que usualmente llamamos realidad confirma que su condición necesaria es la coactualidad. Y no se diga, por ejemplo, que por qué no admitir como hipótesis que, desaparecidos todos los humanos, la realidad cósmica subsistiría, pues ya existió cuando el hombre no existía. Es evidente, y la contestación me parece irrefutable, que en todo caso la hipótesis y el contenido de la hipótesis me es coactual.

12.—*Estructura.* Para una mejor comprensión terminológica, el lector debe aceptar que estructura es la *especificidad de un sistema de funciones*.

Más adelante consideramos las características de aquellos sectores de la realidad que se caracterizan por ser coactuales refiriéndose al pasado, lo que implica la valoración de la historia como epistemología y del tiempo como estructura. (Cfr. párr. 70).

13.—*La hipótesis del Instante.*

El tiempo es un *resultado* de nuestra estructura. La hipótesis mejor para explicarse mi idea del tiempo es la de la previa instantaneidad. Un instante: en este instante nuestra estructura pone la sucesión y la distancia.

Entiendo aquí instante como algo ajeno en absoluto al tiempo y en ningún sentido comparable con la eternidad. Lo entiendo como un punto matemático, inextenso y también intemporal. La extensión y la temporalidad la pondríamos nosotros. Si mi estructura entra en el instante creando el mundo, la previsión puede ser el modo de coactualidad que defina científicamente el mundo. Según esta hipótesis, la ciencia es función del tiempo. Según esta hipótesis gran parte de la ciencia sería como “estirar un punto”. El punto equivale a la instantaneidad, el tiempo al estirar. Al meternos —la especie, en la hipótesis— en el instante de “tiempo-espacio”, estiramos. En todo caso el lenguaje puede preguntar ¿qué es el tiempo? Esta pregunta no significa nada. La pregunta que supone mayor gravedad es la de ¿por qué puedo prever ciertos hechos con exactitud? Un eclipse, por ejemplo. ¿Qué sentido tiene la legalidad de la ciencia? La legalidad de la ciencia es un *resultado*. El resultado de la intromisión de la especie en el instante.

Esta hipótesis del Instante no tiene más valor que el de un ejemplo preferente de la posibilidad del lenguaje de preguntar. El tiempo no lo hemos hecho los hombres.

14.—*Espiritu y materia.*

Los planos de la realidad designan diversos estratos de acuerdo con una escala cuyo *baremo* lo

determina el vehículo que funciona en la conexión de la estructura que llamamos inteligencia con la estructura que llamamos materia. Inteligencia es la estructura cuya coactualidad no exige los sentidos como vehículo inmediato. Materia es la estructura cuya coactualidad exige la intervención de los sentidos como vehículo inmediato. En los casos en que la interdependencia funcional de las estructuras inteligencia y materia exige la razón como vehículo inmediato, estamos ante ese nivel de la realidad que llamamos racional. En el caso rigurosamente contrario, es decir, en el que la conexión inteligencia-materia exige los sentidos como vehículo inmediato, estamos ante el plano de la realidad que llamamos *empírico*. Es "real" que existen percepciones cuyo vehículo no es la razón ni los sentidos. El vehículo característico son los sentimientos. A este nivel de la realidad le llamo emocional. (Aplíquense párrafos 1 a 10 de la 2.^a parte).

15.—*La pretensión de un fundamento común.*

Quiero salir al paso, una vez más, acerca de la posible pregunta sobre el fundamento común a los distintos planos de la coactualidad. Tal fundamento común es una hipótesis absolutamente gratuita. Es de temer, incluso, que alguien objete alegando la estructura atómico-energética de la materia y afirme que el fundamento último está en esta estructura. Para la vida cotidiana la materia es sólida, compacta, constituyéndose en cuerpo y pensarla como un conjunto atómico exige un salto de plano, pasar de la coactualidad empírica a la coactualidad racional. La extraña, para mí casi inexplicable, tendencia a buscar la unidad fundamental es uno de los vicios intelectuales que

durante más tiempo han aherrojado la cultura de Occidente. Esta tendencia tuvo su origen en la cultura griega que fué fundamentalmente física. Ningún filósofo griego deja de pertenecer a los "fisiologoi" aunque crea haberlos superado. Sustantivamente la tendencia a la homogeneidad unitaria procede, como hemos dicho, de la tendencia a trasponer las condiciones espacio-temporales de la experiencia psicofísica al plano racional. Esto no quiere decir que un plano no implique al otro, pero no son transmutables ni identificables. Puede ocurrir que el plano racional logre la desintegración atómica. No obstante, el plano empírico continuará vigente. Considerando a cada plano aislado en sí mismo, inidentificable con otro e intransmutable se evitan confusiones que han ocasionado verdaderas marañas metafísicas. (Cfr, 7).

16.—*La realidad como unidad. Superfluidad de esta hipótesis.*

Realidad es una expresión que puede entenderse fundamentalmente de tres maneras: A) en cuanto implica la idea de *unidad*; B) en cuanto implica la idea de *totalidad*; C) en cuanto pura *coactualidad* sin pretensiones unitarias.

Desde los griegos los pensadores occidentales están obsesionados por la idea de unidad. Cuesta trabajo hacerse cargo de esta obsesión, que ha sido sumamente perjudicial para el necesario aumento del control de experiencias científicas. ¿Por qué unidad? El fundamento de la tendencia que considera que en todo hay unidad procede de la experiencia psico-física. Las percepciones son unitarias. Incluso cuando se tiene la percepción de una fracción la percepción es en sí misma unitaria. Está más allá de nuestra experiencia posible la

percepción de la no unidad. El mundo le percibimos como una integración de unidades. Es, por consiguiente explicable, aunque perturbador, que en el plano de la coactualidad racional tendamos a pensar desde la unidad. Así nos inclinamos a admitir que hay una realidad fundamental de la que las cosas son epifenómenos. Esta realidad última explicaría unitariamente el mundo. Incluso desde el punto de vista de la equivocidad del ser, en resumen un criterio nominalista, habría un fundamento unitario, lo que, por otra parte, justifica la proximidad entre nominalismo y materialismo. Pero en el plano racional, es decir, dentro de un sistema de control puramente lingüístico, la unidad es una hipótesis poco razonable. Puede haber dos planos de coactualidad sin necesidad de que haya una realidad común a los dos planos. La pregunta ¿qué es la realidad? entendida como pregunta por el fundamento unitario, no es sino el resultado de la transposición arbitraria y paralizadora, al plano de la coactualidad racional de la estructura unitaria de la experiencia psicofísica. Intelectualmente la estructura unitaria es cada día menos necesaria. Tiende a sustituirse por una estructura de funciones desde cuya funcionalidad sólo es unitario lo que funcionalmente tiene ese carácter.

La "unidad" es una hipótesis que, con sentido absoluto, no se suele utilizar desde los griegos, pero subyace plásticamente en la mayoría de las explicaciones metafísicas. Es más, es difícil que si no se aleja el pensamiento de toda reminiscencia plástica, el concepto de unidad sea aplicable con buenos resultados.

En metafísica el concepto de unidad se ha apli-

cado en el sentido de ser fundamento y estructura unitaria de la realidad. La *res extensa* tenía en la metafísica de Descartes una estructura unitaria y lo mismo la *res cogitans*. Precisamente la corrección spinoziana vino a puntualizar la necesidad de expresar la unidad común. En este sentido, Descartes abrió una vía que no se ha seguido con rigor.

No hay, pues, por qué admitir que el concepto de unidad haya de ser una hipótesis básica para la explicación del mundo desde supuestos metafísicos. Nuestro lenguaje permite, hoy al menos, prescindir de tal concepto en el plano de la coactualidad racional. Es más, resulta más fácil explicar al mundo prescindiendo de la unidad metafísica de la realidad que al contrario.

17.—*Limitación de las posibilidades formales del mundo.*

La experiencia no se inclina por una unidad-substratum, sino por una *limitación de las posibilidades formales del mundo*. El mundo de las formas es limitado. Esta limitación está atestiguada por la ciencia que los matemáticos llaman Topología. La limitación de las formas puede transformarse en la idea de unidad del ser, lo mismo que en la idea de discrecionalidad (en el sentido de partes aisladas) del ser. En uno u otro sentido se incurre en lo mismo aceptando o no la unidad metafísica de la realidad. A mi juicio es más cómodo y efectivo prescindir de esta idea y aceptar que la realidad se estructura en planos dentro de cada uno de los cuales y de ellos entre sí se puede o no aplicar la idea de unidad.

18.—*Destino.*

Las posibilidades del mundo se autocondicionan según su recíprococondicionamiento. A esto se ha

llamado destino. Mejor es llamarlo “mecánica del mundo”. Las posibilidades del mundo son limitadas y no se puede agotar una sin que se abran u obscurezcan otras. Es como una red de muchos hilos, tirando de uno se conmueven todos más o menos, y la conmoción decide a su vez las posibilidades del tirón primero.

- 19.—*S e n t i -
do funcio-
nal de la
realidad.* Los seres vivientes reciben los estímulos del mundo exterior en forma diferenciada; a continuación reaccionan sobre tales estímulos a través de órganos efectores, de modo que se produce un círculo funcional cerrado entre el organismo y el mundo perceptible, o “sistema opuesto”, constituido por el mundo exterior. Pero este círculo funcional no se cierra de modo indiferente ante todos los objetos del mundo exterior, sino que depende de la significación que los objetos del medio tengan para el organismo. Sólo un número limitado de objetos tiene significado para el organismo por cuanto el organismo frente a ellos sólo es realidad como receptor de la significación implicada en el estímulo. Aun sin olvidar que todo esto que digo son *palabras* —formas y modos de control— lo *real* aparece funcionando así, por consiguiente es *así*. La realidad tiende a identificarse con mis sistemas de control. Por lo menos no tiene sentido decir que sale de los límites de estos sistemas de control (Ver parr. 1).

- 20.—*Metafísica.* Una cosa es la metafísica como *procedimiento* para explicar la realidad y otra la metafísica en cuanto apertura de la realidad por y en la Razon. A esto último se le puede llamar desde cierto

punto de vista, ontología. Es cierto que no hay metafísica que no tenga la pretensión de ser ontología, pero no es menos cierto que hasta ahora no ha existido una auténtica metafísica ontológica. Esto es algo no conseguido, en cierto sentido, porque no ha habido conciencia de la dificultad implícita en el paso de la metafísica en cuanto *explicación* a la ontología en cuanto *apertura*. Lejos de ser una la conclusión exigida por la otra, hay entre ambas una distancia insoluble. En todo sistema filosófico la metafísica en cuanto *explicación* de la realidad no satisface a la "aparición" racional de la realidad del mundo. La metafísica en cuanto *procedimiento*, es decir, *explicación*, no es sino un conjunto de supuestos, con la imprescindible estructura lógica, que explican la realidad hipotéticamente. La idea de esencia ha servido durante mucho tiempo para explicar las relaciones del individuo con los colectivos abstractos y la de sustancia y accidente ha explicado la permanencia en el cambio. Desde estos supuestos puedo explicar el cambio o la unidad estructural de los seres, pero puede llegar un momento, y ha llegado, en que este "*tratamiento*" de la realidad no satisface.

Cuando esto ocurre la metafísica se diluye en palabras y aparece claro que su pretensión de ser ontológica o no era válida o sólo fué válida en una cierta situación. La metafísica aristotélica satisfizo indudablemente su pretensión de ser ontológica en ciertas situaciones porque explicaba del modo más perfecto posible la realidad en aquella situación. Esto quiero decir cuando digo que "hasta ahora no ha existido una auténtica metafísica". En el plano general del proceso histórico no podemos descubrir una metafísica *absoluta*-

mente válida, porque la *cultura* lleva en sí la condición de no ser nunca absolutamente válida. Por otra parte la “aparición” (lo *elemental*) es inexpressable.

- 21.—*Cultura.* La cultura es la coactualidad, la coactualidad es la cultura, menos lo elemental en cuanto está incluido en la hipótesis como no hipótesis. (Cfr. párrafos 41 y 42).
- 22.—*Todo lo humano es cultura.* Todo lo humano es de un modo u otro cultura. La coactualidad es coactualidad *cultural* en cualquiera de sus planos. Esto no quiere decir que la inteligencia intervenga siempre, de modo inmediato. La cultura es nuestra coactualidad y los planos de la coactualidad son planos del todo cultural. Cultura es la coactualidad de *lo que la especie ha hecho*. En la medida en que la luna es un astro la luna es cultura. Pero ¿qué es la luna si no es el resultado de nuestro ver, sentir, observar y estudiar?, ¿qué podemos decir si no qué es? Nada.
- 23.—“*La hipótesis lógica injustificable*”: que haya algo que los hombres *no han hecho* es, en nuestro estado intelectual —lenguaje— actual una hipótesis legítima pero ociosa e injustificable. Hablar por no callar (Cfr. párrafos 66, 67, 68, 69).
- 24.—*Inaccessibilidad de las culturas.* Las “culturas” en cuanto situación histórica son impermeables unas respecto de otras. No podemos entenderlas; sólo interpretarlas. El mundo griego está absolutamente cerrado para nosotros

si pretendemos tener sus vivencias. En este sentido la historia es siempre, en cierta medida, una invención. La historia de la filosofía es la más caracterizada de estas invenciones. La filosofía es siempre, además de fórmulas intelectuales, forma de vida. En este último sentido es inaccesible históricamente.

25.—*Plano empírico.*

Todo lo que me es coactual (salvo los elementos) aparece de un modo u otro *expresado* en lenguaje, por consiguiente la coactualidad es la cultura. La coactualidad ofrece diferentes *planos*. La diferencia fundamental radica en la inmediaticidad o mediaticidad de los sentidos como vehículo.

A aquel plano de la coactualidad que exige las percepciones sensoriales como vehículo inmediato llamo *empírico*. Así ver un paisaje, acariciar, comer. Este plano de la coactualidad pertenece a la cultura en cuanto es perfectamente expresable y comunicable por el lenguaje. Aun más, es el lenguaje quien ha realizado este plano descubriéndole culturalmente. (Ver párr. 7).

26.—*Plano intelectual.*

A aquel plano de la coactualidad que no exige los sentidos como vehículo inmediato llamo racional. Así este libro, o cuando se dice "la guerra es un mal". Normalmente el lenguaje interviene aquí en cuanto signos que controlan signos. Las condiciones de objetividad y generalidad son características de este plano.

27.—*Cuatro posibilidades.*

En el ámbito de la coactualidad (cultura) podemos distinguir cuatro posibilidades:

A) pensamientos formados por signos que con-

trolan hechos directamente experimentales.

- B) pensamientos formados por palabras que forman pensamientos que controlan los primeros pensamientos.
- C) palabras que controlan la necesidad inherente al lenguaje de expresar lo que expresa con la ayuda de términos cuya dependencia respecto de los hechos verificables es nula, pues estos términos nada dicen salvo contradecir lo que dicen otros para que tenga pleno sentido lógico el significado de estos últimos.
- D) la expresión de posibles relaciones de los signos entre sí.

28.—*Ejemplos.* Así por ejemplo:

- A) hay cosas.
- B) hay cosas es una oración.
- C) No hay cosas, o bien “existe la nada”, o “el ser no es”.
- D) $A = A$.

29.—*El engaño de la validez de los sinsentidos.*

Este último tipo de proposiciones ha servido durante siglos de entretenimiento a eclesiásticos que creían de buena fe que ayudaban al progreso de la ciencia. No tiene tampoco sentido decir “dos infinitos no pueden coexistir” o cosas parecidas, en cuanto tengan la pretensión de controlar de un modo u otro hechos verificables. Así entendemos que una proposición no tiene sentido cuando su significado se verifica por proposiciones inverificables. A esto en términos generales se le podría llamar el engaño de la validez de los sinsentidos. (cfr. párrs. 31, 63).

- 30.—*El signo es el pensamiento.* El signo es el pensamiento, aunque la conciencia del pensamiento no se identifique con la conciencia del signo. Que yo tenga conciencia de que pienso no quiere decir que tenga conciencia inmediata de los signos con que pienso (cfr. párrs. 56, 57).
- 31.—*Idealismo, realismo.* No nos damos cuenta de que la oposición pensamiento (lenguaje) mundo exterior (naturaleza), se ha estado intentando superar de un modo explícito a partir del idealismo. Aun más: podría decirse que desde lo que Kant llamó “idealismo dogmático” hasta el materialismo moderno. El idealismo no niega la dualidad y, en uno u otro sentido o posición, entre los dos “polos del ser” sino que la supera en cuanto uno de ellos, la razón “pone” al otro. Algo semejante ocurre con la tesis materialista aunque en sentido inverso. Se trata de una superación por reducción a la unidad. Pero esta superación no ha satisfecho. Hay una latente desconfianza de carácter filosófico. ¿No será simplemente una hipótesis y no una *evidencia*? (cfr. párrs. 56, 57, 59, 60, 61).
- 32.—*Divagar.* Nada hay más opuesto a la mentalidad de nuestro tiempo que la divagación. La disgresión divagatoria repugna al sentimiento de la economía del esfuerzo que caracteriza a la cultura actual de occidente. La divagación en cuanto superfluidad ha sido en ciertas épocas el modo de expresión de una actitud espiritual superior. Concretamente la burguesía decimonónica propendía a divagar. A veces divagaba en lo concreto, pero divagaba.

33.—*Salto de plano.* Parece que la distinción, de suyo tan clara, entre los distintos planos de la realidad y el modo de realidad que les es propio, ha estado oscurecida por un error fundamental; por la tendencia, que hoy nos parece el vestigio de una metafísica grosera, de suponer que incluída en los distintos planos de coactualidad está una realidad fundamental cuya búsqueda sería el intento, siempre fracasado, de la metafísica. La explicación de la primacía y fecundidad de esta extraña idea, quizás esté, como hemos dicho, en la transposición errónea de los signos que controlan la realidad psicofísica al campo de la "metafísica". Palabras que sirven plenamente para un sector se ha pretendido que sirvan para otro. Palabras como ser, existencia, verdad, se transpusieron a un nuevo nivel, caracterizado por la atribución de unas notas que se suponían susceptibles del "tratamiento" que las palabras que controlan la realidad psicofísica emplean respecto de esta realidad. El nivel de la realidad inmaterial se sometió a la pregunta ¿qué es?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es la existencia?, ¿qué es el ser?, ¿qué son los entes? A esta pregunta se ha respondido con palabras que se refieren propiamente a un nivel psicofísico. Pues para responder con palabras referidas al nivel no psicofísico habría que haber empleado signos meramente lógicos. Con esto se incurrió en un procedimiento absolutamente ineficaz. Se pretendía pasar los instrumentos de control de un nivel A a otro nivel B que se suponía *substancialmente* distinto. La "metafísica" se separó para siempre de la ciencia. La ciencia luchó desde un principio por un sistema de símbolos que se correspondieran con un plano intelectual de la realidad pecu-

liarmente diferenciado respecto de sus propios símbolos. Lo consiguió merced al simbolismo matemático, o bien ateniéndose, cuando esto no fué necesario a un lenguaje especializado, pero en homogeneidad de plano con el contenido significado, como ocurre en general con los tecnicismos de la ciencia médica.

Aun hoy día tenemos ejemplos notabilísimos de esta arbitraria transposición. Heidegger es un ejemplo claro. Una gran parte de su obra está construída deliberadamente con el método estilístico de atribuir significado metafísico a palabras relativas al plano emocional como "talante" y otras. Esta revalorización del lenguaje del nivel A equivale a construir una literatura con pretensiones de metafísica por la simple transposición arbitraria al plano B. Si Heidegger no hubiera pasado de construir una antropología fenomenológica nada habría que decir, pero ¿por qué la palabra *angustia* que controla un estado anómalo neurofisiológico con el correspondiente estado de ánimo ha de controlar la apertura del ser humano a la nada considerando ésta como un *Ur-grund* óntico? Todo ello es, en gran parte, juegos literarios. Precisamente por literatura se puede entender, en términos generales, la existencia como "argumento", entendiendo por "argumento" el proceso causal imaginario de intenciones, conductas y conexiones.

En el sector de la coactualidad a que corresponde la metafísica no cabe el argumento en sentido estricto, pero sí la argumentación con palabras obteniendo un resultado retórico. Aunque éste no sea rigurosamente el caso de Heidegger, muchos escritores que cultivan la filosofía en su actual

momento de desintegración, aplican este sistema. Se toma como punto inicial una "idea" mejor aun un "pensamiento", por ejemplo "sólo soy lo que yo mismo puedo llegar a ser". Se analiza el yo, el soy, el segundo yo como reiteración del ente en el que se transparenta el ser realizándose en la mismidad (yo soy el ser en el que se transparenta el ser) y por último el devenir como proyecto ontológico. A su vez el análisis de estas palabras lleva a otras y de aquí sale un libro que admirará a más de una persona de buena fe. En el fondo hay cierta literatura filosófica que consiste en la causación imaginaria de controles. Se parte del supuesto gratuito de que las palabras controlan la "realidad" de la fingida realidad subyacente a los distintos planos.

34. — *Control:* Todas las palabras que tomadas en su sentido propio representan una totalidad que cae bajo nuestros sentidos constituyen la primera clase y al mismo tiempo la base para la determinación de todas las demás palabras.

Lógica. Cuando se trata de controlar los modos necesarios y constantes de relacionarse los signos de control a los que se atribuye la máxima generalidad, universalidad y aplicabilidad posible, la ciencia se llama lógica. Pero, ¿qué significa que haya un sistema de signos último que controla las relaciones de los demás? Son los signos que se refieren a la estructura funcional primaria del contenido de toda experiencia.

La interrogación no pone nada en el juicio sino en la posibilidad del juicio.

Lógica es el conjunto de los esquemas combinatorios, con sentido por sí mismos, en que el len-

guaje se expresa en significados. Estos esquemas son tautologías. Tal es, a mi juicio, la gran aportación de Wittgenstein a la lógica moderna.

Los modos más generales de conexión constituyen la lógica. Así la lógica es la estructura formal del mundo y no tiene sentido que *el mundo* pretenda salir de su estructura formal, pues yo, y todos los que pensamos, pensamos *en* (desde) la estructura formal del mundo.

35.—*Dos clases de juicios.*

Hay dos clases de juicios: juicios de estructura o estructurales y juicios de valor. Los juicios de estructura describen. Así: $a=a$, $a > b$, $b < a$. Los juicios de valor aprecian. Así: José es mejor que Juan, José es más alto que Juan.

La estructura de los juicios de estructura puede aplicarse a la estructura de los juicios de valor. En la medida en que los juicios son o pretenden ser juicios estructurales tienden a substraerse al condicionamiento de la situación. Así se dice que la lógica pura o las matemáticas no son situacionales. Los juicios lógicos son los únicos que no están condicionados por la situación, porque no dicen nada ajeno a su significado estructural. La fórmula inicial de la que todo juicio estructural deriva, la disyunción (diferenciación) es el resultado en el que mejor se cumple la hipótesis de la *elementalidad*. Según esta hipótesis no se puede preguntar qué es la lógica, porque la lógica no la han hecho los hombres, *suponemos* que en la lógica se expresa la estructura *elemental*.

36.—*Sentido lógico y significado proposicional.* La metafísica tradicional ha mantenido respecto de esto, una cierta confusión. A mi juicio en la metafísica ha ocurrido con frecuencia la confusión del sentido lógico de la proposición con la licitud del significado de la proposición. Toda proposición tiene sentido por sí misma. Así decimos: si A conoce a B, conoce los atributos necesarios a B. Negar uno de estos atributos necesarios es un sin sentido siempre que se conozca a B, luego A es un insensato. Reconozcamos, por consiguiente, que en la idea de Dios está el atributo necesario de su existencia. En el orden de la lógica esto es indiscutible. Pero ¿cuál es el significado proposicional? Que la existencia atribuida a A no es lógica sino ontológica. Pero el significado proposicional no está expresado en el sentido del simbolismo lógico según un sistema seguro de referencias, y por consiguiente no demuestra. Entiendo por significado proposicional lo que la proposición pretende que su contenido lógico diga. Esta pretensión no siempre se expresa en el sentido lógico. El sentido lógico es *independiente* del significado proposicional. La lógica llamada aristotélica está construida sobre el supuesto contrario.

Cuando el significado proposicional está expresado en el sentido lógico de la proposición según un sistema seguro de referencias, decimos que está verificado. (Ver párrs, 29, 43, 47, 52).

La lógica en cuanto estructura formal del mundo no dice nada sobre el mundo. (Ver párr. 38).

37.—*Limitación del número de palabras y de ideas.*

Hay un número determinado de posibles combinaciones de Ideas y de Ideas, lo mismo que hay un número determinado de palabras. En el orden práctico el número de palabras, de Ideas y el de sus combinaciones es ilimitado. Pero hay un número reducido de formas de conexión a las que ha de atenerse la ilimitación de las combinaciones, del mismo modo que los teoremas de la combinatoria en matemáticas son reducidísimos, aunque las combinaciones posibles de los números son ilimitadas. Puedo tomar las 80.000 palabras de un idioma muy extenso y obtener de ellas el mayor número de combinaciones, pero siempre y en todo caso se combinarán de acuerdo con formas de conexión que pueden definirse mediante algunas de las siguientes:

38.—*Formas de conexión.*

Negación,
 Conjunción,
 Disyunción,
 Equivalencia,
 Incompatibilidad (1).

A su vez cualquier reflexión sobre tales formas de conexión se atenderá a ellas. Es imposible escapar a su determinación. El mundo está dentro de estas formas de conexión; fuera de ellas no hay nada. Esta misma frase "fuera de ellas no hay nada" está sometida a tal determinación. (Ver párrafo 30).

¿Qué sentido tiene que hablemos de Dios o de la

(1) Así, por ejemplo, construimos la incompatibilidad con la negación y la conjunción; es decir, p. p. es una incompatibilidad. Pero también hay incompatibilidades de otros tipos, como la predicativa: la mesa es gran-

de y pequeña. En lógica, unas formas de conexión dependen de otras. Así, Wittgenstein deduce todas de una "/", que puede interpretarse como "ni... ni" o como "x incompatible con y".

trascendencia? ¿Qué sentido tiene que digamos escépticamente “Quizás exista Dios”? ¿Es que *quizás* no está dentro de las conexiones básicas? (Ver párr. 72).

Los modos más generales de las formas de conexión constituyen la lógica. Así la lógica es la estructura formal del mundo, y no tiene sentido que el mundo pretenda *decir* lo que no diga su estructura formal, pues yo y todos los que *pensamos*, pensamos dentro de la estructura formal del mundo.

El último sector analizable detrás del cual nada se puede “decir” es la lógica. En todo caso el plano de la coactualidad intelectual se “dice” a sí mismo como procedente del empírico. Y en la medida en que el plano intelectual “formula” más hipótesis referentes al empírico define mejor esta procedencia.

39.—*Elementos indecibles.*

El problema está principalmente en los elementos tróficos “indecibles” (elementos). Son reales en la medida en que me son coactuales, pero no son “cultura”, sino en cuanto hipótesis. Así parece indiscutible que la sensación es una hipótesis. Lo único verificado son las percepciones. Es la cultura la que ha formulado la hipótesis “sensación”.

40.—*Lo inefable no es cultura.*

Yo lo único que digo es que lo puramente trófico, lo que siento como inexpresable no lo hemos hecho los hombres. Lo “inefable” (elemental) en sentido estricto aparece dentro de la cultura de acuerdo con la hipótesis de que no es cultura. De esto lo único que puedo decir es que “me es coactual”. Intelectualmente no puedo concluir nada respecto de lo inefable; lo que obtenga cultural-

mente ya no es inefable. Sobre estas cosas que no son resultados *no tiene sentido* preguntarse.

41.—*Dos hipótesis.*

Desde el plano cultural la afirmación de que lo inefable es inasequible puede originar dos hipótesis principales: a) que ahí está la fuente de la estética en cuanto *sincronización trófica*; b) que son partes de nuestro sistema nervioso imperfectamente evolucionadas que constituyen el último —en el sentido de primigenio— estrato del origen de la cultura.

No me parece que tenga ningún sentido *hablar* de lo inefable. Hablar sólo tiene el sentido en cuanto cultura. Por esto mismo cuando me refiero a lo inefable no digo *nada* sobre lo inefable.

42.—*Fe n óme-
nos trófi-
cos.*

En el orden estrictamente subjetivo, o si se prefiera personal, los fenómenos tróficos, que proceden de zonas elementales de nuestro sistema nervioso y que pierden su elementalidad cuando se formulan por el lenguaje, tienen indiscutible importancia. Pero son estrictamente subjetivos, es decir, *incomunicables culturalmente* en su elementalidad. Con arreglo a este criterio sólo en el recogimiento de nuestra interior soledad se escucha la voz de lo inefable. Pero *lo inefable (elemental) es una mixtificación en cuanto lo llamamos inefable*. Por otra parte aquello que con mejores testimonios de verificación podemos hipotéticamente decir es que el sistema nervioso de la especie tiene zonas de las que surgen esas vivencias a las que intrínsecamente no hay por qué atribuirles valor cultural. En cuanto *las decimos* son cultura, lenguaje.

- 43.—*Verificación y criterios de verificación.* Para la mentalidad moderna *verdad es lo que se verifica como verdad*. Pero a su vez la verificación no es sino comprobación según un sistema seguro de referencias, de aquí que la verificación se juzgue auténtica cuando no son necesarias más verificaciones. Según esto, la verdad está en función de la verificación; cuando la verificación no necesita de más verificaciones la verdad queda establecida. El pensamiento vulgar cree que la verdad “se descubre”. Es una de las muchas nociones carentes de rigor que el idioma y la filosofía griega han legado a Occidente. La similitud entre *aletheia* y verdad sólo es válida en el campo de las disquisiciones imaginativas que se apoyan en un lenguaje insuficientemente controlado. La *verdad es el resultado de la verificación*. Las clases de verificación son múltiples, pero pueden reducirse fundamentalmente a tres: la verificación por *evidencias*, por *lógica formal* y por *medios instrumentales*. En cuanto al primer procedimiento consiste en identificar lo que se tiene por verdad y la verificación de la verdad, de modo que entrambas se signifiquen por el mismo significado en la misma proposición. Por ejemplo, la evidencia “los cuerpos pesados caen”. En orden a este tipo de verificación por identificación es menester notar algo de suma importancia: *que su número se ha ido reduciendo a los esquemas de la lógica pura*. Es este un hecho en el que en cierto modo se encierra la experiencia del progreso histórico ya que progresar no es sino eliminar evidencias. No creo que sea necesario traer a colación ejemplos tales como el aparente girar del sol en torno de la tierra o alguno de los resultados de la física actual. Las evidencias han quedado redu-

cidas a los presupuestos que se estiman como fundamentos de nuestro pensar. En este sentido aparecen como en sí mismas ciertas y necesarias, aunque se las considera puramente tautológicas. Nuestro tiempo y mundo apenas poseen evidencias. Quizá sea ésta su nota diferencial más profunda.

En realidad la evidencia sólo existe en el plano empírico, en el plano intelectual el criterio de la evidencia como verificación es puramente hipotético y provisional. En el plano intelectual "yo pienso", "yo dudo" son hipótesis que hay que verificar.

En cuanto al segundo procedimiento que hemos denominado *lógico*, plantea el problema de la verificación por convención. El ejemplo clásico lo ofrece la matemática.

a	b verifica a a, c verifica a b,
b	d verifica a c, etc. Si esto fuera
c	habría propiamente verificación.
d	Tendríamos que elegir arbitrariamente un límite de verificabilidad. Pero precisamente entendemos por verdadero aquello que de un modo u otro está verificado. ¿Dónde está la verificación que verifica cualquier verificación anterior? ¿Dónde está la verdad? Si hay verificación, la verdad puede admitirse.

Distingamos las siguientes clases de verificación:

- A) Cuando hay una verificación límite que es a su vez inverificable.

- B) cuando hay una verificación verificada según la probabilidad.
- C) cuando la verificación de lo verificable aparece contenida en lo verificable (tautología).
- D) cuando la verificación se verifica por la negación de la verificación.

En todo caso siempre, de un modo u otro, tiene que darse la verificación A).

Verificar es comprobar que algo *funciona* como verdad. La verificación *hace* la verdad.

Como se ha visto por lo que llevamos dicho, la verdad aparece como relativa a un sistema de referencias al que damos el valor de constante y permanente. En el ejemplo inmediato el último sistema de referencia era la línea *d*. Pero que este sistema sea constante no quiere decir que lo sea siempre. La lógica es constante, pero la lógica no es un sistema de referencias. (Ver párr. 30).

44.—*S e r i a -
l i d a d .*

Es frecuente la reiteración de los esquemas o serialidad casi indefinida de las preguntas sobre las preguntas (así: ¿qué es el ser?, que quiere decir ¿qué es el ser?). El límite intelectual de esta serialidad sólo puede darlo la verificación según un sistema de referencias seguro. No siempre se ha entendido así como no siempre se ha entendido que el lenguaje que designe la estructura común a todos los lenguajes no puede ser objeto de otro lenguaje.

45.—*F i n i t u d
y v e r i f i c a -
c i ó n .*

Todo lo que no sea finito no es verificable, sólo es verificable su inverificabilidad.

- 46.—*Mentalidad selectiva y mentalidad acumulativa.* Hay dos actitudes que proceden de dos mentalidades ante el mundo: la mentalidad *selectiva* y la mentalidad *acumulativa*. Desde la mentalidad selectiva se discrimina según resultados. Desde la verdad acumulativa se agrega según principios. Según el primer criterio la verdad resulta. Según el segundo criterio la verdad se ratifica. Según el primer criterio la verdad equivale a la certeza. Según el segundo, al ser. Según el criterio de la mentalidad acumulativa, preguntarse ¿qué puedo yo saber?, es tanto como preguntarse ¿qué puedo yo juzgar? Según el criterio de la mentalidad selectiva preguntarse ¿qué puedo yo saber?, es tanto como preguntarse ¿hasta dónde mi lenguaje implica verificación?
- 47.—*Verdad; sistema de referencias.* ¿Hay algún sistema de referencia que sea constante y permanente de modo que verifique la verdad de la verdad?
- La Física moderna ha dado en este sentido una buena lección. Los sistemas de referencia que parecían constantes y permanentes, tiempo, espacio físico, han dado resultados variables ante nuevos sistemas de referencias que parecían detenerse ante la velocidad de la luz. Hoy ni siquiera es segura esta hipótesis.
- La metafísica tradicional, en particular los grandes maestros medievales ya tenían desde cierto punto de vista un criterio que a mi juicio es el que habría que generalizar. Cuando Duns Scott dice que Dios es omnivolente salvo en lo que se refiere al principio de contradicción constituye a este sistema de referencia en el último respecto del cual los demás adquieren el carácter de verdaderos. Este punto de vista ¿es generalizable a la

lógica en su conjunto? La lógica no es el sistema de referencia respecto del cual se define que algo funciona como verdadero. Por esta razón no se puede confundir lógica con matemática. (Cfr. párrafo 36.)

48.—*Verdad, apariencia y desconfianza.*

La raíz psicológica de la investigación metafísica ha estado desde los griegos, en la *desconfianza*. No se trata de una valoración caprichosa, y en cierto sentido literaria como “el asombro origen de la filosofía” o cosa semejante, sino del deseo de superar la contradicción entre apariencia y verdad. Desde un principio se temió que lo que aparecía como verdad fuese sólo la apariencia de la verdad. El origen de esta desconfianza está en el engaño de los sentidos. Un trozo de madera sumergido en el agua aparece quebrado cuando la verdad es que está recto. ¿Cómo sé que está recto? ¿Por qué es verdad que está recto?

Sé que esta recto porque otros sentidos comprueban que la vista se engaña, verificando la rectitud experimentalmente. Es decir; sé que la verdad es verdad y no apariencia porque la verdad se verifica con independencia de lo aparente, en tanto que lo aparente sólo es verificable con relación a lo verdadero. En el fondo es la hipótesis de Platón; sé que el mundo es apariencia porque para llegar al conocimiento de su verdad tengo que referirlo a las ideas. Sé que las ideas son verdad porque en último término no he de referirlas a otras ideas. Aristóteles exigió más a esta hipótesis y arguyó en contra, no del criterio para diferenciar verdad y apariencia, sino de la licitud de la aplicación de este criterio para justificar el va-

lor aparential de las cosas y la verdad de las ideas en cuanto último sistema de referencia.

En todo caso, a medida que las apariencias aumentan, la verificación de la verdad se hace más difícil en cuanto lo aparente no me sirve como medida de lo verdadero. El trozo de madera es recto, pero si la mano que palpa sólo en apariencia distingue, o si sólo en apariencia el agua es flúida, o si sólo en apariencia los instrumentos que verifican, verifican, ¿qué sé yo de la verdad? Este ejemplo sumamente sencillo puede trasponerse generalizándolo al occidental moderno. Lo aparente ha aumentado de tal manera que la verificación de la verdad, y por tanto la verdad, se reducen en grado sumo. El mundo de los sentidos aparece como aparente. Tal es el caso de Descartes. Se asustó de la necesidad de desconfiar. Los descubrimientos y la actitud científica de su tiempo le permitieron intuir que las apariencias amenazaban la verdad. Su ejemplo del demiurgo es aclarador. Sin duda ninguna pensó en él incluso con miedo. ¿Si hubiera un Demiurgo que me presentase el mundo engañosamente? Para salir de esta hipótesis era menester una evidencia, un principio seguro. Descartes situó este principio seguro en la epistemología. *Conocer que lo que conozco es verdadero y no falso*, es decir, asegurarse de que no existe el Demiurgo. Descartes no logró demostrar la no existencia del Demiurgo, ya que hubo de recurrir para afianzar la verdad del yo y la verdad del mundo a la hipótesis, que en un principio parecía innecesaria, de la existencia de Dios.

Pero lo cierto es que a medida que el número de lo aparential aumenta, el propio problema episte-

mológico aumenta, y a medida que este problema se hace mayor la verdad se hace más problemática, y, a su vez, en tanto que la verdad es más problemática resulta más atosigante. ¿Qué es la verdad? Es pregunta que adquiere su máxima gravedad en proporción al máximo de apariencias. Desde Descartes, la desconfianza comienza a proyectarse sobre sí mismo, sobre el mundo exterior y sobre las relaciones entre mí mismo y el mundo exterior. Esta *desconfianza* es fundamentalmente distinta de la desconfianza escéptica, pues el escepticismo hace un sistema de la desconfianza en tanto que el pensamiento moderno hace, aún sin quererlo, un drama de la desconfianza filosófica, incluso las desconfianzas menores, v. gr., la política, nos torturan. El hombre moderno se ha instalado con seguridad en el mundo físico merced a la técnica. Esta seguridad está en contradicción con la desconfianza provocada por el aumento de las sucesivas crisis de verdad o paulatino alejarse de los sistemas de referencia que posibilitan una verificación suficiente. ¿Por qué si domina, en cierto sentido, al mundo de la materia, el mundo superior de la razón que reflexiona sobre sí misma, los primeros principios y los supuestos básicos de los hechos se me han de presentar como inseguros y fuente de inseguridades? Esta es la razón de que en el mundo moderno el hecho paralelo a la desconfianza sea, en el orden filosófico, la búsqueda de la seguridad experimental. Todos los grandes sistemas filosóficos tienden a ser hasta Kant, sistemas de seguridad. Pero son sistemas de seguridad que han ido aumentando las posibilidades de la desconfianza. Esto es irónico y quizás la mayor ironía histórica de nuestro tiempo.

- 49.—*Sistemas de seguridad.* Los sistemas de seguridad últimos, más generales e imprecisos muestran incluso con más claridad que los sistemas de seguridad concretos que de todos ellos es fundamento inexcusable la necesidad de supervivir garantizada por la ausencia de temor. Todo sistema de seguridad es garantía frente a cierto miedo o inseguridad. La inseguridad del mundo, la inseguridad de la propiedad, etc. No habría moral si la especie desde un principio no hubiera vivido en peligro.
- 50.—*Moral.* A mi juicio, es moral lo que se adapta al *sistema de seguridad* más general y último, e inmoral lo contrario.
Por sistema de seguridad entiendo cualquier sistema de normas, conjunto de supuestos o enunciación de principios que garantizan el menor número de perturbaciones a la convivencia y, por consiguiente, mayor estabilidad a unas estructuras morales con pretensión de vigencia.
- 51.—*Valores.* A los modos constantes de coincidir o no coincidir con el sistema de seguridad vigente, llamo valores.
- 52.—*Verdad y Lógica.* La Lógica dice que la estructura de las relaciones de los hechos es verificable así o no es verificable así. En lógica no caben la mentira o la incertidumbre; la lógica siempre es verdad. ¿Está entonces la verdad o la mentira en la estructura de los hechos? Por estructura de las relaciones de los hechos entiendo su modo más permanente de combinación. Por verdad aquel tipo de estructura de los hechos que no perturba o

niega su verificación. Verificar es tanto como controlar los hechos de tal manera que resulten verdad. En todo caso en la estructura de los hechos y en la estructura de la lógica hay esta diferencia fundamental: que en un supuesto hace falta un sistema de referencias que garantice la constancia y permanencia de otros sistemas de referencia hasta llegar a los elementos. Al sistema de referencias garantizador que no perturba o niega le llamo verdad. Al estado de conciencia correspondiente certidumbre. No creo que haya ningún sistema de referencias absoluto salvo las condiciones últimas intrínsecamente necesarias a la estructura de la estructura del lenguaje más general. Sólo en este sentido y en estos límites hay una verdad absoluta o tautológica. (Cfr. párrafo 36).

53.—*Lenguaje.* El lenguaje tiene la extraña facultad de permitir que utilizando su estructura más general y última pongamos en tela de juicio e incluso neguemos tal estructura. Es algo semejante a la aporía del pensamiento que niega al pensamiento o a lo que yo hago haciendo metafísica mientras niego la metafísica. ¿Cuál es la estructura más general y última de cualquier estructura de cualquier sistema de símbolos? Téngase en cuenta que el pensamiento es un sistema de símbolos, una simbólica. En parte de la metafísica tradicional se ha llamado a esto categorías. ¿A qué se puede reducir la estructura más general y última?

54.—*Categorías.* Entendemos por categoría, “el modo más simple de expresar la mayor generalidad de cualquier

posible, o efectivo, "control". En este sentido *funcionan* (no *son*) a priori y aparecen como incondicionadas.

55.—*Perros que hablan.*

Al problema de la ciencia como predicción sólo cabe una respuesta a que mi lenguaje pueda coincidir con los hechos hasta el punto de prever los hechos. ¿Por qué razón puedo prever un eclipse de luna? ¿Tiene sentido la pregunta? Yo no he hecho la luna. Lo que ocurre es que mi lenguaje tiene la facultad de preguntarse por qué razón puedo prever un eclipse de luna. Pero tampoco puedo decir por qué. Sólo hay este nudo hecho, este simple hecho del lenguaje. ¿Por qué hay lenguaje que plantea problemas sobre el sentido de las cosas? Porque *hay* lenguaje y todo lo demás procede de esto. La vida de los perros es la vida de los perros, pero si un perro progresara hablaría como nosotros. En el fondo, a partir de cierto momento, todos somos perros que hablan, *con los estados de conciencia correspondientes al lenguaje que se habla.* (Cfr. párr. 13).

56.—*El pensamiento es nuestro lenguaje.*

El hecho de que psicológicamente perciba como dos realidades distintas lo material y lo inmaterial, el mundo y el espíritu, no tiene por qué implicar que intelectualmente sea necesario explicar esta dualidad desde el hecho metafísico de su dualidad. La objeción más grave es ésta: ¿no es la estructura el pensamiento inmaterial?; admitiéndolo se *verifica* esta condición: que la dualidad es algo más que psíquica, que el pensamiento verifica intelectualmente la inmaterialidad del pensamiento. Pero a mi juicio, lo único "inmate-

rial” son los “tonos” neurosomáticos, la emoción; el pensamiento es vida emotiva con lenguaje. Justamente lo contrario de lo que decía Descartes. El pensamiento 'es lenguaje —nuestro lenguaje— y vida psíquica. La vida con lenguaje es un resultado de la especie. Desde este punto de vista la teoría del conocimiento en cuanto tema metafísico sobra. La dualidad espíritu-mundo no significa nada radical ni importante en el orden filosófico. No hay dos substancias, no hay *res extensa* ni *res cogitans*. Hay lenguaje y vida psíquica. *El lenguaje puede explicar como quiera una dualidad que él mismo en su proceso ha producido.* (Cfr. párrafos 30, 31).

57.—*Soy lenguaje.*

Porque yo sólo me diferencio del mundo en la medida en que *soy lenguaje*. En el orden teórico, incluso en el emocional, estoy identificado con el mundo. Las categorías objetivo subjetivo y la correspondiente versión de la ontología tradicional, yo-mundo-nous, sólo tienen coactualidad intelectual. En un hipotético plano absoluto de coactualidad emocional *yo soy el mundo*. El conocimiento en cuanto dualidad es un resultado del lenguaje. (Cfr. párr. 31).

58.—*Lo único inmaterial es la emoción.*

¿Qué quiero decir cuando digo que lo único inmaterial es la emoción? Quiero decir que ante el hecho “emoción” el lenguaje reconoce que la *vivencia emotiva de la materialidad se presenta como inmaterial*. El conocimiento de que la pluma es resistente lo *vivo psíquicamente* (emocionalmente) como inmaterial. Esta vivencia es el resultado de la organización de mi sistema nervioso: aquí

empieza y acaba la inmaterialidad. En este sentido la inmaterialidad no es elemental es un *resultado* cultural.

59.—*Gnoseología.*

En el proceso de la Historia de la Filosofía se depende en exceso de la última etapa. La gnoseología en cuanto ciencia concreta que investiga los modos del conocer partiendo de la diferenciación *psicológica* entre objeto y sujeto es legítima; en cuanto base de la especulación metafísica sobre la estructura de la realidad no tiene justificación rigurosa. Es una hipótesis más, obstaculizadora y no favorecedora. (Cfr. párr. 31).

60.—*Teoría del conocimiento y justificación.*

Una tendencia clara en la Filosofía moderna consiste en la superación de la oposición sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. Esta oposición es fácil de superar proponiéndose superarla. Basta con formular una hipótesis en la que se formule de un modo u otro una superación cualquiera; por ejemplo: más allá de la diferencia que percibimos entre el sujeto y el objeto, entre yo y el mundo, existe una unidad. Se pueden formular otras hipótesis y todas se han admitido como lícitas en el plano intelectual. Pero ninguna de ellas resiste cuando se la quiere convertir en explicaciones que satisfagan la realidad emocional de yo soy lo mismo que lo que siento porque esta identificación es anterior a la propia conciencia de la identificación. Los humanos no la hemos hecho en ninguna medida. Quizá la hayamos “realizado” según dicen ciertas ciencias que estudian la evolución de la especie, pero no la hemos hecho. No la podemos justificar. Lo elemental es injustifica-

ble. A esta conclusión se llega después de más de dos mil años de metafísica.

Toda la teoría del conocimiento reposa en este problema central: ¿podemos conocer la estructura que regula la relación entre el plano intelectual y los otros planos? ¿Cómo es esta estructura? Ahora bien, es previo formularse esta cuestión: ¿Tiene esta pregunta respuesta o es una mera fórmula, un pseudo control? Cabe en principio una objeción: la de que toda estructura es conocida desde otra estructura de conocimiento y así hasta el infinito y ¿cómo conozco la última estructura que aclara el conocer? Sólo cabe responder a esto que la única estructura en que la realidad se hace es el lenguaje: incluso la dualidad de la realidad del conocer. (Cfr. párr. 31).

61.—*Subjetivo
y objetivo.*

Nada de lo que vengo diciendo se puede entender con rigor si no se tiene en cuenta lo siguiente: Con un criterio psicológico, por consiguiente del plano intelectual, lo subjetivo y lo objetivo aparecen como los modos más diferenciados y concretos de estructurarse la realidad. Habría dos realidades, dos cosas sustancialmente distintas como *yo* y el *mundo*. Esta vivencia es innegable, de continuo mis estados de conciencia me dicen que soy distinto a lo que no soy yo y que esa distinción la "vivo". Esta diferenciación que es irreductible y cierta en el plano emocional se han traspuesto al plano intelectual de manera que la totalidad de la vida está condicionada por la distinción entre yo y el mundo. En ciertos sectores culturales es explicable la aplicación de ciertos criterios gnoseológicos, por ejemplo, en el ámbito de la Historia o en la Filosofía de la cultura, pero, a mi juicio, en

el orden emocional, trófico, es absolutamente innecesario. De este modo es fácil comprender que el lenguaje (con la correspondiente vida psíquica) ha producido la diferencia yo-mundo, diferencia que no pasa de ser *un resultado*. Parece que el lenguaje no posee por completo ciertos estratos de la vida emocional porque el proceso diferenciador aun no ha cesado llegando al límite. Estos estratos, que están patentes en toda palabra, no admiten la distinción yo mundo. La teoría de V. Uexkull recogida en los conceptos mundo interno y mundo externo es una visión estrictamente científica (hipotética) de la unidad trófica de la vida elemental. Lo que ocurre es que la filosofía es en gran parte historia de la Filosofía y depende en exceso de esta última etapa. (Cfr. párr. 31).

62.—*Hay lo que hay.*

Somos animales con un sistema de signos que nos permite clasificarnos de superiores y que implica la conciencia de esa superioridad; “dentro” de ese sistema de signos, ética, política, física, historia, tienen sentido; fuera no lo tienen, ni cabe plantearse la posibilidad de que lo tengan si no es como mera convención. “Fuera” es aquí una expresión que no quiere decir nada: no hay fuera ni adentro, *hay lo que hay*. En este haber en el que se cifra toda nuestra fortuna, nada hay que carezca de sentido absolutamente. El error, el bien, la mentira, incluso los “sin sentidos” tienen sentido dentro de todo lo que es coactual. Pero esto no es una apertura metafísica a la inmoralidad. Al contrario en la coactualidad de ese “hay lo que hay”, hay cosas muy bellas, necesidades y obligaciones que nosotros los hombres hemos hecho y cuya jerarquía y exigencias no debemos transformar. En

esa expresión tautología, "hay lo que hay", creo que he dicho todo lo que la lógica puede decir sobre lo que en términos filosóficos suele llamarse realidad, pero nada más desagradable que la tonta jactancia de quienes desde el ateísmo o cualquiera otro ismo atentan contra cosas tan trabajosamente conseguidas y valiosas para nosotros como la moral cristiana o la idea de un ser superior infinitamente bueno y justo. Todo esto está ocupando un puesto privilegiado en una situación concreta dentro de "lo que hay". Nosotros, animales diferenciados con el sistema de signos diferenciados más complejo, *debemos ser razonables*.

63.—*Lenguaje y sentido.*

En nuestra condición humana está el plantearse de continuo problemas, pero pasado cierto límite los problemas no son sino palabras que se resuelven con palabras. Esto no quiere decir que carezcan de sentido, lo tienen pero en un sentido meramente estructural. El lenguaje en cuanto proceso mecánico de autoreferencias es el *origen* y al mismo tiempo *las referencias*, el principio y el fin de lo que las palabras dicen. El lenguaje se constituye en estos casos en un sistema cerrado que a nada extraño de sí mismo alude. Tampoco quiere decir esto que no tengan las palabras las necesarias conexiones con los planos de la coactualidad. No hay duda de que ciertos estados de conciencia están a la base de proposiciones tales como "el ser es". Pero la expresión "el ser es" responde simplemente al sentido de la estructura del lenguaje, y nada más. Lo mismo sucede, a mi juicio, con las proposiciones "yo existo", o "yo pienso". Las intuiciones inmediatas de la existen-

cia no tienen otro sentido, cuando se expresan lingüísticamente, que el que les da el propio idioma. Son, por consiguiente, las proposiciones en que se expresan de este tipo, *a es a*. Hay casos en que la conexión con el plano emocional o experimental es remotísima y en un segundo o tercer proceso las palabras han vuelto sobre las palabras y dan lugar también a proposiciones que sólo tienen sentido en cuanto a estructura lingüística. Por ejemplo. “¿por qué el ser es y el ser no es?”, o, “puesto que todo ser ha tenido un comienzo la metafísica del comienzo es la metafísica del ser”. A mi juicio, una proposición sólo tiene un sentido más allá del sentido de la estructura del idioma (sistema de signos que expresan algo) a que pertenece, cuando se refiere a algo que puede o no puede ser según un sistema de referencias que verificablemente se tiene por seguro. Cfr. párrs. 29, 36, 60).

64.—*Decir lo que no es explicable.*

Cuando equiparo la pregunta sobre la justificación a la pregunta sobre el ser de algo, me limito a denunciar que el planteamiento en ambos casos es igualmente incorrecto y que no cabe planteamiento correcto alguno. Lo único que cabe es no formular ciertas preguntas. La pregunta qué es el ser no tiene significado. Si el ser es la noción última: ¿cómo se va a transponer su ultimidad para explicarlo? y si no se transpone no se explica en la medida que exige el ¿qué es? En ambos casos preguntamos por algo cuya dicción no significa, como corrientemente ocurre, que tenga explicación. Pretendo lo imposible, pretendo salir de lo estrictamente humano.

¿Pero qué significa esta pretensión? ¿Por qué la gente se pregunta *qué es* el ser y quién hizo las hormigas? *Porque se puede "decir" lo que no es explicable.*

65.—*La absoluta relatividad.*

En la historia de la Filosofía ha ocurrido que la verdad absoluta se ha buscado y encontrado fuera del mundo. A mi juicio, es esto inverificable. Pero también ha ocurrido que la verdad absoluta se ha buscado en el mundo, lo que no tiene valor lógico porque nada del mundo es absoluto, salvo, como ya he dicho, *las condiciones de su relatividad.* ¿Cuáles son estas condiciones? *Las condiciones intrínsecamente necesarias a la estructura de la estructura del sistema de símbolos, lenguaje, más general.*

66.—*Hizo y origen.*

No se puede ni en sentido riguroso se debe pedir la justificación de las cosas que no han hecho los hombres. Sólo las cosas hechas por los hombres son justificables. No tiene respuesta ni en el fondo quiere decir nada preguntar ¿qué justificación tienen las hormigas? Ni tampoco qué justificación tiene el cosmos. Ni el mal ni el cosmos los han hecho los hombres. La pregunta por la justificación de lo que no han hecho los hombres será siempre una pregunta humana que se responderá humanamente; desde aquello que los hombres han hecho. Por la misma razón no debemos preguntarnos ¿quién ha hecho a los hombres?, ¿quién hizo el pensamiento? y cosas así. Si preguntamos, como debemos, desde y en un orden estrictamente humano, debemos "preguntar" científicamente cuál es el origen de... origen es una categoría

científica, “hizo”, no. (Ver párr. 20 “La hipótesis lógica injustificable”). Sólo podemos preguntar culturalmente, es decir, *desde y en* los resultados.

67.—*Lo que han hecho los hombres.*

Del mismo modo no debemos, ni en sentido estricto podemos, preguntar qué es respecto de lo que no han hecho los hombres. No quiero decir con esto que lo haya hecho otro y no los hombres. Si dijera esto estaría respondiendo a la pregunta irrespondible. (Ver párr. 20, “La hipótesis lógica injustificable”).

68.—*H u m e ,
K a n t ;
¿Qué puedo hacer?*

Como nadie ignora, en el Renacimiento la metafísica tradicional se mostró incapaz de servir de base al sistema científico de la física. Desde entonces no sólo la metafísica aristotélica, sino toda la metafísica mostróse incapaz de ser auténticamente ontología. Podría ser un *sistema*, pero se desconfiaba de sus pretensiones de ser la expresión de la estructura del sentido de la realidad. Los sistemas filosóficos son edificios teóricos pero ineficaces en su pretensión de ser ontología. De aquí que naciese una desconfianza profunda ante los sistemas, desconfianza que alcanzó sus mayores posibilidades metafísicas en Hume y Kant.

Hume puso en claro:

Que la metafísica tradicional en cuanto *procedimiento* no servía para tratar satisfactoriamente la realidad.

Kant puso en claro:

Que la metafísica tradicional en cuanto *procedimiento* no servía para tratar satisfactoriamente la propia metafísica.

Esto último fué ciertamente decisivo, pues implicaba a su vez dos cosas: una, la creación de un nuevo *tratamiento* para resolver las preguntas planteadas por la metafísica tradicional. Otra estudiar los resultados de aplicar el nuevo tratamiento a los supuestos tradicionales. Nadie ignora cuál fué el resultado.

La desconfianza en la metafísica respecto de la propia metafísica produjo su ruina. De Kant hasta ahora la metafísica ha sido fundamentalmente una reflexión acerca de su sentido, límites y posibilidades. Cuando Kant aplicó de acuerdo con su nuevo *tratamiento* los juicios sintéticos a priori a la metafísica para comprobar si podía seguir “el camino seguro de las ciencias”, deshizo prácticamente el edificio de la metafísica tradicional. Y a sus famosas cuatro preguntas ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué tengo derecho a esperar? y ¿qué es el hombre?, pudiera haber agregado esta otra que en su sencillez replantea, precisamente por obra de Kant, el problema de la metafísica al poner en tela de juicio su validez —el valor de la validez—; la pregunta de ¿puedo plantearme en el plano metafísico estas preguntas?

En realidad la pregunta básica, la que, a mi juicio determina cualquiera otra es la de ¿qué puedo hacer?, entendiendo por hacer, cualquiera actividad.

69.—¿Qué puede hacer el hombre?

Kant creía que la pregunta básica es la de ¿qué es el hombre?, pero si bien se mira qué sea el hombre sólo lo podemos saber respondiendo a esta otra: ¿qué puede hacer el hombre? A su vez esta pregunta no tiene sentido planteársela en el plano

metafísico, sólo tiene sentido plantearse en el plano de la *verificabilidad*.

Por lo pronto, el hombre puede construir sistemas de signos ya dados, puede crear un lenguaje convencional. Este lenguaje convencional no dice nada salvo su sentido, o expresa con diversos vocablos las conexiones lógicas primarias. Un ejemplo: "la esencia precede a la existencia", o también, "el no ser no es".

En segundo lugar puede juzgar exclusivamente sobre lo que él o sus semejantes han hecho. *No sobre otra cosa*. Sólo pueden hablar de la luna en la medida en que nosotros, los hombres *hemos hecho* la luna, es decir, en la medida en que hemos ido creando palabras e instrumentos para captar la "luna" hemos ido haciendo la luna. El mundo aparece como una creación de la especie. Es un *resultado*. Lo que no podemos, por consiguiente, lo que no es humano, es preguntar con sentido superior al sintáctico, ¿quién puso ahí la luna?, ¿qué es más allá de mí mismo la luna? Y esto, es claro, nada tiene que ver con el escepticismo.

Por último, el hombre puede *predecir*. La ciencia en cuanto control de lo que va a ocurrir es el único, auténtico e insoluble problema de la filosofía. (Cfr. párr. 23, "La hipótesis lógica injustificable". (Ver párr. 13 "Hipótesis del Instante").

70.—*Historia de la Filosofía.*

Resulta que la Historia de la Filosofía tiene un contenido rigurosamente inútil en la medida en que se pretende explicar más de lo que los hombres han hecho —las hormigas, en cuanto elementalidad—, pero tiene un contenido de sumo inte-

rés; la propia historia de la Filosofía en cuanto los hombres la han hecho.

- 71.—*E s c e p -
ticismo.* No caben actitudes escépticas si escepticismo significa impotencia (intelectual) o decepción o resignación (psíquica). La impotencia, la indebida decepción provienen de la aplicación de las posibilidades del lenguaje a *contenidos* metafísicos inexistentes, puestos como tales por el propio lenguaje.
- 72.—*Trasce n -
dencia.* Se dirá que existe la búsqueda de Dios, el anhelo de trascendencia, pero la coactualidad de estas existencias es emocional. Intelectualmente puede verificarse su presencia en el mundo, pero ¿nada más? ¿*Dios es una realidad mundanal?* ¿Trascendencia es una realidad mundanal? ¿Intelectualmente la realidad de Dios, trascendencia, etc., son planteamientos lingüísticos falsos de realidades mundanales? ¿La trascendencia existe como tal? ¿Dios existe como tal? ¿Pero en la medida en que es verificable *sólo en el mundo?*
- 73.—*Pasado y
creencia.* Las proposiciones cuyo sentido está en el pasado son las que expresan juicios que no tienen más fundamento que haber sido dichos. Tales proposiciones forman un especial tipo de saber en el que entran las formas dogmáticas de las creencias religiosas, ciertas afirmaciones patrióticas, etcétera.
- Pero quien cree en esto fundamenta su creencia en una revelación que fué o en una tradición. En el mito comienza este saber. En ocasiones el haber

sido dicho tiene un sentido histórico —revelación—, otras veces ahistórico —mito—. En todo caso es un tipo de saber que cada día tiene menos vigencia. El pasado histórico como sistema de referencia para fundamentar un hecho no tiene valor en nuestra metodología científica. Sin embargo, hay cierta tendencia a convertir algunas hipótesis en mitos, por ejemplo: “la materia se compone de átomos”, “lo han dicho”. Esto actúa hoy como un mito.

- 74.—*Historia.* Llamamos historia a la coactualidad del pasado en cuanto pasado (Cfr. párr. 67).
- 75.—*Conjunto diferenciado.* No hay duda de que el perro tiene una vivencia que acompaña a cada ladrido y que cada uno de ellos es correlativo a una cierta tonalidad emocional: ira, alegría, etc. El perro es un conjunto o sistema diferenciado y sus ladridos un sistema de signos también diferenciados.
- 76.—*Diferenciación.* La idea de *diferenciación* es, a mi juicio, una idea básica (para explicarnos la situación y dentro de la situación la actitud del hombre civilizado) actual. El proceso de la cultura es el proceso de una diferenciación (la de la especie). Aun más: vida es diferenciación dinámica y organismo vivo el organismo dinámicamente diferenciado. En la medida en que la diferenciación se acentúa el organismo vivo se complica hasta el punto de que la experiencia de la Historia Natural acredita el hecho de que la mayor diferenciación es proporcional a la mayor complicación. Desde este punto de vista el ser humano es un caso límite, es el ser que

puede vivir la vida como diferenciación total. Y por otra parte parece que *totalidad* es la vivencia de la autosuficiencia de una diferenciación.

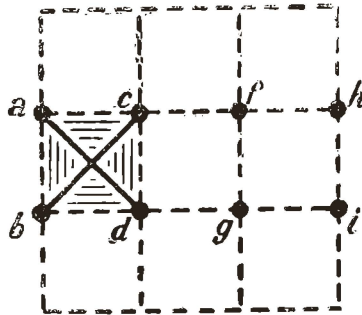
Es evidente que yo me vivo como totalidad. En este plano, el nivel emotivo, yo soy para mí una totalidad diferenciada y esto quiero decir cuando digo que yo soy y que yo existo. La realidad de la experiencia de la libertad desde luego es inadmisibile si se considera resultado necesario del sistema de hechos que determinan mi conducta, pero no si se entiende que a este sistema acompaña en cierto momento el estado de conciencia de libertad.

Desde este punto de vista el conductivismo parece irrefutable. Por otra parte el conductivismo actual tiende a esto, por lo menos en el orden psicológico.

Supongo que algún lector preguntará, ¿pero en resumen, soy libre o no lo soy? La cuestión así planteada no tiene respuesta. Una vez más ha habido un salto injustificable del nivel emotivo al nivel lógico. La pregunta se plantea con el carácter de una disyuntiva excluyente y es por consiguiente errónea si no hay razón para tal exclusión; es decir, sin la relación estímulo-respuesta y libertad no se excluyen, si son paralelos. ¿Soy libre o no lo soy? Lo soy en cuanto tengo vivencia de la libertad, no lo soy en cuanto todos mis actos son resultados de la relación estímulo-respuesta.

Claro que no se trata de un sistema de estímulos-respuestas en que la relación entre ambos sea única y unitaria en cada caso. Se trata, mejor, de la relación de sistemas diferenciados dentro del

gran conjunto del sistema de estímulos respuestas. Algo así como una malla en la que cada hilo signifique la relación unitaria entre nudo y nudo, pero determinados conjuntos de nudos pueden formar un sistema autónomo. (Cfr. párr. 79).



77.—*Conductivismo y libertad.*

El conductivismo aplicado a la Filosofía ha sido una forma tosca de plantear un problema sumamente difícil, aunque esclarecedor. En términos generales el esquema estímulo-respuesta es la forma de mayor amplitud e inexcusable para comprender el funcionamiento de los distintos planos de la coactualidad. En el fondo no es sino la relación pregunta-contestación generalizada a los distintos planos. Hoy por hoy parece que toda la realidad orgánica funciona de uno u otro modo según este esquema. En el orden zoológico inferior una estrella de mar se comporta según reacciones determinadas por la intensidad y duración del estímulo, de modo que si conocemos la totalidad de los estímulos y la cantidad y duración de cada uno podemos prever el comportamiento de la estrella de mar que, según esto, desde nuestro plano intelectual es una máquina. Ascendiendo por la escala zoológica aumentan y se complican estímulos y respuestas. En la medida en que la complicación crece la conciencia parece que aumenta.

En un perro hay centros diferenciados de dolor, alegría, tristeza, etc. Pero ¿es el perro una máquina que se conmueve y alegra, o es esto contradictorio por una contradicción verificable? ¿Se puede atribuir alegría a algo que funciona como una máquina? Este era el escollo de los supuestos de la biología filosófica de Descartes y sus discípulos. A mi juicio no hay contradicción alguna en atribuir alegría a algo que funciona como una máquina. Si entendemos por perro-máquina un conjunto *orgánico* de respuestas a ciertos estímulos, siempre que las respuestas manifiesten una adecuación positiva del organismo a la situación creada por el estímulo hay satisfacción. Una segunda cuestión sería la de si el perro-máquina tiene conciencia de la satisfacción. La conciencia de la satisfacción es la alegría. Desde luego se podría decir que tiene conciencia trófica de la alegría si entendemos por conciencia trófica la percepción unitaria del tono de un cierto nivel vital.

No hay, pues inconveniente ninguno en que un organismo funcione como una máquina, teniendo alegría, amor, etc., sin que este hecho exija la intervención de nada ajeno al organismo en cuanto tal, salvo los estímulos. Se puede a primera vista sospechar que el problema principal está eludido identificando organismo con una máquina, identificación caprichosa, pues un organismo es, precisamente, lo contrario a una máquina, aunque funcione como una máquina. No se trata de averiguar que es un organismo vivo, es decir que es la vida, sino de comprobar que en un organismo que funcione lo mismo que las máquinas teniendo por motivación estímulos, en cierto sentido la alegría

no es contradictoria, ni el dolor, ni el amor, ni el sacrificio.

Malebranche tenía razón en cuanto el perro es un organismo-máquina, pero no la tenía cuando le daba de puntapiés, porque al perro le *duelen*.

Desde este punto de vista el conductivismo es una teoría que explica perfectamente la totalidad del comportamiento del organismo funcionando como una máquina. Si el conductivismo *total* de todos los estímulos y de todas las respuestas, incluidos los modos autocondicionados de responder, se podría explicar satisfactoriamente toda la conducta y el comportamiento, sin embargo, nunca podría explicarse la libertad porque la libertad es una resultante de los estímulos y las respuestas lo mismo que la alegría o el amor. Libertad parece que es *el estado de conciencia consecuente y necesario a la realización de ciertas respuestas*. La conciencia es un resultado, en cuanto es el control intelectual del tono neurosomático unitario de un cierto nivel de respuestas. Desde un punto de vista intelectual cabría afirmar "no soy libre", pero basta tener *conciencia* de esto que se dice para que la libertad sea un hecho. De aquí que los católicos, en términos generales los metafísicos, reconozcan la libertad en todos los casos salvo en los que se llega a una perturbación profunda de la conciencia. En estos casos el estado de conciencia consecuente necesario a ciertas respuestas, no se dá normalmente. A juzgar por los datos que ofrecen los antropólogos, en las sociedades primitivas el estado de conciencia libertad se confunde con el de satisfacción, insatisfacción, placer, displacer.

Ha sido necesario un largo proceso neuro-psíquico de diferenciación.

Lo mismo se puede decir del dolor. Malebranche podría, es una hipótesis, haber explicado el mecanismo de estímulo y respuesta, pero no la resultante *dolor*. Libertad, dolor, son estados de conciencia resultantes, con distinta graduación e importancia de un mecanismo orgánico. Como resultantes son el modo más complejo de vivirse la realidad organismo en cuanto unidad totalizada de funciones. No cabe más aclaración. (Cf. párrafo 51, 52).

- 78.—*Voluntad y libertad.* Yo no quiero, *respondo*: a la conciencia de la posibilidad de la realización de la respuesta llamo *querer*. Voluntad y libertad en este sentido se confunden.
- 79.—*Vida.* *Vida*: energía cuyo proceso de evolución se autocondiciona según un esquema.
Entre *a* y *c* y *b* y *d* hay relaciones de estímulo-respuesta en conexión con *f, g, h, e*, ¿pero *a, b, d, c*, o si se quiere *c, d, b, a*, pueden constituir un sistema diferenciado. Eso es funcionalmente la vida: la condición necesaria para que un sistema diferenciado se mantenga como tal frente a sistemas diferenciados antagónicos a su permanencia. (Ver gráfico párr. 76).
- 80.—*La muerte como resultado.* La muerte es un atributo exclusivo de los humanos. La muerte es un tributo de la vida humana. Donde hay vida humana hay muerte. La diferencia que *vivimos* nosotros los humanos, respecto de

los animales radica en que podemos pensar nuestra muerte. En el orden emocional se siente tan sólo un terror profundo ante el peligro. Muerte es una idea, es decir una palabra que controla un amplio campo de comprensión. La *conciencia de la posibilidad de la muerte* acompaña a la expresión muerte. Muerte, en cuanto no es sino una idea, es propiamente humana. Sólo nosotros morimos porque sólo nosotros tenemos idea de la muerte. En el orden emocional-trófico no cabe hablar de muerte. Si la muerte no va acompañada de la idea de muerte no hay muerte. La muerte es un *resultado cultural*. Nosotros los humanos —animales con el sistema de control más general diferenciado y superior— hemos dado gran importancia a la muerte. En el orden estético y en el religioso esto es útil. Desde el punto de vista de la muerte como fenómeno cultural —como la muerte la hemos hecho nosotros los hombres, podemos preguntar ¿qué es la muerte?— no podemos de modo legítimo convertirla en soporte facticio de especulaciones metafísicas. Toda especulación metafísica construida sobre el hecho de la muerte es invención estética. Lo que podemos y debemos hacer es que la muerte, fenómeno cultural, pierda importancia. Así ayudaremos a nuestros semejantes y a los que nos han de seguir. La muerte es un *resultado*.

81.—*La Filosofía como curación.*

Estas reflexiones no son, en cierto sentido, sino una contribución modesta a la lucha contra la intimitad. Yo creo, y me parece que hay bastantes personas cultas que piensan lo mismo que la intimitad es el obstáculo mayor para obtener la feli-

cidad material y espiritual. Me refiero a la intimidad tal y como se empezó a evidenciar en Séneca y llega hasta hoy. La intimidad entendida como "espacio psíquico" desde el que nos oponemos al mundo. El reducto de mi egoísmo, mi generosidad, mis placeres y mis rencores. El contenido de este "mi", es el que tiene que cambiar de sentido. Tenemos que ajustar de modo absoluto con el mundo, de modo que la conciencia de este ajuste sustituya a la intimidad. Recurriendo a un tópico muy discutible, pero que esclarece lo que quiero decir, tendríamos que reencontrarnos con los presocráticos. El ajuste con el mundo, incluso cuando el mundo es hostil. En este sentido la filosofía se convierte en terapéutica. Sabiendo que somos como animales, sólo que poseemos un sistema de signos diferenciados que han llegado a una "última" estructura de significados respecto de todos los demás signos con significado, ¿quién no pierde el orgullo de la intimidad? ¿Quién no se siente distinto, pero igual a todos ante el conjunto de los estímulos? Y esto, ¿no es el comienzo de la moralidad y de la felicidad?

82.—

Hay que distinguir, y en el ámbito de este trabajo se distingue, entre intimidad e *interioridad*.

SEGUNDA PARTE

1.º—Sociología se entiende aquí como la estructura científica del *hecho* cultural primario.

En este sentido intentamos construir una Sociología como una teoría de la *cultura*.

2.º—Hecho equivale a todo resultado susceptible de tratamiento científico. Una piedra no es un hecho, la caída de la piedra es un hecho. Sólo son hechos las cosas que han hecho los hombres. Lo que no han hecho los hombres y sin embargo está ahí, por obra del *lenguaje*, constituyendo parte de mi coactualidad llamo *elementos*.

Elemento es la “palabra” con la que designo lo que el lenguaje no designa como resultado. Los elementos son cultura en la medida en que todo es cultura, pero son cultura en cuanto *resulta* que no son resultado.

3.º—No olvidemos que nuestro punto de partida es que la realidad —coactualidad— la cultura, es un *resultado* de la especie y que mi lenguaje no puede decir más de no convertirse en expresión de pseudo significados (cf. párrs. 4, 5, 57, 58, ss.).

4.º Entendemos por hecho cultural primario el que integra las formas más generales e inmediatas de la convivencia, por ejemplo, hablar, convivir en una ciudad, etc.

5.º—El hecho cultural primario engloba y condiciona a los demás.

6.º—Quizás convenga insistir en que los elementos no pertenecen a la realidad sino en la medida en que son hechos, es decir, cul-

tura. Elemento *quia* elemento es una *hipótesis*. La luna en cuanto *elemento* es una hipótesis cultural verificada.

Generalizando, me parece que la sensación es una hipótesis. Diríamos que una hipótesis con un amplio margen de verificación. Lo único verificable con mayor rigor son las percepciones. Sin embargo, la cultura ha “manifestado” las sensaciones en cuanto *elementos*. Las manifestaciones profundas, “elementales”, de ciertos estados de conciencia no son analizables sino en cuanto cultura, son *cultura*. De estos elementales indecibles no puedo decir nada. La hipótesis de su existencia *parece* verificada. Puedo decir, no obstante, que no veo en qué manera puedan transponer la cultura continuando con su elementalidad. Por otra parte, la ciencia está reduciendo el ámbito de estos elementales. Lo elemental es indecible e intransferible. Que cada uno aguante por ahora su elementalidad o la diga del modo menos dañoso *estéticamente*. El dolor no es “elemental”, el amor tampoco. Lo elemental es más profundo.

- 7.º—Resulta así que cultura es el complejo más amplio y general de *hechos*. El resultado de todos los resultados. Cuando nos referimos a un hecho cultural primario, “primario” no quiero decir primigenio en el tiempo, ni fundamental y más simple, puede un “hecho cultural primario” proceder de la generalización y aceptación en el ámbito de la convivencia inmediata, de resultados de esfuerzo intelectual superior.
- 8.º—La convivencia es una relación conflictual continuamente superada.
- 9.º—La dinámica de la coactualidad es el conflicto. La expresión lógica del conflicto es la contradicción “O esto o lo otro”. Conflicto es la categoría originaria en que se expresa la vida. Estímulo-respuesta son ya conflicto. Todo conflicto se realiza según esquemas de comportamiento (modelos).
- 10.—Modelos: Esquemas reiterables y previsibles de lo mutable. La

sociología en su dimensión práctica es una ciencia de modelos. El número de modelos es limitado.

11.—Los esquemas de comportamiento ni cambian ni son flúidos. Las situaciones cambian y son flúidas. Los esquemas de comportamiento se dan *en* y se cualifican *por una situación*. Las situaciones tienen su propia lógica (mecánica).

12.—Los sistemas de seguridad definen esquemas de comportamiento.

13.—El mal y el bien pertenecen también a la estructura social. Expresan la efectividad de los sistemas de seguridad.

14.—Creencia: La expresión personal de un sistema de seguridad elaborado por tradición. Las creencias tienden a estructurarse institucionalmente.

15.—Tradicón: Conjunto heredado de respuestas acríicas.

En toda creencia hay en función de la propia creencia pre-actitudes. La pre-actitud es la respuesta potencial invariable determinada por la creencia. Cuando las pre-actitudes se transforman en comportamiento, el resultado se llama virtud.

Los *intereses* actúan como las creencias, en los intereses también están incluidas pre-actitudes.

16.—Interés: Cualquier forma de institucionalización de las relaciones económicas.

17.—Idea: Toda respuesta intelectual obtenida por crítica.

En las ideas no van implicadas pre-actitudes, sino *actitudes*.

La idea es ya una actitud.

Las ideas y las creencias no están nunca en el plano de la acción absolutamente diferenciadas.

18.—Llamo *institución* a la regulación de un conflicto por un sistema de respuestas seguro y reiterable. Toda institución es un sistema de seguridad. (Cfr. párrs. 43, 44, 45).

- 19.—La estructura social de la coactualidad tiende a estar institucionalizada. Puede haber *situaciones-instituciones* (guerra).
- 20.—La moral es la institución más general e imprecisa.
- 21.—Por actitud entiendo todo esquema de juicios positivos o de juicios negativos, relativo a las respuestas de una Institución. De ahora en adelante hablaré de actitudes.
- 22.—La relación actitud-prejuicio tiende a concretarse en un símbolo. Los símbolos tienen prestigio.
- 23.—Prestigio: Capacidad de despertar prejuicios que implican respeto. El prestigio entra en toda estructura situacional.
- La cualidad principal de los valores consiste en ser prestigiosos. El prestigio proviene de la coincidencia de las actitudes.
- Prejuicios y valores se corresponden sin que situacionalmente quepa el antes o el después. Sólo *hipotéticamente* de las actitudes se originan los valores.
- 24.—El amor es un resultado cultural.
- 25.—La situación en cuanto expresión social de la relación conflictual es la categoría básica.
- Nada hay que no esté de un modo u otro en situación.
- 26.—La expresión inmediata del modo de ser situacional del pensamiento es la *mentalidad*.
- 27.—Toda situación es analizable desde su estructura.
- 28.—La situación puede interpretarse como:
- A) Un sistema *abierto*, es decir, con un horizonte de posibilidades que *tienda* a ser uniformemente ilimitado. Estas situaciones se aproximan al nódulo de lo normal.
 - B) Un sistema *semi-abierto* en el que el horizonte de posibilidades se reduce, desde su nódulo normal, *determinando* una readaptación por disminución.

C) Un sistema inefectivo en el que la ausencia de respuestas efectivas, respecto de los estímulos provoca la destrucción del sistema.

En el orden biológico, los casos B) y C) equivalen a la enfermedad.

29.—No hay sistemas cerrados.

30.—La coactualidad en cuanto conjunto de situaciones es un conjunto de implicaciones.

Implicación: la posibilidad de la estructura de una situación de ser parte de la estructura de otra situación.

El proceso de la implicación es mecánico.

Toda situación está abierta a la implicación e implicada.

31.—Grupo: sujeto colectivo de un núcleo de funciones.

32.—El individuo como ente aislado sólo es admisible en el orden fisiológico de la idea trófica (*me duele*). En cualquier otro aspecto es una *ficción*. La conciencia de la individualidad es consecuencia de la conciencia de la diferenciación respecto del grupo.

El supuesto de Adán y después Eva podría ser sustituido hoy por el supuesto del grupo originario. Dios animó el barro y creó un grupo.

Un individuo —una persona— no puede ser sujeto de funciones sociales, sino en cuanto *ficción*.

33.—En la medida en que la estructura social del mundo cambie, de modo que la libertad del hombre medio, en un nivel medio, aumente la vivencia de la libertad quedará más oculta y la de *necesidad* más manifiesta.