

CAPÍTULO SEGUNDO

LA HISTORIA Y LA VERDAD.
LAS CUATRO RELACIONES DEL CONOCIMIENTO

1. UNA VEZ planteada la situación de crisis de manera preliminar, y en sus términos generales, se presenta ahora la necesidad de conceptualizar y de encuadrar sistemáticamente el hecho de la historicidad, el cual ha sido ya identificado como el centro de donde irradian en la ciencia todas las direcciones de la crisis. El hecho mismo no es nuevo: la historicidad no es un rasgo adquirido por la ciencia recientemente, sino constitutivo de ella en general. Ésta no empezó a ser histórica en los inicios de la filosofía historicista, por obra de esta filosofía, ni como consecuencia de la crisis actual de la física. El hecho nuevo es la conciencia más o menos confusa que tienen de la historicidad los hombres de ciencia, a quienes se ha revelado precisamente en la aceleración insólita con que avanzan hoy sus disciplinas particulares, sobre todo la física, y en la forzosidad consiguiente de ir renovando las categorías principales y los esquemas teóricos que antes se consideraban inmutables. El conflicto se presenta como una aparente incompatibilidad entre el hecho de la historicidad de la ciencia y el valor intemporal de verdad que tradicionalmente se asignaba a sus leyes. Esta aporía sólo puede resolverse analizando todas las modalidades de la relación constitutiva del conocimiento.

Desde los orígenes mismos de la ciencia, en la filosofía pre-socrática, y más claramente aún desde Platón, el conocimiento científico había quedado formalmente establecido sobre dos relaciones fundamentales y complementarias, en cada una de las cuales se definía uno de los aspectos de la verdad. Éstas eran la *relación epistemológica* y la *relación lógica*.¹

La relación epistemológica es, evidentemente la más primaria. Es la relación que se establece entre el sujeto de conocimiento y los objetos en general, de cuyos caracteres ontológicos y ónticos logra el sujeto tener noticia justamente en y por esa relación. No fue necesario que surgiera la ciencia, como una modalidad especial del conocimiento, para que el hombre advirtiese que el simple darse cuenta de las cosas no es un saber cabal. El auténtico saber es un pensar, es una acción que lleva a cabo el sujeto sobre la base de sus aprehensiones inmediatas de los

¹ De esta última habrá de tratar más particularmente el capítulo quinto, donde se examina el axioma de no contradicción como posible principio universal de la ciencia. Aquí se hablará solamente de la relación lógica en tanto que ella es, en el trabajo efectivo de la ciencia, complementaria de la relación epistemológica, y que su examen sirve para comprender la organización de este trabajo.

objetos, y con la cual trata de figurarse la interdependencia de esos objetos, y no sólo su mera presencia. El conocimiento es discursivo porque las cosas mismas se relacionan unas con otras, dependen unas de otras, o surgen unas de otras y constituyen, en suma, un orden aparente, subdividido en órdenes diversos o grupos especiales de objetos. En verdad, la simple percepción no revela nunca tan sólo la mera presencia de unos objetos dispuestos en perspectiva estática; revela una presencia y una función. Esto determina que el conocimiento no se estacione en una fase puramente reproductiva. Cabe recordar incluso que esta fase no es más que una abstracción elaborada posteriormente por el análisis psicológico. En la efectividad de la vida, hasta las sociedades primitivas producen una forma de pensamiento, por rudimentaria que sea, en la cual encontramos testimonio de un intento de responder a la cuestión del *cómo* y el *por qué*.

El objeto mismo, pues, nunca es para el sujeto una mera presencia. Dicho de otro modo: la presencia del objeto es un fenómeno que incluye a la vez el ser y la relación, y por ello plantea una pregunta que no está resuelta por la mera presencia: la cosa aislada no dice de sí misma cuanto hay que averiguar para conocerla suficientemente, y remite a otra cosa, presente o ausente, sin la cual no acaba de captarse bien el ser de la primera. Además, el ser se ofrece como dinámico, y su cambio forma parte de su ser mismo. Conocerlo es explicarse su cambio. Por esto, ya el pensamiento mítico es un pensamiento discursivo, que quiere decir causal. No le basta tomar nota de las cosas, sino que aspira a dar razón de ellas. Su origen, lo mismo que la influencia que puedan ejercer unas sobre otras, forma parte igualmente de la definición de las cosas, y ha de integrarse en nuestro conocimiento de ellas. La pregunta ¿qué es esto?, que es una pregunta esencial, envuelve la cuestión del origen: ¿de dónde proviene esto, qué lo produjo?, y ésta es una pregunta causal. Para dar razón de algo hay que averiguar su causa. Ésta es una constante del pensamiento, que aparece ya en el mito, y reaparece después en la física. En la ciencia, la causa es un concepto, pero la filosofía física no inventa la noción de un "agente productor"; la hereda y, precisamente, la conceptúa. Como ha señalado muy bien Cassirer, el primer determinismo es *mitológico*.² En este sentido, todo conocimiento es racional, incluso el mito, aunque esta razón no sea todavía la razón lógica de la *episteme*. No es la del mito una razón crítica, que se vigile a sí misma, además de examinar la realidad; pero no se limita tampoco a reflejarla pasivamente, como un espejo. Es ella misma una realidad activa. Toda razón humana es *νοῦς ποιητικός*: la razón *pasiva* es un contrasentido.

² *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, 1936; III § 3. (Trad. inglesa, Yale, 1956).

Pero esa ausencia de vigilancia crítica en la razón es la que distingue el conocimiento precientífico del científico, el pensamiento en el mito y en la *doxa* vulgar, del pensamiento metódico en la rigurosa *episteme*. Toda la diferencia está en el método; porque sistemático, discursivo y causal, también lo es el mito, y puede serlo incluso la mera opinión. La metodología es la acción crítica que el *logos* ejerce sobre sí mismo: es la lógica. Sin embargo, también el pensamiento mítico tiene su lógica propia; no es un discurso arbitrario o anárquico, sino que tiene su coherencia interna.

Los primeros presocráticos se percataron de que el pensamiento mítico y la opinión no representaban de manera fidedigna las cosas, tal como ellas son *en sí mismas*, independientemente del parecer subjetivo y de la creencia tradicional. Aunque llegue a ser coherente, la *doxa* no traduce la coherencia objetiva de las cosas. No aspira siquiera a ser verificada, o sea compartida por motivos racionales, y no emocionales. Con su opinión, el sujeto marca la diferencia que lo separa de los demás. Así, el querer "tener razón", que es la actitud característica del que opina, es lo contrario del "dar razón", en el cual no son las propias convicciones las que se imponen a los demás, sino las realidades las que imponen a las convicciones. El mito, por su lado, produce un estado de comunidad en la creencia, pero su organización interna representa sólo alusivamente el mundo de las cosas. La coherencia que tiene es la de un mundo nuevo que él mismo crea, sobrepuesto al mundo real; y en ese mundo simbólico lo que se expresa es más bien un sentimiento vital colectivo.

La participación general, incluso unánime, en esa creencia no era garantía suficiente de verdad. Una cosa es el hecho social de la vigencia de ciertas opiniones, otra es la adecuación de esas opiniones con las cosas mismas. Podrá parecer que el contenido de la creencia expresa unas modalidades profundas de la condición humana, de la manera como el hombre concibe su posición en el mundo y su relación con las cosas. Pero estas modalidades y esta posición son cambiantes. Y en verdad, cuando nace la filosofía se está disolviendo la uniformidad y la eficacia vital de la creencia. El sentido crítico produce una multiplicidad de opiniones que son igualmente subjetivas, como las mitológicas, pero que no promueven una comunidad de pensamiento. La inteligencia de donde surge la *doxa* no es todavía plenamente racional, y ha perdido en cambio la fuerza vinculadora del mito. La ciencia viene a ser entonces una nueva forma de vinculación humana, la institución de una comunidad de pensamiento fundada en la razón.

Pero ¿en qué tipo de razón? En la razón lógica. Esta cualificación lógica del *logos* sólo puede parecer redundante si se ol-

vida que el mito no es puramente irracional, sino un tipo específico de *logos*. ¿En qué estriba la diferencia entre estos dos tipos? Hoy se propende a creer que la diferencia radicaba en el carácter formal y normativo de la lógica. Sin descuidar este carácter, hay que advertir que la primaria distinción entre el *logos* científico y el precientífico es epistemológica, más que formal. Es la idea del método la que predominó en la mente de los presocráticos. *El método es una manera de tratar con las cosas*, y sólo derivadamente requiere una manera de tratar con los pensamientos que formamos sobre las cosas. Para comprenderlo bien, el concepto que hemos de tener presente es el de objetividad. Se ha superado la comunidad subjetiva, mística, de la mitología. En su lugar aparece la subjetividad de la *doxa* individual. Con los primeros atisbos de un pensamiento crítico o reflexivo, la uniformidad se pierde en la anarquía. La ciencia intenta restablecer la comunidad y la uniformidad del pensamiento cambiando el punto de apoyo: fundándola por primera vez en el objeto: sólo en el objeto, y no en el sujeto. La objetividad no consiste sino en la subordinación de la subjetividad. No se obtiene en Grecia, como se obtiene después en la filosofía moderna, mediante una técnica o artificio de reducción. La reducción metodológica de los griegos es una catarsis, es una actitud vital que permite atender al objeto y fundar sobre éste un pensamiento que no esté perturbado por la subjetividad particular. La objetividad, por tanto, como requerimiento de toda ciencia, es una propiedad del *pensamiento*, no de la *percepción*. La *percepción* en que se funda el mito también es objetiva; lo que no es objetivo es el pensamiento mitológico. Así, en la ciencia, el pensamiento ya no expresa la impresión que las cosas producen en el sujeto colectivo, o en el sujeto individual, sino que expresa lo que las cosas mismas son, aparte de ese parecer que es la *doxa* mística y vinculadora en el mito, y que es la *doxa* arbitraria y disolvente en el pensamiento individual.

La uniformidad y la comunidad ya no son entonces el fenómeno social de una adhesión de los sujetos, reflexiva o irreflexiva, a unas opiniones y creencias ya formuladas. Ha de ser, y el griego aspira a que sea, resultado inevitable de una confrontación del pensamiento con las cosas mismas. A condición, naturalmente, de que el pensamiento haya sido también purificado, como se purificó la actitud del que piensa racionalmente. El método es la "guía del camino". Como derivada del método, la lógica viene a ser después la técnica de rectitud del *logos*.

El error básico de Husserl ha derivado, como veremos más adelante en esta obra, de su mala interpretación de la *doxa*. Según él, y en verdad según la mayoría de los filósofos, la *doxa* es toda forma de conocimiento precientífico, o sea carente de método. Pero la *doxa*, aunque no tiene método, no es *conocimiento*

precientífico, sino *pensamiento*. El conocimiento primario es otra cosa: es aprehensión del objeto, no es interpretación, y puede tener los caracteres de evidencia apodíctica que no se encuentra, como es natural, en las meras opiniones, con las cuales el sujeto se involucra a sí mismo en la versión interesada que ofrece de las cosas. Por eso, la superación de la *doxa* no requiere en modo alguno la suspensión de los datos primarios de la experiencia, que sirven de base lo mismo para la *doxa* que para la *episteme*; no implica la anulación, siquiera preliminar, del mundo y todo lo que se encuentra en él, inclusive el prójimo. La realidad de los objetos, humanos o naturales, no es materia de creencia o de opinión subjetiva.

El método de la ciencia no es lo que le permite buscar evidencias primarias y apodícticas. Es lo que permite eliminar las opiniones irracionales que se montan sobre las evidencias primarias. No crea por ello, la ciencia, un mundo aparte, inabordable para el profano. El mundo de la ciencia está fundado en evidencias compartibles. Por esto su racionalidad es una comunidad. Pero la comunidad que se pierde en la *doxa* anárquica se pierde también en la modalidad trascendental de la reducción metodológica. La *doxa* permite siquiera una intercomunicación, que es en parte intelectual, en parte emocional, o volitiva. En la reducción trascendental no hay ni comunidad de la evidencia, ni participación común en el conocimiento.

Otro error que surgirá también, de vez en cuando, en el curso histórico de la ciencia, resulta de un desfallecimiento del espíritu metódico, de una pérdida del sentido de la objetividad. Los desfallecidos han sido, sobre todo en épocas sofisticas, los pensadores que intentan retraer la filosofía hacia las modalidades de pensamiento que ella misma vino a superar. Algunos la conciben como *Weltanschauung*, y la remiten así a la fase mitológica que la precedió; como si la filosofía, en vez de ser la *episteme* por excelencia, fuese tan sólo una forma más diversificada, pero más árida, abstracta y prosaica que el mito. Otros la confunden con la *doxa*, al concebirla como mera expresión personal del filósofo, condicionada por su situación vital e histórica. Esta expresión reclama desde luego una autoridad superior a la del profano; pero no puede exhibir razones que abonen su pretensión.

En ninguno de estos casos se encuentra la filosofía en condiciones de fundar a la verdad. En un caso, el de Descartes y Husserl, diríamos que así es por un exceso o abuso de la metodología, el cual produce un desvanecimiento de la objetividad primaria y la comunidad, al afincar la verdad en el sujeto solo. En los otros casos, por un defecto de metodología, que produce los mismos resultados. La disociación de los pensamientos individuales, en la forma que sea, ha sido siempre, desde Protá-

goras, el síntoma más grave que ha amenazado a la ciencia, porque la ataca en sus principios, y hasta en su raíz vocacional. Pero la ciencia, trabajando sin preocuparse de estas desviaciones, o clamando contra ellas, se afirma siempre como una comunidad de pensamiento, vinculada por la metodología y por la lógica. Lógica sin logicismo; forma sin formalismo.

Los griegos advirtieron muy bien, en el nacimiento de la ciencia (y en esto consistió, precisamente, el nacimiento) que el pensamiento no quedaba asegurado en su verdad discursiva solamente con la primaria relación cognoscitiva. La presencia de las cosas es evidente. De ahí parte toda forma posible de pensamiento. *Parte de allí* quiere decir que ahí no se detiene, que el pensamiento no se limita a registrar y reproducir las presencias evidentes. El pensamiento es *logos*, es una razón subjetiva que trata de encontrar la razón de lo objetivo. A esta razón verdadera, a esta verdad que se definirá como adecuación del pensamiento con la realidad pensada,³ resulta que no le basta ponerse simplemente de acuerdo con la realidad. El pensamiento es una acción, y aunque lo promuevan unas evidencias positivas, no le basta reconocerlas o identificarlas: tiene que discurrir sobre ellas, y para esto requiere una conducta regular y uniforme del discurso. Si no se regulan las *relaciones del pensamiento consigo mismo*, no hay garantía de lograr la *adecuación del pensamiento con la realidad*. La ciencia particular que es la lógica nace, así, por la necesidad de una autovigilancia del pensamiento, y es la forma metódica de esa introspección o reflexión que ya inició la inteligencia crítica con la *doxa* no metódica.

Al quedar instituida la lógica como una ciencia, sin la cual la ciencia misma en general no puede proceder con seguridad, el pensamiento verdadero queda definido por una doble adecuación: la adecuación con lo real y la adecuación consigo mismo. Si se quiere utilizar la terminología académica, puede decirse que la verdad tiene dos aspectos: un aspecto material (la referencia a las cosas), y un aspecto formal (la coherencia interna).

Pero ya hemos indicado que la ciencia lógica no es la primera lógica que haya existido. Aparte de los datos históricos que lo confirman, no sería difícil comprender *a priori* que el *logos* contiene esencialmente una lógica, alguna lógica. El *logos* no puede ser alógico. Puede ser ilógico por excepción, por

³ Heidegger indicó ciertos aspectos problemáticos en la relación material de adecuación que constituye la verdad (*adaequatio intellectus ad rem*). Era, en efecto, necesario dilucidar el concepto de adecuación, que fue empleado tradicionalmente con un significado mal definido. Pero, justamente, la concordancia o adecuación del pensamiento con algo que es heterogéneo, o sea la cosa, no puede comprenderse nunca si no se advierte que la verdad implica otro género de concordancia, la cual se establece entre términos homogéneos o afines. Véase al respecto *Metafísica de la expresión*, cap. VII, y más adelante, el § 4 del presente capítulo.

falla interna de su propio mecanismo. De ahí la necesidad del precepto. La lógica, pues, no se sobrepone al *logos*, como si fuera algo ajeno a su función natural. La preceptiva emerge de esa función, que es natural, pero no infalible. La más elemental inteligibilidad del discurso, en las situaciones de comunicación verbal intersubjetiva, implica una lógica. La gramática es, real y efectivamente, una lógica. Pero la gramática, como lógica primaria del lenguaje, existe mucho antes de que los hombres descubran su existencia, e inventen el nombre de gramática para designar la formalización del hecho gramatical, y el sistema de cánones que permite, desde entonces, distinguir entre la buena y la mala gramática.

Pues bien: la invención filosófica de la lógica es algo parecido, respecto del pensamiento científico, a lo que representa la gramática respecto de la expresión verbal común. No es una pura invención, o el descubrimiento de una nueva dimensión del *logos*, sino la aplicación de una *τέχνη*, o sistema regulador, a unas modalidades funcionales que el *logos* ya posee por naturaleza. En sentido riguroso, la lógica no es una ciencia o *episteme*, pues no se ocupa de objetos reales, sino que es una técnica auxiliar de la ciencia, como la gramática es la *τέχνη* de la expresión verbal.

Por consiguiente, si distinguimos entre la lógica *natural* y la lógica normativa, advertimos enseguida que la nueva lógica, esa que la ciencia griega elabora para facilitar su propia tarea, es tan indispensable como se quiera, pero no es algo primario en el complejo de las relaciones constitutivas del conocimiento. La necesidad de ese artificio, que sirve para mantener canónicamente impecable la relación del pensamiento consigo mismo, es tan sólo instrumental, y por ello derivada, secundaria, auxiliar. La relación básica es siempre la relación cognoscitiva, o sea la que mantiene el pensamiento con las cosas mismas. Así como no es necesaria una ciencia del ser, llamada metafísica, para que el sujeto humano disponga de una evidencia del ser, y de un saber de los entes que le permite conducir su propia existencia, de parecido modo, tampoco era necesaria la institución de una ciencia o técnica lógica para que el *logos* funcionara lógicamente. La lógica sólo depura, normaliza y unifica esa función, para los fines específicos de una tarea científica, a la cual está subordinada por naturaleza. Esta subordinación originaria delimita el ámbito de su jurisdicción. Quiere decirse que, por sí sola, no puede la lógica resolver jamás ningún problema de conocimiento.

Una cosa es el hecho lógico *natural*, que es el hecho de la congruencia interna que encontramos en toda forma simbólica, científica o no; otra cosa es el sistema particular de una lógica formal. Este sistema es histórico, y su evolución depende, a la vez, del progresivo refinamiento en el formalismo y de los re-

querimientos del conocimiento positivo. Ningún sistema formal tiene validez autónoma. (Validez significa aquí eficacia: utilidad cognoscitiva.) Pero ha sido justamente el progreso en ese refinamiento formal interno lo que ha promovido en nuestros días la noción de una suficiencia de la lógica. La legitimidad de las investigaciones puramente formales del especialista permite olvidar la subordinación de la lógica respecto de la epistemología, que es como la subordinación del símbolo respecto de la cosa simbolizada. De la autonomía científica se ha pasado entonces a una pretendida hegemonía, como si el formalismo simbólico fuese el único criterio de validez de la ciencia en general. La situación real es la inversa: el valor del formalismo lo determina su utilidad epistemológica. Sin la primera relación constitutiva del conocimiento, que es la relación del sujeto cognoscente con el objeto conocido, la segunda relación, o sea la relación lógica del pensamiento consigo mismo, sería un vano juego de puros símbolos sin contenido.

Así se comprueba, examinando la historia de la ciencia, la posibilidad de múltiples lógicas. Puede muy bien ocurrir, y de hecho ha ocurrido, que en el curso histórico del pensamiento, el conocimiento positivo de los objetos reales, y los requerimientos de la construcción teórica, obliguen a introducir cambios en el instrumento lógico que se emplea para ese conocimiento; o sea que la primaria relación epistemológica imponga *alteraciones de modalidad* en la relación lógica. Con esto surgen nuevas lógicas, igualmente científicas, o útiles para el trabajo científico, aunque contrasten con la lógica tradicional de la no contradicción. De lo cual se infiere que no está justificado el absolutismo de ningún sistema lógico particular. Es común a todos los sistemas formales la capacidad de transformarse internamente, mediante el cambio de sus axiomas, sin que dejen por ello de ser sistemáticos e congruentes. El caso más notorio es el de las geometrías no euclidianas. Pues bien, algunos años antes que Lobatchevski y que Riemann, Hegel introduce una reforma que es, en el campo de la lógica, comparativamente más radical que la innovación matemática representada por la geometría no euclídeana. Pues la *lógica no parmenídeana*, llamada dialéctica, no sólo implica la contradicción, en vez de rechazarla, sino que, al efectuar una especie de alteración axiomática, vuelve a poner la lógica en ese íntimo contacto con el ser del que se había desprendido en sus desarrollos puramente formales.

Esto no significa que la lógica de la no contradicción no pueda ni deba desarrollarse internamente, igual que la matemática, como una pura combinatoria abstracta. Cuanto más complejo y depurado sea el esquema formal de la lógica, mejor podrá servir para el trabajo científico. Pero, justamente, la medida de su utilidad la establece este servicio. Tampoco la matemática es,

en sí misma, otra cosa que *ars combinatoria*. El valor epistemológico de sus esquemas formales depende siempre del uso que hagan de ella las ciencias reales. Pero en ningún momento podrá ocurrir que el conocimiento positivo de lo real, en estas ciencias, tuerza su camino, o parezca menguar en validez, por un dictamen de esa matemática que le sirve de instrumento. Al contrario, lo que puede ocurrir y ocurre a menudo es que el instrumento matemático se muestre insuficiente para representar adecuadamente algún aspecto ya conocido de la naturaleza; y entonces son los requerimientos específicos de una ciencia de realidades los que imponen a la matemática la obligación de perfeccionar y enriquecer sus esquemas formales.

Cosa parecida sucede con la lógica. Si es la realidad misma —algún sector determinado de ella— la que se muestra reacia, por decirlo así, al esquema lógico de la no contradicción, la auténtica medida científica consistirá en proponer un esquema lógico diferente, cuya aplicación resulte adecuada a esa realidad. El *logos* nunca se ha de imponer al ser: la lógica es una *forma* de pensarlo, y por tanto se ha de someter a él. En suma: la legitimidad de la lógica, como ciencia formal independiente, no debe distraernos del hecho de que, en el disfrute de esa independencia, ella no tiene valor epistemológico propio. La utilidad de la lógica se funda siempre en lo onto-lógico. Esto es lo que demuestra el hallazgo de Hegel. Una concepción del ser distinta de la platónica y aristotélica, una concepción del ser temporal, es lo que promueve la constitución de una lógica nueva, distinta de esa lógica de la no contradicción que estuvo vinculada originariamente, en Parménides, Platón y Aristóteles, a la ontología del ser intemporal. Así, ha de quedar establecido que una ciencia de realidades no ha de someterse nunca al imperio de un determinado esquema lógico, aunque se trate del esquema fundado en el axioma de no contradicción, que es también el fundamento de la matemática (pues tampoco es la matemática instrumento universal y único del conocimiento científico).

Lógica y epistemología forman, pues, un mismo cuerpo entero de la ciencia, una sola unidad funcional, con dos aspectos que son complementarios; pero la relación lógica, que es una relación constitutiva del pensamiento, en toda forma simbólica posible, no implica necesariamente la adopción exclusiva de ningún sistema formal particular.

2. TENEMOS PUES que, en principio, el discurso del pensamiento puede ser adecuado a la realidad pensada cuando es pensamiento adecuado a sí mismo, congruente consigo mismo.

Desde Grecia, con una continuidad ininterrumpida, la ciencia se ha venido desarrollando sin alterar esta fórmula de la ver-

dad. Parecía tan infalible, que llegó a darse por descontada, como algo evidente de suyo; de suerte que todas las variantes de doctrina que se descubren, comparando unos sistemas con otros, dejaban a salvo esta base común. La filosofía moderna no alteró esta situación. El elemento formal y el elemento material del conocimiento podían concebirse de una manera o de otra; pero lo mismo en la metafísica idealista, a partir de Descartes, que en el empirismo o en la metafísica crítica de Kant, aquellos dos elementos eran considerados unánimemente como constitutivos y como únicos.

El hecho de la historicidad vino a desbaratar esta fórmula. En él se revelaba la existencia de una *tercera relación* del pensamiento. Pero esta nueva relación no podía sobreañadirse a las otras dos, e integrarse en ellas. Justamente, trastornaba aquella integración tradicional, hasta el punto de que *la relación histórica parecía incompatible con la relación epistemológica y con la relación lógica*. Si la verdad depende de la situación ¿cómo puede en ella expresarse una pura adecuación del pensamiento con su objeto? O inversamente: si la verdad se alcanza mediante la doble adecuación material y formal ¿cómo puede seguir las mutaciones de la historia? Por otra parte, un sistema formal parece que haya de ser más independiente aún de esas mutaciones: su validez depende de la evidencia *a priori* de sus axiomas. En suma: la verdad no puede ser a la vez temporal e intemporal: si expresa lo que el ser es, no puede mudar con el tiempo; si cambia con el tiempo, no expresa fielmente el ser. Uno de los elementos constitutivos del pensamiento interfiere en la eficacia de los otros dos.

Sin embargo, la historicidad no era una hipótesis, o una simple invención teórica que pudiera desecharse críticamente. Las filosofías historicistas que han surgido después de la hegeliana pueden ser criticadas; pero la crítica sólo puede versar sobre la manera como el hecho de la historicidad haya sido conceptuado, e integrado con otros hechos en un cuerpo de doctrina. Ninguna crítica de los historicismos puede negar el hecho de donde parten todos. Lo que el hecho revela es que *la historia es un componente de la ciencia, no es un factor extrínseco*. Entonces, la ciencia tiene que examinarse a sí misma en tanto que proceso evolutivo, y no ya como una pura relación intemporal del pensamiento con la realidad. Esto significa que, desde ahora, la ciencia misma aparece como una realidad idónea, como un orden de fenómenos que es necesario analizar también científicamente (y con unos instrumentos de trabajo que no proporciona, naturalmente, ninguna ciencia particular). Como consecuencia de ello, *la epistemología ha de incluir la historia*. Dicho de otro modo: ha desaparecido la tradicional distinción entre lo que se ha llamado académicamente el "punto de vista histórico" y el

"punto de vista sistemático". El punto de vista sistemático abarca imprescindiblemente cuanto se pueda avizorar desde el punto de vista histórico.

Para ese análisis científico de los fenómenos que abarca "el hecho de la historicidad de la ciencia" es necesario precisar el concepto de situación. Primariamente, se afirma que un pensamiento depende de algún modo de la situación en que se produce.⁴ Pero ¿qué se entiende por situación en general, es decir, cómo puede determinarse formalmente una situación? Si imaginamos el curso histórico de la ciencia como la trayectoria de un móvil, advertimos la conveniencia de arbitrar una especie de referencial histórico que nos permita situar las fases de aquel proceso; algo parecido al referencial de las tres coordenadas de espacio y la coordenada del tiempo que sirve al físico para representar las sucesivas posiciones espaciales del móvil en los sucesivos momentos del tiempo. Si el movimiento físico se produce en un plano, la posición actual del móvil en el momento t se representa geoméricamente trazando sendas perpendiculares desde el punto o hacia las coordenadas x e y . La intersección de la ordenada y la abscisa permite encuadrar la posición del móvil dentro del referencial. Pues bien: la situación histórica de la ciencia tiene que determinarse análogamente por la intersección de dos coordenadas. La ordenada viene a ser, en este referencial histórico, la línea que corresponde a lo que en el capítulo anterior se ha designado con la fórmula de *estructura vertical*; la abscisa equivaldría a la complementaria *estructura horizontal*.

Estas dos estructuras son reales, aunque su concepto pueda y deba servir, además, como instrumento metodológico para la interpretación de los hechos. La existencia efectiva de una estructura en el proceso histórico es la mejor defensa contra el escepticismo. Quiere decirse que de la relatividad histórica, que es un hecho, no se infiere necesariamente una conclusión relativista. La primera impresión es ésta: si la verdad es relativa al tiempo, cada situación tendrá su propia verdad, y no podrá haber entre una verdad cualquiera y las siguientes ninguna conexión orgánica. Cada verdad será válida —relativamente— en y para la situación que la produce, y quedará circunscrita en ella. En unas circunstancias diferentes, la verdad tendrá que ser inevitablemente diferente también. Las circunstancias se imponen a la verdad, pero nadie se impone a las circunstancias.

Podría resultar, sin embargo, que el curso de las circunstancias fuese ordenado, y revelase una especie de principio interno

⁴ Algunas de las modalidades de esta dependencia, en las cuales está envuelto el problema de la causalidad histórica, se examinarán más adelante, en el capítulo cuarto. Ahora se trata de precisar solamente las estructuras de la tercera relación constitutiva del pensamiento, o sea la relación histórica, y el problema previo de su integración con las otras dos.

de mutación. Si el tiempo mismo (el tiempo histórico) tiene una estructura, ya no cabe decir que la relación de la verdad con el tiempo la haya sumido irremisiblemente en la confusión de las arbitrariedades subjetivas, las conveniencias vitales primarias, la mutación de las perspectivas, o el azar de las ocurrencias personales. De momento, este peligro será soslayado: el subjetivismo, las formas escépticas del vitalismo, el perspectivismo, no podrán sostenerse si queda claro que la relatividad del pensamiento respecto del tiempo histórico es un hecho que revela la integración del acto de pensar en un proceso que tiene una estructura racional. No es necesario, pues, cuando se defiende la objetividad del conocimiento, invocar tan sólo la primera de sus relaciones constitutivas —que es la relación del sujeto con el objeto—, para impedir que la verdad quede circunscrita en el sujeto individual. Si es temporal o histórica, la verdad subjetiva queda incluida en un proceso que es continuo, y no discontinuo, y cuya estructura interna es tan objetiva como pueda ser cualquier "cosa" conocida. La tercera relación es también fundamento de la objetividad.

Conviene recordar a este respecto que algunas filosofías, desde Hegel, han reproducido en términos historicistas las posiciones escépticas que tradicionalmente se habían formulado en términos de subjetivismo empírico. El primer relativismo moderno fue psicologista, y según él la verdad era relativa al sujeto, en tanto que el sujeto se reduce a la conciencia, y ésta se considera aislada e incommunicada. Por lo que se refiere a esta incommunicación, el sujeto de conocimiento en el empirismo inglés no es sino la versión psicológica del *cogito* cartesiano: es el mismo *ego cogitans*, sin las ideas innatas. En Descartes, las ideas innatas eran como el puente que permite pasar de la conciencia a otro ser que no sea el del *ego* mismo. Sin esta mediación, el sujeto del empirismo no dispone de otra evidencia del ser que el testimonio de su propia conciencia, y ésta se encuentra por lo tanto más aislada aún que la conciencia cartesiana.

El historicismo parece que va a resolver esta incommunicación del sujeto. La conciencia subjetiva es ahora una conciencia histórica, y en ella cobra realce el hecho de la interdependencia entre el sujeto individual —que ya no se considera como mera conciencia, sino como persona, en su íntegra realidad— y el factor situacional *común*. Más que la temporalidad de la verdad, el historicismo tendería a revelar la comunidad del ser de la verdad, que es el hombre.

Pero algunos pensadores, inclinados hacia el relativismo, han creído encontrar en el hecho de la historicidad justificantes para esa inclinación. Han recurrido para ello a una versión puramente psicologista o "personalista" del historicismo. Para explicarlo esquemáticamente: la verdad seguiría dependiendo de

la conciencia individual; pues, aunque esta conciencia pertenece a un sujeto que ya se concibe como unidad vital íntegra, y aunque el sujeto se encuentre ahora vinculado a los factores externos de la situación histórica, sin embargo su propia visión de las cosas en general, y hasta de la situación en que él se encuentra y que condiciona su vida, está limitada por la irreductible perspectiva de su punto de vista individual. De esta manera, el condicionante de la situación no se acepta como un factor objetivo —porque objetivo quiere decir compartido— y la situación misma ya no presenta el carácter de una comunidad: la circunstancia sería en cada caso *mi* circunstancia.

Esse est percipi, dice la fórmula empirista; y lo percibido es siempre contenido intransferible de una conciencia individual. En el relativismo histórico permanece el esquema de esa fórmula, cambiando sus términos: el ser es aquí lo histórico, y la percepción es la experiencia histórica. Pero ésta experiencia se afirma que es igualmente individual, y tan intransferible como la experiencia empírica. Aunque la versión que el sujeto ofrezca de su propia experiencia histórica sea también un acto histórico, no se alcanzaría con ella la cohesión objetiva de una auténtica comunidad, porque no puede reflejar lo objetivo sino en tanto que afecta al sujeto. Éste sólo podría hablar de la situación en tanto que fuese protagonista en ella: en este egocentrismo, "histórico" es lo que a mí me parece, según lo que me sucede. El ser depende del parecer. O sea que el sujeto sólo puede en definitiva hablar de sí mismo, precisamente porque es histórico. La historicidad confirmaría la irreductible individualidad del conocimiento.

Ésta es una posición muy semejante a la de Protágoras, lo cual no deja de ser significativo. El hombre vuelve a ser "medida de todas las cosas", porque todas las cosas cambian, y cambia él mismo cuando trata de conocerlas; y además sólo puede captarlas parcialmente, y decir de ellas lo que le parece. La universalidad del cambio ha quedado reforzada ahora por esa modalidad nueva que es el devenir histórico. Podrían comentarse las consecuencias inevitables de amoralismo que se desprenden de una doctrina tan similar a la sofística. Es manifiesto que el sujeto histórico queda liberado de responsabilidad por su acción, si queda desconectado intelectual y vitalmente de la comunidad del ser y el conocer. Pero en este contexto las que importan son las consecuencias científicas. Así como Protágoras no entendió a Heráclito, tampoco los relativistas del historicismo han entendido que, si el devenir es un hecho, *también es un hecho la estructura racional del devenir, cuya objetividad hace posible la ciencia*. Cuando este factor estructural no se toma en cuenta, el resultado es un devenir amorfo, o bien la paradoja de una discontinuidad del devenir, su dispersión en múltiples

"posiciones vitales" de individuo o de generación, o en múltiples perspectivas limitadas por los puntos de vista personales.

El tránsito de Hegel al relativismo historicista es, pues, teóricamente análogo al tránsito de Descartes a Berkeley y a Hume. Al término del uno y del otro lo que apunta es el solipsismo. Éste es el resultado que se obtiene cuando el idealismo se exprime hasta las últimas consecuencias, contenidas en él implícitamente. Y esto es lo que conviene comprender. Pues en filosofía no basta, para desautorizar una doctrina, aplicarle un nombre que la defina como contraria de la propia; pero la definición es indispensable para comprenderla. A pesar de su aparente realismo psicológico, y a pesar de su vitalismo, el historicismo subjetivista es una forma de idealismo, como lo era la doctrina de Protágoras. Un idealismo que, para ser consecuente, ha de negar la posibilidad de una ontología de lo histórico (como la de Hegel, u otra cualquiera), de la misma manera que el empirismo rechazaba la ontología de Descartes, o la de Leibniz. En sentido preciso, la "situación", para ese historicismo, es la situación subjetiva, no es la situación histórica. Pero *sin comunidad no hay auténtica historicidad*. Es un falso historicismo el de quienes afirman que la verdad será siempre una expresión de quien la piense, será sólo un producto de su propia vida, y reflejará primaria y directamente su situación vital. Reflejará además las circunstancias, en tanto que ellas influyen en la situación individual. Pero este reflejo o expresión no alcanzará valor de objetividad, porque el sujeto es un "punto de vista" irreductible. Del conjunto de factores dominantes en la situación histórica, el sujeto aislado sólo puede reflejar aquellos que entran en su limitada perspectiva y condicionan, justamente, su particular "manera de ver".

De este modo la ciencia es imposible. Porque *la ciencia es transubjetiva*; es, como veremos, un negocio de intercomunicación. La ciencia es un hecho; y cuando una doctrina, llevada a sus consecuencias últimas, se contrapone a los hechos, bastarían para desecharla las prescripciones formales del método, aunque no hubiera otras evidencias. En este caso, la evidencia decisiva es la de una integración de la estructura horizontal con la estructura vertical, en la articulación interna del proceso histórico. Esto basta, de momento, para dejarnos situados en terreno transubjetivo.

La estructura vertical no bastaría, en efecto, por sí sola. Intersubjetividad quiere decir *intercomunicación a través del tiempo*, y no sólo en un mismo tiempo, en una misma situación histórica. Por el hecho de que yo viva en una situación determinada no puedo aislarla y considerarla aparte, desglosada del curso histórico. El aislamiento de la situación trae las mismas consecuencias que el aislamiento del sujeto individual. Consi-

deremos al sujeto integrado en la situación histórica; consideremos a la situación como la comunidad de las múltiples situaciones vitales. La interdependencia entre las situaciones subjetivas, dentro de la situación común, permitirá establecer los rasgos distintivos de esta situación histórica. Los productos culturales que surjan en ella formarán una unidad de sentido, serán todos expresivos de su tiempo, y presentarán ciertos caracteres especiales, o modalidades de estilo, comunes al pensamiento y al arte, a la política y a la religiosidad, a las formas de organización económica y a las formas de vida en general. Todo esto constituye la estructura vertical. Incidentalmente, este aspecto de la historicidad viene a reforzar el vínculo entre la verdad y la vida (o la "existencia") que ya había establecido el subjetivismo anterior, el de tipo empirista. De ahí la complicación de historicismo con vitalismo que aparece en algunos pensadores de nuestro siglo (en Ortega, muy señaladamente, aunque con perfiles teóricos confusos).

Pero el historicismo genuino no consiste en afirmar que la verdad es una expresión del tenor vital de la época en que se formula, y que cada época, por ser distinta, tiene distintas verdades. Una filosofía historicista tiene que investigar justamente cómo se pasa de una verdad a otra verdad, cuál es el nexo entre una época cualquiera y la época nueva y distinta que le sucede. La investigación ha de versar sobre la articulación interna, porque el objeto de estudio es un proceso, no es una serie discontinua de situaciones diferenciadas. Si cada época o situación histórica se concibe como una unidad estanca, desaparece justamente la posibilidad de la comprensión histórica, pues no hay manera de abordar el pasado desde el encierro del presente.

Sin duda, todo se hace desde el presente, o en el presente; pero si el presente está cerrado por sus propios caracteres distintivos, hay algo que no se puede hacer, y es salirse de él para actualizar el pasado, para efectuar esa "presencia del pasado" en que la historia consiste. No hay vía de comunicación entre un "ahora" y otro "ahora" cualquiera. Se prescinde de la articulación dialéctica entre el pasado y el presente, que es la clave de la historia misma. Se prescinde también, por ello mismo, de la proyección hacia el futuro, del factor real que es la gestación del futuro en el presente; y así el decurso histórico se representa como una serie de presentes inconexos. Pero el tema de la historia es la historia entera, no es tan sólo el presente histórico, por mucho que éste importe vitalmente a cada cual. La ciencia es superación del "punto de vista". Por esto mismo es histórica. Pero *sin continuidad no hay historicidad*. La estructura horizontal es complementaria de la estructura vertical.

La compleja unidad de sentido que es la situación constituye, pues, la estructura vertical. Pero los subjetivismos y relati-

vismos de viejo cuño que se han acogido al historicismo, y creen encontrar en él confirmación de su tesis, ponen de relieve sobre todo los hechos que se encuadran en esa estructura vertical, sin articularla con la estructura horizontal, y como si en ella estuviesen concentrados todos los aspectos de la historicidad. Aunque el concepto de situación sea un concepto histórico, no parece entonces que pertenezca al orden de la temporalidad. La situación se desprende de este orden, si cada situación particular se define atómicamente por sus rasgos distintivos, de tal manera que la propia distinción rompa la continuidad del proceso, deje un hiato histórico entre una situación y las siguientes y anteriores.

Es cierto que, en tanto que forman una estructura vertical, los rasgos comunes que permiten caracterizar una fase del desenvolvimiento histórico tienen una cierta permanencia, sin lo cual no podrían ser identificados como distintivos. La fase decimos que *tiene duración*. Pero este concepto no solemos entenderlo en el sentido de la temporalidad, de la auténtica duración evolutiva, sino más bien en el sentido de la estabilidad. La fase dura porque en ella perduran los rasgos que la caracterizan. La situación no dura si éstos se alteran, y de esta manera parece que la situación haya paralizado transitoriamente el curso histórico.

Desde luego, la marcha del tiempo se hace perceptible sobre todo cuando aparecen novedades, las cuales destruyen o alteran justamente la estabilidad de la estructura vertical, o sea la organización interna de la situación histórica. Pero esta organización contiene siempre un factor dinámico, una potencia gestora de futuro. Lo que dura perdura, pero también cambia: lo inmutable no tiene duración. Cuando se desdeña este factor, los mismos caracteres que atribuimos a la situación la paralizan, le imponen una estabilidad que ella no tiene. Y entonces, al cambiar la situación, no podemos explicar cómo surgió la novedad que produce el cambio. El presente era estático, y no podía contener virtualmente el futuro: el por-venir no estaba germinando en el presente, y así la novedad aparece como algo puramente gratuito, inmotivado, irracional, producido por generación espontánea.

En la nueva situación ¿son nuevos todos los factores, o es la persistencia de algunos factores viejos, integrados en los nuevos, lo que mantiene la continuidad? ¿No es la presencia del pasado, además de la gestación del futuro, uno de los rasgos constitutivos del presente? En suma: ¿no es la estructura horizontal el complemento necesario de la estructura vertical, para una comprensión de la historicidad? Siendo así, quedaría decisivamente eliminado el relativismo de cariz "personalista" y perspectivista. *La auténtica perspectiva histórica abarca el proceso,*

no sólo la situación. Las limitaciones de la perspectiva personal de un filósofo perspectivista no pueden elevarse a criterio para reducir en general el ámbito de la historicidad.

Un acorde es polifónico, y es parte de la música, pero no es toda la música. La estructura vertical de la historicidad es como un acorde: cada nota aislada, cada producto cultural independiente, tiene sentido en relación con las otras notas, o los otros productos culturales, que constituyen la unidad armónica o situacional. El acorde tiene una cierta duración, y dura con uniformidad, lo mismo que la situación histórica, pero anticipa como ésta las novedades inminentes, los acordes o las situaciones que introducirán alguna variación y que, al establecer una línea de continuidad, revelarán la estructura horizontal de una unidad melódica o histórica, complementaria de la estructura vertical, armónica o situacional.

Esto quiere decir que la situación no puede caracterizarse sólo por los rasgos actuales, sin tomar en cuenta los potenciales, que también son presentes, como los que se heredan del pasado. El presente es dependiente del pasado y del futuro en la unidad y continuidad del proceso. En este punto hay que insistir marcadamente, porque no han dejado de cobrar algún crédito en el pensamiento de nuestro tiempo ciertas ideas sueltas que interpretarían el hecho de la historicidad tan sólo como esa referencia al presente que hemos caracterizado como estructura vertical. Esta parcialidad, admisible por ejemplo en un pensador inglés del siglo XVIII, resulta un contrasentido en una filosofía historicista. Al quebrarse la continuidad del proceso histórico, se atomiza este proceso y se subdivide en situaciones, distintas las unas de las otras, que forman serie, pero serie discreta, sin conexión unas con otras, *sin principio interno de secuencia*; en suma, sin duración estructural; pero la historia es, justamente, una estructura funcional.

Cuando se niega, implícita o explícitamente, esa continuidad orgánica de la historia, los rasgos nuevos de cada situación parecen haber surgido de la nada. Una vez actualizados, pueden ser comprendidos, unos en relación con otros, pues entre todos forman una unidad de sentido. Pero la comprensión es deficiente si no se advierte de dónde vienen y adónde van. La unidad, por ser cerrada, resulta carente de sentido; y no sólo en el orden teórico, sino incluso para la existencia. Su sentido se revela solamente en la continuidad. Para expresarlo con una imagen: es inevitable que el hombre se sienta solo, y caiga en desesperación, cuando deja de pertenecer a la "familia histórica". Pierde con esto la herencia, y su único haber es el presente; un presente deformado por la sustracción del pasado común, y por la literal insignificancia de un futuro en que él ya no estará presente, y del cual no puede ser gestor.

Pero el pesimismo vital, que sigue como su sombra a la figura de ese historicismo fragmentario, se desvanece cuando la unidad vertical del sentido se comprende en función de la unidad horizontal. Cada producto específico de la acción humana tiene su propia línea horizontal de evolución. Antaño se creía implícitamente que estas diversas líneas eran independientes unas de otras. La conciencia del "hecho histórico" ha revelado la interdependencia y unidad de sentido de todos los productos culturales. Sin embargo, esta conciencia sería —y es— muy deficiente y perturbadora, si nos diera cuenta nada más de la integración vertical, situacional o presente, de esas creaciones humanas en cada época. Con esto se romperían las líneas horizontales de continuidad. Estas líneas se consideraban independientes unas de otras porque no se les atribuía propiamente carácter histórico. Pero tampoco se les reconoce este carácter cuando se consideran discontinuas. *Si se rompe la continuidad horizontal de cada línea, no se comprende cómo ni por qué resulten coordinados verticalmente, en cada situación, los productos que formaban esas líneas.* Nada tiene de extraño que la situación —la verticalidad del presente— produzca la vivencia del absurdo, y se exprese en este tono, como ha hecho la filosofía existencialista. Pero el sentido histórico no se manifiesta diciendo: "el presente no tiene valor, porque el futuro será distinto". O diciendo lo contrario, que viene a ser lo mismo: "sólo el presente tiene valor, porque el futuro será distinto". En ambos casos el presente pierde su valor, si quiere tenerlo *propio*. Es una paradoja de la crisis que ciertos historicismos (como ciertos existencialismos) produzcan esta peculiar contracción al presente, esta renuncia al pasado, esta esterilidad ante el futuro.

Cuando se percibe la conexión funcional del presente con el pasado, no solamente se evita la discontinuidad histórica, sino que además el presente recupera por esto mismo su sentido, vital y filosófico a la vez; y en fin, las líneas de evolución de los distintos productos culturales ya no aparecen desconectadas, sino formando un haz. Lo decisivo es el hecho de la evolución *uniforme*, en estructura horizontal, de todas esas creaciones humanas que corresponden también unas con otras coetáneamente, verticalmente: como en la partitura de un director de orquesta están representados todos los sonidos en la unidad de la doble estructura armónica, o vertical, y melódica y rítmica, u horizontal. Por esto, y sólo por esto, tiene carácter histórico la situación, aunque, de momento, ella parece consistir en una paralización del proceso, en un presente estático, en una suspensión de las mutaciones, de las anticipaciones y de la actividad creadora de innovaciones.

Pero, con el esquema de esa doble estructura vertical y horizontal, el problema de la verdad no parece haberse resuelto,

sino complicado. Ahora la verdad no sólo dependería del presente, de todo lo que se da aquí y ahora; dependería además de su propio pasado, y aún del pasado de otras manifestaciones culturales que no son buscadoras de verdades, como lo son la filosofía y las ciencias positivas, pero con las cuales éstas mantendrían una cohesión tal, que sus destinos históricos serían concordantes. ¿Qué sentido tendría empeñarse en buscar la verdad con los medios de una ciencia, si la evolución de esta ciencia tuviese que corresponder a la evolución del arte, o de la política, hiciese lo que hiciese el pensador afanoso de verdades?

Aunque el problema de la verdad lo haya planteado el hecho de la temporalidad del pensamiento, o la historicidad de la ciencia, ya se ha indicado que la solución no puede favorecer a quien pretenda restringir el hecho, o regatearle posiciones dentro del campo real en que se manifiesta. El hecho mismo ha de ser explorado hasta sus más remotos confines, sin temor de que, al añadir todavía otros aspectos insospechados de la historicidad, ésta acabe por invalidar definitivamente la ambición de verdad inherente a todo pensamiento. Por el contrario, sólo al término de una investigación completa, que acentúe las dificultades, en vez de evadirlas, puede encontrarse la vía de solución. La doble estructura vertical y horizontal es el esquema metodológico con el cual ha de llevarse a cabo aquella exploración completa.

La tercera relación constitutiva del pensamiento, o sea la relación histórica, equipara la verdad a una expresión, y la hace relativa, solamente si se considera la estructura situacional o vertical: lo que yo pienso expresa lo que soy, y lo que soy depende de la situación en que me encuentro. En este sentido, la verdad no sería verdadera, porque el factor expresivo eliminaría el factor cognoscitivo: la verdad no representaría la realidad de manera fidedigna o adecuada, y sería tan sólo la versión de una modalidad personal, irreductible, incontrastable de ver las cosas y de reaccionar ante ellas.

El elemento expresivo del pensamiento no queda anulado, pero sí complicado con la relación horizontal, que es una relación funcional dialéctica.⁵ La evidencia de una estructura horizontal permite eliminar la irracionalidad del subjetivismo y el perspectivismo que se centran en el presente. Pero el problema no está resuelto. Suponiendo que el análisis filosófico-histórico nos hubiese revelado ya todas las articulaciones dialécticas del proceso del pensamiento, quedaría en pie una antinomia radi-

⁵ Véase la nota anterior. No corresponde a esta obra examinar las articulaciones dialécticas en la estructura horizontal de la relación histórica del pensamiento, aunque alguna indicación sobre el tema aparecerá en el capítulo de la causalidad histórica. Cf. *La idea del hombre, Historicismo y existencialismo, Metafísica de la expresión.*

cal. Si la situación teórica, en una fase cualquiera, es una *derivación dialéctica* de sus antecedentes, no se percibe de qué manera pueda esa teoría alcanzar la verdad de adecuación: la verdad surgiría de sus antecedentes dialécticos, sin dejar de ser expresiva; dependería del pasado más que de una confrontación actual con las cosas mismas. Cuando aquella adecuación se cumple, en la relación cognoscitiva, el resultado tiene que ser independiente de cualquier mutación histórica, aunque esta mutación sea estructural y dialéctica. Pero también tiene solución la aporía de la expresividad.

3. ES NECESARIO tomar nota desde luego de que el problema, en el momento actual, permanece en esa situación de aporía, y habrá de seguir en ella forzosamente si no se altera el esquema de su planteamiento. Ya es un paso decisivo haber logrado presentar los términos que han formado hasta ahora ese esquema en su total complejidad, sistemáticamente. Pero esto no basta. Quiere decirse que el problema de la verdad y de la ciencia, suscitado por el hecho de la historicidad, no tiene solución mientras se juzgue que son tres, nada más, las relaciones constitutivas del pensamiento: la relación epistemológica, la relación lógica y la relación histórica (en su doble proyección vertical y horizontal). Si fueran éstas solamente, la integración de la tercera con las otras dos sería en definitiva imposible.

Pero hay una cuarta relación, y es justamente la introducción de esta última la que, en vez de complicar más la situación, permite integrar por fin las otras tres. Esta cuarta relación constitutiva es la *relación dialógica*.

El pensamiento es *logos*. Es *logos* en el sentido de razón, y a la vez en el sentido de palabra. Estas dos acepciones del término son complementarias o recíprocas, como el anverso y el reverso de una moneda, y no debieron nunca desprenderse la una de la otra. Toda palabra es racional, toda razón es simbólica. La función analítica, sin la cual no puede haber filosofía, a veces ignora cuáles son sus límites, se desprende de la realidad que era su objeto, y en su marcha desbordada produce monstruos de abstracción que ya no corresponden a cosa alguna. Cada nuevo matiz que se descubre en abstracto parece justificar una categoría diferente, y las múltiples divisiones y subdivisiones —todas plausibles en apariencia, porque las fabrica el entendimiento— parcelan el objeto y acaban por disolver su unidad.

Algo así ha ocurrido con el concepto de *logos*. Ya parece que la psicología sea incapaz de darnos unas significaciones fijas, unívocas y claras para los términos razón, entendimiento, pensamiento. Entre tanto, parece también que exista un acuerdo tácito en considerar que esas tres funciones mentales (lo mismo

si son tres, en efecto, que si son nada más tres aspectos de una misma función) tienen poco o nada que ver con la expresión. Son operaciones calladas, silenciosas. Y es cierto que podemos pensar sin decir nada. Esto nos induce a creer que el *logos* como palabra es una función enteramente distinta del *logos* como razón, o pensamiento, o entendimiento. Según esto, los pensamientos pueden ser expresados o no, pero la expresión misma no es parte constitutiva del pensar. La expresión se añadiría *per accidens* al pensamiento.

Ha habido psicólogos, sin embargo, que han llamado la atención sobre el hecho de que *pensamos verbalmente*, aunque estemos callados. Y sin recurrir a testimonios recientes, ya Platón había observado que el νοῦς, que es pensamiento o entendimiento, es una función activa que ha de entenderse como διάλογος: es un "diálogo silencioso".⁶ Añadiremos que el pensamiento no debiera designarse con un sustantivo, νοῦς, sino con un verbo, νοεῖν; pero el término de la acción designada por este verbo transitivo no es solamente el objeto pensado por el sujeto, sino el otro sujeto, la persona en general a quien se comunica, o puede comunicarse, lo pensado. Sin este interlocutor posible, los términos en que se articula el pensamiento carecerían de significado. Esto no lo ha advertido la filosofía tradicionalmente, ni lo advierten las nuevas direcciones semánticas de la lógica: la definición de un término no se establece sólo por una relación del término con el objeto real significado. La significación es un hecho dialógico: si el significado no es común, el término no significa. Dicho de otra manera: los términos no se aplican a las cosas para comunicar un pensamiento formado por un individuo aisladamente; sin cooperación de los símbolos no puede formarse o articularse pensamiento alguno, de suerte que el "puro" pensar implica ya los términos comunicativos. Todo *logos* es dialógico. E insistamos en que no es necesario que la comunicación se cumpla efectivamente, como fenómeno social, para que pensar sea dialogar. Aparte del diálogo interior "del alma consigo misma", como dice Platón, veremos enseguida que la existencia de un otro en general es condición de posibilidad del pensamiento. Pensar es ejercitar el *logos*, y todo *logos* es expresión.

Durante siglos y siglos, desde Grecia, la función expresiva del *logos* quedó disociada de la función noética. La lógica misma no se concibió como sistema regulador de la expresión verbal, sino como regulador del *logos* en tanto que pensamiento "puro". La expresión era una impureza, porque era externa y subalterna, derivada, accidental y subjetiva. La relación lógica era la relación interna del pensamiento consigo mismo, sin doblamiento dialógico, sin destinatario o interlocutor. En suma,

⁶ *Sofista*, 263a.

diríase que el pensar lógico era como una acción intransitiva. Si el pensamiento se expresaba, la lógica cuidaba más bien de eliminar todos los factores propiamente expresivos de este *logos*. Se juzgaba, y se juzga todavía, que estos factores expresivos comprometen la pureza conceptual, indispensable en toda formulación científica, y arrastran consigo la ganga del subjetivismo, de la imprecisión, la falta de método y de universalidad que son propios de la *doxa* u opinión precientífica.

Por esto ha resultado desconcertante que dicho factor expresivo del *logos*, tan cuidadosamente eliminado en la segunda relación constitutiva del pensamiento, reapareciese después en la tercera, o sea la relación histórica. El peso de la tradición impone unos reflejos condicionados a los filósofos, y se comprende así la renuencia de muchos a aceptar, con todas sus consecuencias, el hecho de la historicidad, si la aceptación ha de poner en compromiso el valor de la lógica, que estaba tan afianzado, tan acreditado por la milenaria tarea de la ciencia. Sin razón "pura" ¿cómo podría haber verdades que fuesen válidas objetivamente, universal y necesariamente?

Pero el valor de la lógica no sufre mengua, sino al contrario, cuando se restablece ese factor expresivo o dialógico del *logos*. En efecto: el *logos* es expresión; pero el carácter expresivo del *logos* sólo compromete la eficacia de su aspecto racional para quien haya previamente disociado el uno del otro los dos aspectos, y crea que son incompatibles. La verdad no sufre por ser expresiva, porque el *logos*, como unidad de pensamiento y palabra, presenta una doble estructura. Por depurado que sea formalmente —en la teoría científica—, o por expresivo que sea subjetivamente —en una confianza íntima—, el *logos* implica siempre a la vez una intención comunicativa y un contenido significativo.

Por imposición del método, es necesario distinguir entre expresión y significación. Pero la ventaja de claridad que procura el método se perdería si creyésemos que estos dos aspectos de un mismo acto, que nosotros distinguimos para comprenderlo mejor, son dos actos diferentes, disociados, acaso incompatibles, y en todo caso sucesivos. Hemos de reconocer que ésta ha sido y es la opinión prevaleciente, y no sólo entre los lógicos. Parece a primera vista que el *logos*, cuanto más expresivo, menos fidedigno será como representación de lo real; e inversamente, que sólo podrá ser puro y adecuado cuando se neutralice o deshumanice, cuando elimine todo lo que pueda ser residuo vital, personal, circunstancial.

Esta disociación de los dos componentes del *logos* produce una correlativa oposición de actitudes, en cada una de las cuales se muestra el empeño de reivindicar uno de los dos aspectos frente al otro. El pensamiento es puro, dicen algunos, y sólo

con esta neutralidad impersonal y desinteresada podrá ser legítimo y auténticamente científico: la verdad no es expresiva. Frente a éstos, otros sostienen que el pensamiento es un producto de la existencia humana, es una función vital; que el sujeto pensante no corresponde para nada a esa ficción abstracta del "sujeto en general", elaborada por la filosofía científica, sino que es el hombre real y concreto, el hombre de carne y hueso, que está vitalmente empeñado, de manera íntegra, en su acto de pensamiento, porque está irremediablemente centrado en sí mismo, y no puede tomar frente a las cosas una actitud desinteresada. De ahí, de ese empeño vital, provendría justamente el único valor, la única utilidad y el único sentido que puede tener el *logos* como pensamiento.⁷

Tienen razón lo mismo unos que otros. Lo que vale tanto como decir que no la tienen ni unos ni otros; pues la verdad a medias es el peor de los errores, sobre todo cuando la media verdad se emplea polémicamente contra la otra mitad complementaria. La verdad no puede disputar consigo misma.

Es cierto, por una parte, que sin la depuración del método y de la lógica, la natural pretensión de verdad del pensamiento no ofrece las garantías que procuran la objetividad, la univocidad, la congruencia y el orden sistemático. En este sentido, el pensamiento científico siempre es, ha sido y será pensamiento puro, razón pura o *depurada*. Por otra parte, es igualmente cierto que este pensamiento no es utópico y ucrónico. Es un producto de la acción humana. Sobre lo uno y lo otro habremos de insistir más adelante; pero desde ahora podemos advertir esto: sería funesto que, al superar la idea racionalista de la razón pura con una idea de la razón vital e histórica, se entendiese esta vitalidad como irreductible subjetividad, y esta historicidad como relativismo. Concedido que esta confusión sólo puede producirse en las márgenes del curso central de la filosofía. Pero es justamente una confusión que se aviene demasiado bien con una peculiar disposición espontánea, con una forma vital, pre-filosófica, del subjetivismo que predomina en la mente hispánica, y que es el personalismo. La atención recae con preferencia sobre la persona del que habla, más que sobre lo que él diga. De ahí una noción de la filosofía como pronunciamiento o confesión personal, con la consiguiente renuencia a admitir el imperio objetivo de la realidad, a someterse a las prescripciones lógicas y metodológicas de la objetividad y la concordancia, que son propias del trabajo científico.

⁷ El racionalismo y el logicismo son dos de los *ismos* característicos de la primera actitud. Ciertas formas de vitalismo y de historicismo, igual que el pragmatismo y el perspectivismo —hasta desembocar en la sofística— corresponderían a la segunda actitud. Sobre las formas hispánicas de esta última, véanse *Historicismo y existencialismo*, cap. IX, y *El problema de la filosofía hispánica, passim*.

Volviendo ahora a la expresividad esencial. *Todo lo que significa expresa, todo lo que expresa significa*. Imaginemos una situación de diálogo entre dos sujetos, cuyo tema de comunicación sea lo más subjetivo y expresivo, lo menos conceptual y abstracto que pueda darse. Por ejemplo: cada uno de los dos sujetos habla de sí mismo, y hace confidencias al otro sobre sus experiencias personales privadas. Lo primero que resalta en esta situación es el hecho de que los interlocutores se entienden. A pesar de cuanto hayan sostenido poetas y filósofos sobre la inaccesible intimidad del sujeto humano, sobre la imposibilidad de comunicarse o de establecer contacto con ese centro recatado del ser ajeno, el hecho es que la comunicación existe; pues de otro modo no cabría hablar siquiera de intimidad, ni habría confidencias, ni hubiese creado el hombre, con la poesía, un arte verbal específico de la expresión subjetiva, y con la filosofía y la psicología unas ciencias analíticas del yo —y el tú— en sus más recónditas profundidades.

Los interlocutores se entienden. El grado y la cualidad de entendimiento a que lleguen en el diálogo dependerán de factores accidentales, o de las limitaciones esenciales de la expresión misma; pero ni los unos ni las otras invalidan el hecho de que el diálogo produce entendimiento, de que incluso el no haber entendido es susceptible de expresión, y que la discrepancia tiene que sostenerse sobre la concordancia básica en aquello de que se discrepa. Pues bien: ¿cuál es la condición básica de posibilidad de ese entendimiento, qué es lo que hace inteligible para cada uno el mensaje verbal del otro? Desde luego, ambos emplean un mismo instrumento de expresión, un mismo sistema simbólico. Esto se da por descontado; pero ¿de qué depende la eficacia de tal sistema? De que cada uno de los términos de ese lenguaje tiene un significado más o menos unívoco, pero suficientemente preciso para que el interlocutor efectúe, al escucharlo, una instantánea referencia mental al objeto significado por el que está hablando. El que está hablando, por su parte, piensa en ese mismo objeto cuando lo designa en su expresión. Entender es precisamente esto: el acto de una *común* referencia al *mismo* objeto, promovido por el empleo de una palabra dotada de significación. La significación no desaparece por el hecho de que la palabra sea expresiva.

En el caso de una confidencia íntima, la experiencia comunicada podrá parecerse única, intransferible, irreproducible, y por tanto la morada interior del que se expresa decimos que es inabordable, inasequible, irreductiblemente solitaria, radicalmente extraña o ajena. El tú, el ser profundo y auténtico del otro, sería *cet inconnu*. Sin embargo, ese lirismo de la soledad y la incomunicación no tiene base fenomenológica, sea cual sea su atractivo poético, y no debe quedar de él ningún vestigio en

una teoría científica: porque la comunicación intersubjetiva es un hecho positivo, y el *logos* de la confianza sería absolutamente ininteligible si la expresión no envolviese unos significados que permiten al que la escucha referirse, mediante ellos, a unos datos de experiencia *común*. Por singular y privado que sea, lo comunicado no puede ser algo verdaderamente único, si encuentra un eco de comprensión. Si fuera único, no habría término con que designarlo. El símbolo es *siempre* vínculo de comunidad. Lo que importa en esta situación de intimidad confidencial es captar el *sentido* vital de lo expresado; pero este sentido se capta, y sólo puede captarse, mediante la intelección de un *significado*. La relación vital expresiva implica la relación intelectual co-significativa. Y significar no es otra cosa que mentar un objeto cualquiera con un símbolo verbal que permite reconocerlo o identificarlo dialógicamente. El pensamiento, pues, no es una facultad solitaria y privada del sujeto, sino una función comunicativa; es la acción misma de entender —y darse a entender—, la cual presupone siempre un interlocutor en general. El entender es una acción transitiva.⁸

De ahí se infiere que no puede haber una forma especial del *logos* que sea pura expresión sin significación. La expresión quedaría frustrada en su inherente intención comunicativa, y lo expresado en ella sería incomprensible, si no tuviese significación alguna, si lo comunicado no fuese un cierto contenido significativo. En suma: la expresión no expresaría nada, si no significase nada.

Recíprocamente: la significación pura tampoco la encontramos, desprendida de la expresividad o comunicabilidad. Y no sólo porque es imposible eliminar o neutralizar por completo ese sujeto humano real y concreto, vital e histórico, que es el hombre mismo en su actividad comunicativa; sino por una razón anterior, más radical, que concierne a la esencia de la actividad significativa, y no a lo que pueda hacer o no hacer un sujeto particular cuando ejercita esta función. Pues, en efecto, la condición previa, *sine qua non*, que ha de cumplir todo significado es la de ser inteligible o comprensible, y esto quiere decir comunicable. Hasta el error, hasta la significación incorrecta y el engaño, tienen que ser inteligibles; pues ¿cómo podrían, de

⁸ Hay que insistir en que el término de esa acción transitiva no es el objeto, sino el otro sujeto. El objeto no es sino el *medio de comunicación*, aquello que la hace posible, o sea el contenido de la comunicación misma. Esto permite (obliga, en verdad) a desechar el esquema tradicional de la relación sujeto-objeto, aunque contrarie nociones adquiridas y fuertemente arraigadas en filosofía. Al introducirse esta cuarta relación constitutiva del pensamiento, que es la relación dialógica, se advierte que estuvo tradicionalmente mal establecida la relación primera, o sea la relación epistemológica del sujeto pensante con el objeto pensado. Véase el § 5 de este mismo capítulo.

otra manera, ser denunciados y corregidos? Pero, sin llegar a esta verificación, que ya es un fenómeno dialógico efectivo, el sujeto mismo que está pensando el objeto real significado no podría entenderlo sino en función de un símbolo que, por ser inteligible, es comunicable.

Un significado ininteligible, es una contradicción en los términos. Entiéndase bien que, si no fuese comunicable, ese significado no sería inteligible *ni siquiera para quien lo empleara a solas, antes de formularlo*. La prueba decisiva, naturalmente, la ofrece la comunicación, cuando llega a efectuarse: un mensaje en el que se habla de algo que nadie puede entender no es un mensaje significativo, y es expresivo sólo de la demencia, que es el grado mayor de soledad o incomunicabilidad a que puede llegar el hombre. (E incluso aquí, el sentido vital de la expresión trae algún eco de significaciones inteligibles, como sabe muy bien el psiquiatra; porque sin esta hermenéutica no sería posible la psiquiatría, la cual es, en medicina mental, lo mismo que es el sentido poético para la comprensión del lirismo de la soledad.)

La intelección misma, pues, ya es dialógica en sí, aún antes de que los significados definidos en ella se conviertan en materia o contenido de una exposición o expresión verbal efectiva. Por tanto, no es necesario esperar a que el diálogo se produzca, y analizar entonces la expresión, para comprobar en ella, en medio de las significaciones "puras", la presencia irrechazable del hombre concreto que las pensó, con todo lo que esto implica. *El factor expresivo se encuentra ya en la misma función significativa*, como condición necesaria de la inteligibilidad. No hay conceptos sin palabras. Estas no se añaden a las significaciones, como etiquetas a un producto ya elaborado. Las palabras, los símbolos en general, forman parte del proceso mismo de la significación u objetivación.

Por esto, inteligibilidad y comunicabilidad quieren decir lo mismo. Una significación es inteligible cuando el símbolo que la *constituye* es comprensible dialógicamente, o sea, cuando tiene la virtud de hacer patente de manera efectiva al otro sujeto la realidad objetiva mentada por el sujeto que la piensa, y que la expone en la expresión. En fin: la "pura" significación, sin símbolo expresivo, sería puramente insignificante, ininteligible. ¿Por qué se rompería así el *nexo comunicativo*, que es esencial al *logos*? Porque se habría roto el *nexo cognoscitivo* entre el sujeto y el objeto: no existe ninguna realidad, conocida por un sujeto, que no pueda ser expresada simbólicamente. La relación simbólica está formada conjuntamente por estos dos nexos. Si alguien formulase la hipótesis de una realidad privativa, exclusiva de un solo sujeto, no sabría cómo responder a la pregunta ¿cuál es esa realidad? A esta pregunta sólo se puede responder con palabras. Lo primero que revelan las palabras es el hecho

de que toda realidad es compartida. El conocimiento es una co-operación.

Puede verificarse que este planteamiento del problema de la expresión —y el correspondiente intento de solucionarlo— lo sitúa en un nivel más radical que el nivel en que se presentan los hechos psicológicos, sociológicos e históricos. Sólo en este nivel de una *metafísica de la expresión* es posible interpretar adecuadamente aquellos hechos, en los cuales se han basado las críticas de la filosofía, y de la ciencia en general, por parte de quienes juzgaron que la expresividad subjetiva y la expresividad histórica invalidaban definitivamente la pretensión de verdad del pensamiento.⁹ Pero es el análisis fenomenológico del pensamiento, y la revelación de sus diversas relaciones y estructuras, lo que ha permitido advertir que ese factor expresivo, en vez de impedir la consecución de una verdad, constituye más bien la condición real necesaria, o sea literalmente onto-lógica, de todo conocimiento, lo mismo en la fase precientífica que en la científica.

4. LA EXPRESIÓN NO ES INCOMPATIBLE CON LA VERDAD. Por el contrario: sin expresión no hay verdad. Pero estas afirmaciones pudieran parecer dogmáticas, o "expresivas" ellas mismas, a pesar de que concluyen un examen que ha sido fenomenológico. El complemento que ellas requieren ha de consistir en una mayor precisión del concepto de verdad. Muchas confusiones pueden enturbiar esta cuestión si no se advierte —y no es común hacerlo— que *el concepto de verdad no es un concepto unívoco*.

La palabra verdad puede tener varias significaciones, porque hay varios niveles de conocimiento, en cada uno de los cuales se realiza una modalidad específica de la verdad. Cuando no se distinguen esos niveles se corre el peligro de atribuir y negar a la verdad, al mismo tiempo, ciertos caracteres que ella presenta efectivamente en algún nivel, pero no en otros.

Desde antiguo se ha considerado que la vocación científica tenía como rasgo primario "la búsqueda de la verdad". Esta noción se ha difundido y acreditado hasta convertirse en un lugar común, en el que recaen por igual los científicos y los pro-

⁹ Un examen más detenido de la cuestión (que no cabe, naturalmente, en esta obra) se ha presentado en la *Metafísica de la expresión*. Sirva lo dicho tan sólo para recalcar que el objetivo final de esa *Metafísica* es la institución del fundamento de la ciencia en general, y de la metafísica misma, como ciencia primera. La prolongación de esa tarea en la presente obra debiera, pues, confirmar los propósitos de aquélla, por si no hubiese quedado claro que no se limitó a un estudio monográfico de los fenómenos expresivos, o de los sistemas simbólicos. La "ontología de lo humano" que ella contiene hubo de elaborarse tan sólo como requerimiento metodológico, para llegar a la fundamentación ontológica de la ciencia, partiendo de las evidencias primarias.

fanos. ¿Qué otro rasgo podría caracterizar mejor esa vocación? La búsqueda de la verdad, con desdén hacia otros intereses, es como el signo de nobleza vital del filósofo y de todo hombre de ciencia. Pero esta fórmula de "la búsqueda de la verdad" tiene más sentido moral que exactitud teórica. En ella descubrimos dos implicaciones correlativas, ambas inadmisibles: primero, queda implícitamente supuesto que, antes de esa vocación científica, o aparte de ella, el hombre está privado de verdades, y ni las busca, ni puede procurárselas aunque las busque; y segundo, se supone que la verdad es algo utópico, o algo situado en una *terra ignota*, remota, difícilmente accesible. Para llegar a esta zona habría que emprender, muy bien equipados, una marcha que sería muy ardua, cuya meta permanece incierta, pero que se inicia a partir de un punto en que la verdad, desde luego, no se encuentra.

Esta versión un poco romántica de la vocación científica y de la verdad la fabricaron los propios filósofos y la han heredado los científicos modernos. La parte de exactitud que pueda contener se refiere solamente a una de las modalidades o niveles de la verdad: la verdad científica. Pero es necesario que la ciencia, para comprenderse a sí misma, empiece por reconocer que hay otros niveles y modalidades de la verdad que son más comunes, fundamentales o primarios. *El camino de la ciencia se emprende desde la verdad*; o sea, desde un nivel de la verdad, para llegar a otro nivel. En la ausencia completa de verdades no se promovería el afán de buscarlas. Este es el hecho que nos permite afirmar que *el hombre se encuentra siempre, desde luego, en la verdad*; que no puede existir sin la verdad; que es, en suma, el ser de la verdad, definible por ella ontológicamente.

La verdad es el reconocimiento del ser. Decimos el reconocimiento, porque esta operación implica una *reiterada aprehensión del mismo objeto por el mismo sujeto* (sin lo cual no se efectúa la *identificación*, o sea que el ser del objeto no queda fijado en su *mismidad* objetiva); pero implica sobre todo una *aprehensión del mismo objeto por dos sujetos diferentes*. Este reconocimiento es dialógico, y en él consiste la decisiva evidencia apodíctica del ser, invulnerable a toda crítica posterior, a toda posible "duda metódica".

Extremando las cosas, para explicárnoslas mejor, pudiera decirse que esta evidencia dialógica del ser comienza en una fase pre-lógica. El gesto indicativo es aquí el antecedente del *logos* significativo. Señalar un objeto con el dedo es hacerlo patente a alguien, y esta rudimentaria presentación constituye una verdadera apófansis, la cual no es menos efectiva por ser pre-lógica. El objeto es reconocido, siquiera como *presente* ante los dos sujetos, aunque ninguno de ellos pueda significarlo y deno-

minarlo, porque no sepa qué clase de objeto sea. Si ambos sujetos conocen ya el objeto, entonces el gesto indicativo no es un antecedente, sino un sustituto del símbolo significativo con que lo identifican al hablar.

El análisis de esta situación vulgar, de la cual todos los hombres hacen la experiencia cotidianamente, tiene interés tan sólo para revelar que la simple indicación muda del objeto, antes de su conceptualización, contiene ya una verdad, es un germen pre-lógico de la verdad lógica. El objeto señalado se hace patente a los dos sujetos mediante el gesto; este común re-conocimiento de algo real y presente es una forma de posesión del ser. Las formas superiores de posesión, en las cuales es el *logos* el que hace presa en el ser, realizan un tipo de verdad más eminente; pero no hay verdad ninguna que no provenga de una primaria aprehensión del ser —como quiera que ésta se efectúe—, en la cual se manifiesta el objeto como algo real, presente y patente. *La verdad es la manifestación del ser.*

El propio lenguaje tiene también modalidades meramente indicativas o pre-conceptuales. Aquí es una palabra, que no significa ningún objeto determinado, la que parece ser el sustituto del gesto. El pronombre demostrativo, cuando el objeto que se señala no ha sido significado con un sustantivo, equivale, en forma verbal, al mero gesto indicativo que se hace con el índice de la mano, y tiene el mismo valor apofántico o apodictico, es decir, procura la misma evidencia primaria de la presencia de algo real. (Y no se olvide que ese pronombre se llama demostrativo, no porque demuestre, sino porque muestra: la *demonstratio* en latín significa lo mismo que significó la *ἀπόδειξις* en griego, antes de Aristóteles.)

La simple presencia de un ente es, pues, la materia de la más fundamental de las verdades. Tan fundamental, que no exige siquiera que "lo" presente haya sido significado, y pierda con la significación del sustantivo esa literal neutralidad, ese anonimato del pronombre demostrativo y del artículo en género neutro. No es necesario decir "esta mesa", para que la mesa se haga patente y el interlocutor comparta la evidencia de su presencia real. Basta decir "esto" para que se establezca el vínculo de entendimiento entre los interlocutores, mediante la común referencia al objeto. Para ello no sería necesario siquiera que los dos supieran a qué clase pertenece el objeto manifiesto. Cuando se dice "esta mesa", el objeto ya ha sido conceptualizado y clasificado; esta fórmula contiene claramente una verdad, porque es una proposición abreviada: "esto es una mesa" sería la proposición completa. Lo cual se confirma cuando el que indica el objeto verbalmente comete un error de significación; el otro sujeto puede entonces replicarle: "¿Esta mesa? Pero *esto* no es una mesa, es una banca." El error de significación no destruye

la evidencia apofántica: el objeto no es una mesa, pero su presencia real es manifiesta, sea él lo que sea. El error del sustantivo no destruye la verdad del pronombre.

En tanto que esta presencia es literalmente manifiesta, o manifestada, la primaria evidencia lógica es compartida, o sea dialógica. Pero incluso la evidencia pre-lógica contiene en germen la verdad primaria del *logos*. La apófansis del gesto es igualmente dialógica: aunque no intervenga en ella el sistema simbólico de la palabra, intervienen otros símbolos, con los cuales establecen los dos sujetos una relación expresiva; de suerte que la presentación del objeto es una verdadera comunicación. También el gesto es dialógico. Ciertamente, el gesto y el pronombre demostrativo carecen de significación, en el sentido de que no representan unívocamente ningún objeto *determinado*; la determinación la adquieren situacionalmente. Son símbolos y tienen, como tales, ellos mismos una significación precisa constante: la indicación. O sea que la indicación puede servir indistintamente para cualquier objeto; pero, cuando se aplica a uno, lo identifica tan directamente como el símbolo sustantivo. Lo indicado se hace patente entonces porque está co-presente ante el indicador y ante quien comprende la expresión indicativa.

La apófansis es una presentación. Viene después la re-presentación, mediante un símbolo conceptual, sustantivamente significativo. La representación conceptual, claro está, tiene que ser, ella también, apofántica: si el símbolo no hace patente algo real no cumple su función propia, no significa o representa nada. Pero en la representación simbólica hay un componente subjetivo que se sobreañade a la mera presentación. Pues la representación ya es pensamiento discursivo, y el símbolo con el cual significamos y expresamos lo representado ya no es una mera indicación: ya no dice solamente que la cosa es, o está presente, sino que dice *lo que es*. Todo concepto es un juicio concentrado, comprimido o abreviado. Y por esto, toda representación simbólica sustantiva es onto-lógica; es un *logos* sobre el ser, en el cual se manifiesta la clase de ser a que pertenece lo significado: mesa, árbol, hombre, número, virtud, lo que sea. El concepto es pensado, es obra o producto de un sujeto pensante. La palabra "concepto" es un sustantivo formado de un participio pasado que indica *el término cumplido de la acción de concebir*. Ésta es una acción humana, en la que cada cual pone algo de su parte. El *logos* presenta aquí bien claramente sus dos facetas complementarias: la representación objetiva y la expresión subjetiva, el contenido significativo y la intención comunicativa.

Pero hay que entender bien cómo se produce el acto de la representación conceptual. *La expresión se encuentra en la representación misma.* No podremos salir de confusiones mientras

sigamos aceptando sin crítica ciertas ideas que no tienen más crédito que el de su uso tradicional. Según estas ideas, la representación sería, o aspiraría a ser, una simple reproducción literal del objeto, como una copia de la huella que hubiese dejado impresa el objeto en el entendimiento del sujeto. Éste no pondría en dicha representación nada de su parte, excepto el mecanismo reproductor. El sujeto sería activo, pero no sería productivo. Del concepto quedaría eliminada, entonces, la expresión.

Pero la conceptualización no es una simple representación, aunque reciba este nombre; no se limita a reproducir el objeto; no es un chispazo intuitivo, sino el producto de un pensamiento relacionante, discursivo. Esto no se advierte a primera vista porque el concepto se formula con una palabra sola, aislada, que sería como la copia de una fotografía instantánea del objeto. Pero la distinción tradicional entre concepto y término no puede aceptarse literalmente: el término, el símbolo verbal, es aquello que utilizamos para conceptualizar. Insistamos en que la palabra no se aplica al concepto una vez que éste ha sido ya pensado. Tampoco el concepto se forma sustrayendo al objeto de toda conexión real, sino en una relación con otros objetos que definen o delimitan el campo de la significación. La operación es compleja; *es expresiva porque es productora, y porque los materiales de la producción son siempre símbolos, términos dialógicos*. El símbolo "mesa", con el cual se representa conceptualmente un determinado objeto, concentra toda una serie de relaciones simbólicas que pretenden ser verdaderas, a saber: la afirmación de la realidad objetiva de tal cosa; su distinción respecto de otra cosa, como es la silla; la pertenencia de ambas a un género común, que es el género mueble; la distinción entre este género y los objetos de géneros distintos, etcétera.

La expresividad primaria de la conceptualización radica, pues, en el carácter simbólico de esta operación compleja. Conviene retener este hecho. No se advierte excepción ninguna en la unanimidad con que los filósofos han asimilado la expresividad a la subjetividad. Esta asimilación ha sido ilustrada modernamente con análisis detallados. El sujeto perturbaría la objetividad del pensamiento *antes* de su producción, determinando desde un fondo irracional las orientaciones y modalidades de una peculiar "manera de ver las cosas", que sería más expresiva de la persona que de esas mismas cosas pensadas. Más tarde, intervendría el sujeto expresivamente en la comunicación de lo pensado, de suerte que arrancaría también de un fondo irracional su distintiva "manera de hablar de las cosas".

En realidad, ninguna de estas dos ingerencias de la subjetividad puede, ni debe, negarse. La ciencia no las ha negado nunca, pero no ha creído que fueran irremediables, o sea determinantes.

Si el pensamiento no sufriera desviaciones irracionales, no hubiera sido necesario crear estos instrumentos de rectificación que son el método y la lógica, los cuales dan la norma del bien pensar y permiten mantener la objetividad. Por esto, representa una crisis para la ciencia la idea de que la expresividad es esencial; porque entonces sus efectos parecen irreparables. La expresión se convierte así en el concepto clave de un determinismo subjetivo irracional. Por esto también, se ha insistido en que la reivindicación de la objetividad científica requería, no la negación del hecho de la expresividad, pero sí la negación de su esencial presencia en todo pensamiento.

El aparente conflicto (una de cuyas incidencias es la polémica entre psicologismo y logicismo) no puede resolverse si se prolonga la discusión sobre la eficacia o ineficacia de las técnicas lógicas para depurar el pensamiento de esa ganga psicológica de la expresividad. Esta eficacia es un hecho, y el hecho se llama ciencia. Hay que mostrar en cambio que la objetividad científica es posible justamente *porque* la expresividad es esencial. Esto requiere precisar el concepto de expresividad.

En la polémica sobre el valor objetivo del pensamiento, unos y otros convienen en que la verdad se encuentra en el juicio, con el cual se expresa o formula una opinión. El concepto no presentaría ninguna dificultad. Incluso el determinismo subjetivo considera implícitamente que el concepto es inexpressivo: la palabra "mesa" designa correctamente el objeto mesa, y en esta simple designación no intervienen para nada las motivaciones irracionales que fijarían los caminos del pensamiento discursivo, o la formación de opiniones. Pero el fundamento de la objetividad es precisamente la conceptualización, no la opinión; y la objetividad es ya una operación discursiva y expresiva. No es expresiva porque manifieste ninguna peculiaridad del sujeto, sino porque es simbólica. La verdad está ya en el concepto, y el símbolo (que no expresa el concepto, sino que lo constituye) no es resultado solamente de la relación del sujeto pensante con el objeto pensado. El nexo de la relación simbólica es el que se establece entre aquel sujeto pensante y el otro sujeto en general, para quien el símbolo ha de ser inteligible. La objetividad consiste en esta primaria inteligibilidad común. O sea que *la relación simbólica es objetivante porque es comunicante*. La esencial y radical comunicabilidad del concepto es lo expresivo en él. La expresión de posiciones o disposiciones personales frente al objeto, que puedan tomar los sujetos dialogantes, o sea la formulación de sus opiniones personales, es algo posterior.

Es evidente que la más disparatada de las opiniones que un hombre pueda formar sobre un objeto cualquiera presupone la objetivación de este objeto; y que ningún otro sujeto podría

denunciar el disparate si éste no tuviera aquel fondo de verdad objetiva que permite la identificación del objeto por parte del discrepante. Objetivar el objeto es identificarlo, o sea poseerlo en común. Esta condición previa de toda posible disparidad de opiniones, o de "actitudes pensadas", no es expresiva porque en ella esté involucrado el sujeto, sino porque la objetivación es simbólica y dialógica. No se ha advertido que la expresividad radicaba en este carácter esencialmente dialógico del *logos*, más que en la particular subjetividad de cada individuo que hace uso de su *logos*. Por esto, es la intersubjetividad, inherente a toda función simbólica, la que garantiza la objetividad, aun antes de que el sujeto pueda enturbiarla, manifestándose a sí mismo con su *doxa* personal. La expresividad es, ante todo, comunicación. Pero lo comunicado primariamente no es un puro mensaje personal, sino un objeto. Ningún mensaje es inteligible si no hace patente un objeto de experiencia común. O sea que *la expresividad es la forma de una relación simbólica intersubjetiva que tiene como base o referencial común los objetos significados*.

Hacen, pues, mal uso de un hecho comprobado quienes afirman la expresividad a costa de la objetividad. Por esto es tan necesario insistir en que la conceptualización es ya discursiva; que la expresión (bajo especie de comunicabilidad simbólica) se encuentra ya en la operación objetivadora, aunque ella no exprese ninguna opinión, ni se juzgue que contenga ningún rasgo personal de quien formula el concepto; y en fin, que estos componentes subjetivos que pueden entrar después, y entran en efecto, en la formulación de un juicio, no comprometen el "hecho de la verdad", en ninguno de sus dos niveles: en su nivel primario, porque aquí la verdad es la simple apófansis, que culmina en el concepto; y en el nivel del juicio, porque es la realidad misma de la cosa ya objetivada la que permite la verificación. La eficacia depuradora o correctiva del método y de la lógica no depende de unas condiciones intrínsecas y formales que estos sistemas posean; depende del servicio epistemológico que prestan sus formalismos. Sin esa apelación a lo real, el formalismo lógico es vano; pero entonces también carece de sentido, lógico y epistemológico, la contraposición de opiniones a las que no abona nada más que la pertinacia con que se defienden. Sólo en este caso de omisión o rechazo de la realidad objetiva tiene la expresividad un fundamento irracional. Es la irracionalidad del que afirma "ésta es mi verdad". Pero la verdad que sea tan sólo verdadera "para mí" no es verdadera para nadie.

Esto quiere decir que toda verdad, incluso la verdad concentrada del concepto, manifiesta una realidad compartida dialógicamente. Con la simple afirmación *ego cogito*, Descartes restablece simbólica, efectivamente, la comunicación intersubjetiva que pareció cortarse con la duda metódica. Cuando se suprime

o se olvida este factor dialógico o expresivo del *logos*, el sujeto solo no puede nunca reconstruir o representar un mundo verdadero. El mundo es común. Sin intersubjetividad no hay transubjetividad.

Aunque no hayan elaborado temáticamente una teoría de la expresión, algunas direcciones de la filosofía historicista se caracterizan por el intento de introducir en el subjetivismo el factor transubjetivo, pero no el intersubjetivo. Lo subjetivo sería la "manera de ver las cosas". Lo transubjetivo sería el condicionante situacional, histórico, de esta visión. El simple ver se concibe ya como una "posición antepredicativa". Y como la "manera de opinar" es consecuencia de esa "manera de ver", de ahí resulta que las opiniones, las presuntas verdades que formulamos sobre las cosas, no tienen otro sentido que el de expresar nuestra manera de estar entre ellas, nuestra relación vital con la circunstancia. Y esto ocurriría no sólo en el pensamiento vulgar, sino en el pensamiento que pretende tener más alto rango y mayor depuración: en la filosofía. (Si ocurre también en las ciencias positivas, es una cuestión comprometida que el perspectivismo deja cuidadosamente sin examen. De lo que se trata, al parecer, es de negar el valor científico de la filosofía, y de realzar su valor personal en esta negación; pues la ciencia, con su rigurosa metodología, impone demasiadas restricciones, impone una humildad ante las cosas que es demasiado catártica para la personalidad subjetiva.) El filósofo expresaría a su modo lo que él es, hablando de lo que alcanza a ver, y no podría dar a su testimonio de la circunstancia un significado más fidedigno y objetivo, porque ningún punto de vista sería compartible.

Aparte de sus falsas premisas, esta conclusión no deja de ser paradójica; pues sería justamente la expresión, que es esencialmente comunicante, aquello que mantendría incomunicado al sujeto. El solipsismo idealista, que es la soledad de la conciencia, queda transformado así en el nuevo solipsismo que es la soledad de la circunstancia. El nuevo solitario cree haber recuperado un mundo, más allá de su conciencia, pero no ha ganado compañía. Y si este mundo limitado es para él solo, en realidad no lo ha ganado. ¿Qué sentido tendría la expresión del único habitante de este mundo? Dicho de otra manera, sin recurrir a esta reducción al absurdo: ¿cómo es posible la expresión, si lo comunicado es una perspectiva que no puede compartirse? Soledad y expresión son dos términos que no embonan.

Sin intersubjetividad no hay objetividad. La expresividad del pensamiento es esencial; pero a su vez lo esencial de esta expresividad no es la modalidad subjetiva de la relación personal con los objetos, con lo transubjetivo, ni es la "manifestación del yo". Lo esencial es la intercomunicación, la relación intersubjetiva en general, en la cual consiste cualquier función

simbólica. El haber confundido esta expresividad esencial con la expresividad circunstancial de un sujeto determinado, que formula su pensamiento en un acto concreto de comunicación, fue lo que determinó aquella falsa idea de la razón pura que pretendía neutralizar el sujeto, o deshumanizarlo, como condición necesaria del pensamiento científico. Pero la vocación de objetividad, que es propia de la ciencia, no se propone sino depurar el pensamiento de aquella parte de la subjetividad que tradicionalmente se resume en la fórmula "interés individual". Ni siquiera es necesario, además de que no sería posible, eliminar todos los rasgos expresivos del sujeto que ejerce aquella vocación. Ésta se expresa ya en la misma elección vocacional de la ciencia, y después en el estilo, en la preferencia por unos temas, en la lucidez para descubrir ciertas verdades o explorar ciertos sectores de la realidad, y en la ceguera para otros. Pero esto no significa, por otro lado, que la verdad sea verdadera porque la exprese un sujeto peculiarmente dotado para encontrarla, o que sea verdadera sólo para él; ni que deje de ser verdadera la que encontró otro sujeto, que expresa con la búsqueda y con el hallazgo unos caracteres personales diferentes. *Nuestra vida no determina las verdades: sólo condiciona nuestra aptitud para encontrarlas.*

Podemos, pues, establecer como hecho principal que *la expresividad del pensamiento es independiente de las modalidades de la expresión personal que aparecen incluso en las formas depuradas de la ciencia.* Lo mismo en el nivel científico que en el precientífico, el pensamiento es en sí comunicativo. La objetividad es dialógica. Lo cual se entiende mejor cuando la palabra símbolo se emplea con un significado vecino del que tuvo originariamente en Grecia. La relación simbólica implica la afinidad de los términos que entran en ella. Y aunque decimos que las palabras simbolizan las cosas, con esto no precisamos sino un aspecto de la relación simbólica; pues ninguna palabra tiene *per se* afinidad o congruencia necesaria con la cosa que ella simboliza. El sujeto tampoco es congruente con el objeto. El objeto no es más que la base real para una operación mediadora: es un término intermedio, es un referencial común para la relación entre dos términos que sí son afines y congruentes, y éstos son los dos sujetos dialogantes. Simbolizar no es dar nombre a las cosas; o mejor dicho, dar nombre a las cosas no es sino comunicarse con alguien mediante esas cosas nombradas. Lo simbólico es la comunicación, no el nombramiento. Sin el "otro", en general, la relación simbólica de la palabra con la cosa no queda cumplida; no tiene siquiera sentido. O sea que el símbolo es significativo *porque* es expresivo. Si no expresa, no significa; si no significa, no expresa.

Esto es lo relevante: ésta es la intención que lleva la defini-

ción del *logos* como razón simbólica. La expresividad es un carácter constitutivo de la razón como tal; no es un componente psicológico adventicio, y desglosable de la función noética. Con esta concepción puede evitarse que siga prosperando el contrasentido que se ha propalado durante tantos siglos, a saber: la idea de que hay una forma expresiva del *logos*, y otra que sería inexpressiva. Síntoma de la decadencia de esta idea es el resultado que ella misma ha producido en nuestros días: la división de los filósofos en partidarios de la razón pura y en partidarios de la razón vital.

Pero algunos podrían empeñarse en afirmar que la verdad queda más comprometida aún cuando se descubre que el *logos* es expresivo de manera esencial, y no accidental. Y en efecto, lo expresado es expresivo, aparte de la manera como se exprese. Pero una metafísica de la expresión, o una crítica de la razón simbólica, obligan a cambiar la tradicional teoría del concepto. Se ha comprobado que en el concepto es donde cuaja, por así decirlo, la objetivación: es la forma en que el *logos* define, identifica o manifiesta el ente. Por esto solía decirse que el concepto era la "representación intelectual del objeto". Sin embargo, no es sólo una representación. Toda forma de pensamiento, incluso el concepto, es una *ἀπόφανσις*, y a la vez es una *ποίησις*; es una *representación* del objeto y una *creación* del sujeto. Dicho de otra manera: la representación es una creación en la cual, a pesar de ser un acto subjetivo, con todo lo que esto implica, se hace patente una realidad objetiva. Esta posesión común del ser en la manifestación es posible porque el concepto es simbólico, o sea comunicante. En tanto que la realidad queda representada inteligiblemente, el símbolo que la representa contiene una verdad. Esta representación podrá ser más o menos correcta o adecuada; pero será verdadera, en un modo primario, si cumple la intención comunicativa de la *ἀπόφανσις*, al lograr que se haga comprensible su contenido significativo. Por su parte, en tanto que ella tiene un carácter simbólico, esta representación objetiva es un producto de la acción humana; por consiguiente, aparte del grado mayor o menor de adecuación que ella obtenga, será expresiva esencialmente, por ser dialógica (y lo será *además* por los rasgos particulares que revele en cada caso el sujeto que la formule en un acto concreto de relación comunicativa).

Ya se percibe que, en general, una verdad será tanto más firme cuanto más se acerque a la evidencia común de la *ἀπόφανσις* primaria; y será más inestable y aventurada cuando tenga mayor parte de *ποίησις*, es decir, cuando sea más teórica. En tanto que la ciencia es teoría, y no una simple consignación de hechos, ella es literalmente más *poética*; quiere decirse que sus conclusiones tienen valor de hipótesis, son productos históricos

que es necesario enmendar y renovar. Por esto, la pureza de la razón que es necesario procurar en el trabajo científico, para eliminar todas las arbitrariedades de la subjetividad, no ha de apoyarse precisamente en la doctrina de la "razón pura", de la cual se eliminan las notas de expresividad e historicidad. Esta misma labor depuradora es una acción humana, es parte integrante de la creación teórica; y es expresiva, antes que nada, de la vocación de objetividad característica del científico.

Tampoco es filosóficamente correcto, entonces, pretender que haya una "razón vital", expresiva o histórica, que pueda y deba contraponerse a la "razón pura". La indispensable pureza de la ciencia la interpretó el racionalismo como necesidad de eliminar lo expresivo del *logos*; por su lado, los vitalismos de la razón reivindicaron la expresividad, pero la consideran como fracaso de la verdad objetiva, como licencia para prescindir del método y el sistema. *Expresiva, histórica y vital lo es cualquier forma posible de la razón.* Ella no cambia su modo natural de ser porque cambien los modos de emplearla arbitrados por cada particular sistema. Pero, si la expresividad es un hecho, también es un hecho la verdad. La verdad y la expresión han podido presentarse como términos opuestos porque previamente se dissociaron los dos componentes del *logos* que son la expresión y la representación. De ahí provienen todas las confusiones, y una de las que tiene mayor importancia es la que ha llevado a considerar implícitamente la verdad como un "acto de afirmación". Lo que debía considerarse entonces era si esta afirmación tenía un valor objetivo, o tenía solamente un valor subjetivo. La cuestión está mal planteada, porque la verdad, antes que una afirmación sobre un objeto, es una presentación del objeto. La presentación es condición de posibilidad de toda afirmación y de toda negación. En este nivel radical y primario, es verdadera toda proposición (incluso es verdadero el simple concepto) que resulta inteligible, en el sentido de hacer patente o manifiesto un objeto real cualquiera. La concordancia o discrepancia que pueda surgir respecto de lo afirmado o negado en tal proposición viene después, y sólo puede establecerse sobre la base de la concordancia previa en que consiste la simple inteligibilidad de lo expresado.

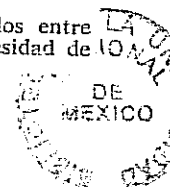
La última dificultad pendiente es la de esclarecer de qué manera puede el símbolo representar o hacer patente los objetos reales en general. Pero la dificultad desaparece en este esquema de la razón simbólica que hemos diseñado; es una herencia del esquema tradicional que se trata de superar. Más que difícil, era imposible mantener la objetividad, con la consiguiente pretensión de verdad del pensamiento, y a la vez radicar en la sola subjetividad la función objetivadora. En el sujeto *solo* no se puede fundar la objetividad; ni se puede, basándose sólo en él,

explicar la relación del símbolo con el objeto, y su eventual comprensibilidad. Pero el concepto clave no es el de sujeto, sino el de comunidad, el de relación intersubjetiva. Por aquí reaparece el factor expresivo, pero ya no como perturbador de la objetividad, sino justamente como fundamento de ella. Pues es un hecho que la objetividad no se consigue en una relación gnoseológica del sujeto con el objeto. *La objetivación trasciende la esfera subjetiva individual:* objetivar es manifestar o hacer patente un ser, en su realidad propia, independiente de quien la conoce, y ésta es una operación simbólica, que quiere decir lógico-dialógica. *La verdad es objetiva porque es intersubjetiva.*

Y ésta es la aparente paradoja que presenta la crítica de la razón simbólica, paradoja que puede explicar acaso la renuencia a aceptar sus conclusiones, o a reconocer los hechos en que se funda. Pues, en efecto, resulta ahora que la expresividad, lejos de crear un problema, se revela como el fundamento mismo de la verdad, y este fundamento permanece inafectado por la subjetividad inherente a las expresiones concretas. Ha sido la pretensión de que el *logos* formase verdades como *logos* puro, o sea aparte de la expresión (aparte de la relación intersubjetiva), lo que provocó la crisis de la verdad cuantas veces se pusieron de manifiesto los hechos psicológicos en los que aparece la subjetividad expresiva. También vino de ahí el prejuicio consiguiente, que consiste en interpretar el concepto de *comunidad de la verdad* como una especie de consenso de las opiniones.¹⁰ Pero la verdad no es un plebiscito. Ella sólo puede depender del consenso de los demás cuando previamente se juzga que ha sido producida por un sujeto solo y a solas, el cual necesitaría efectivamente de un apoyo en la creencia ajena para convencerse, como el *ego* cartesiano, de que sus pensamientos no son un sueño coherente. El concepto de comunidad de la verdad no representa sino el hecho radical de una coparticipación simbólica, de una común aprehensión o posesión del ser mediante el *logos*. *La verdad es común porque es comunicable.*

Cuando restauramos su significado dual de pensamiento y palabra, reconocemos que el *logos* es común o dialógico, y que siempre entraña alguna forma de verdad, en tanto que *presenta el ser*. Sólo estaría privada de verdad la expresión que fuese *per se* ininteligible. O sea que la verdad es apofántica porque es poética, activa o expresiva. La prueba de la verdad se llama verificación, y *verificare* es *facere* o hacer verdad: la verdad es un hacer concordante, y la primera prueba a que ella se somete, la decisiva, es la de su misma producción, la de su efectiva comunicabilidad.

¹⁰ De este defectuoso entendimiento se dieron algunos ejemplos entre los comentaristas de la *Metafísica de la expresión*. De ahí la necesidad de insistir en el punto.



Cabe decir así que la verdad es tanto más poética cuanto más rigurosa o científica. Ciertamente, este "poeta de la verdad" que es el sujeto humano traspasa a menudo la frontera que demarca el equilibrio entre la representación objetiva y la manifestación personal; pues esta frontera puede quedar bien delimitada conceptualmente, pero en la vida real es indecisa, y mantenerla, aunque con inseguridades, requiere vigilancia constante y cuidadosa: la guía racional del camino, o sea la metodología. No sólo es poética la poesía, o la fantasía irreal, o la arbitrariedad insolidaria del individuo. Pero la ciencia no es poesía porque sea subjetiva, como esas otras formas de expresión, sino porque es objetivadora: porque es una creación en la modalidad de la estricta expresión representativa.

5. LA COMUNIDAD está implicada en el acto, en apariencia solitario, de pensar significativamente lo real. Esta comunidad básica no depende de la concordancia de otros sujetos con un sujeto pensante, ni puede quedar comprometida por la discrepancia. En efecto, la discrepancia es posible, en el sentido de epistemológicamente legítima, cuando se trata de opiniones. En este caso, los pensamientos divergentes parten todos de una base objetiva común. Esta comunidad de una evidencia básica, constituida por "aquello de que se está hablando", es condición de posibilidad no sólo de la opinión que resulte verdadera, sino inclusive de la que resulte falsa.

En el primer nivel de la verdad encontramos, pues, aquellas simples manifestaciones de lo real cuya forma más depurada y precisa es el concepto. Como el proceso de conceptualización es discursivo, no está garantizada de antemano la verdad conceptual. La corrección del posible error se efectúa apelando a la realidad, tratando de definir mejor el objeto conceptualizado. De suerte que este error de hecho tampoco compromete la comunidad, porque la verificación mantiene el referencial común: se desarrolla sin perder de vista el objeto mismo cuyo concepto necesita ser corregido. El concepto pertenece a las "verdades de hecho". También son los hechos, en la ciencia, los que permiten decidir sobre la verdad o el error de una opinión, o sea de una explicación de los hechos, de una tesis de teoría. La ciencia no tiene otro fundamento más seguro: como veremos, incluso los principios son verdades de hecho. Naturalmente, hay materias opinables, o cuestiones disputadas, que no siempre pueden resolverse mediante una referencia directa a los hechos. Las valoraciones son el ejemplo más claro. Pero los objetos correspondientes tampoco son materia de un pensamiento científico; sin embargo, el pensamiento valorativo no deja por ello de tener su lógica propia, y los juicios mismos, por ejemplo los juicios

estéticos, aunque son discutibles, no pierden por ello su virtud apofántica: no dejan de ser reveladores de una evidencia, por el hecho de que la valoración de lo evidente no sea evidente ella misma. Los comentarios críticos de una escultura podrán ser divergentes, pero la escultura es un objeto de experiencia común, y por ello es base a la vez del juicio favorable y del juicio adverso.

De esta manera se ve clara la estructura triangular del conocimiento: sujeto-objeto-sujeto. Pues no es la relación personal de los sujetos, el uno con el otro, lo que mantiene firme la comunidad del conocer y el pensar, sino la previa sumisión de ambos a las cosas. Aunque la atención esté puesta en el objeto, y no en el eventual parecer de los demás sujetos, la verificación o acción de producir verdades es una acción concordante *en su gestación*; y lo es además porque toda verdad de representación contiene esencialmente la posibilidad de examinar de nuevo, y de que otros examinen, esa misma realidad común que ella dejó representada, y que constituye su contenido significativo. *La comunidad de la verdad depende de la comunidad del ser*. La diversidad de las subjetividades no disuelve la unidad de lo real. Pero el ser, evidentemente, no se hace común en la percepción, que es individual, sino en el *logos*.

La verdad de opinión es una forma más compleja en la escala de niveles de la verdad. En la representación, la verdad es eminentemente apofántica: el ser representado es presentado, aunque la presentación, cuando es un concepto, implique una acción productora. En la verdad de opinión, por el contrario, lo predominante es esta acción productora. Sin dejar de ser apofántica (pues de otro modo no se entendería), la opinión es más "poética". Aquí el sujeto empieza a ocupar una posición de primer plano, porque la opinión expresa justamente la posición que se toma frente al objeto, cuando se trata de explicarlo. Entramos ya en el reino de las disputas. Aquello sobre lo cual se opina debe ser, desde luego, identificado en la opinión expresada; pero es sobre todo el sujeto quien se identifica a sí mismo, se da a conocer a sí mismo (aunque no hable de sí mismo, aunque no sea el yo el contenido significativo de su intención comunicativa: nuestras opiniones *nos* definen o caracterizan). En este género de comunicación, la representación objetiva sirve tan sólo de base para una relación dialógica en la cual cada uno de los interlocutores se expone a sí mismo al proponer su opinión. Por esto opinar es cosa expuesta.

Es expuesto porque implica una responsabilidad. Hay que responder de las opiniones propias ante las opiniones ajenas. Como ellas son creaciones personales, nos representan. Pero hay que responder de ellas también, y sobre todo, ante las cosas mismas expuestas, de las cuales no puede desprenderse el que

loma frente a ellas una posición, y la fórmula con ese *logos* de la *doxa* que es a la vez un representante personal y una representación de la realidad. Por esto la opinión es mudadiza, como ya advertía Aristóteles (*δόξα ἀβέβαιον*), aunque la cosa misma siga siendo lo que es, o se mantenga firme en su ser: el mudadizo es el opinante. De ahí que la institución de la ciencia, como sistema de verdades in-mutables, no represente la ambición personal de unos sujetos que pretendieran tener verdades más firmes que los demás, sino la ambición de dar a las verdades en general la misma firmeza ontológica que tienen las cosas; o sea, poner al *logos* en correspondencia con el *ontos*. Esto es la ontología: toda ciencia es literal ontología.

En la opinión decimos que el supeto empieza a ocupar el primer plano; pero esto no ocurre tan sólo porque el hombre esté formado o deformado de tal manera que no pueda moderar su intromisión en el orden objetivo, o porque se afane siempre en dominar a los demás, aunque sea a costa de una sumisión de las cosas a su interés, de una visión incorrecta de su orden real. Aquella predominancia se explica más bien, o sea más radicalmente, porque las cosas mismas que él conoce primariamente impiden al hombre limitarse a reflejarlas. El conocimiento primario ya es una acción. Pero este conocimiento invita a remontarse hacia una fase secundaria, más elevada, en la que puedan responderse ciertas preguntas que son vitales, y que la mera presencia de las cosas no resuelve. El qué, el cómo, el por qué y el para qué son materia de opinión. Las cosas ahí están; su presencia real está comprobada. Pero esto no es más que el inicio del conocimiento, la materia prima de que se nutre la ingénita vocación humana de saber. Todo saber contiene una incógnita, con la cual se revela su insuficiencia; y también nuestra insuficiencia, a la que tratamos de colmar avanzando más en el camino del conocimiento. Este avance es la opinión, y con ella procuramos explicarnos las cosas previamente reconocidas, identificadas y representadas.

Por esto la verdad de opinión es más expresiva que la verdad de representación. El ser queda mejor poseído en la opinión; pero la posesión es más insegura, porque es más "poética": es una obra de creación personal. ¿Habrà alguna manera de dar seguridad a esa posesión? Paradójicamente, la seguridad se obtiene en la comunidad: la posesión *compartida* es la más firme y duradera, pues mientras cada cual pretenda tener la fórmula única de posesión, el ser se escurre en medio de la confusión de opiniones dispares.

La ciencia representa el primer intento —el único en verdad— que ha hecho el hombre de implantar una comunidad racional del conocimiento. Explicado en términos actuales, lo que hicieron los griegos fue buscar una fórmula de la verdad en la cual

se consolidara de manera efectiva, universal y necesaria, la comunidad del pensar. Esto no podía lograrse por el lado subjetivo, porque la nueva "libertad de pensamiento", alcanzada por el hombre al acentuarse su individualidad óptica, promovía una variedad de opiniones discordantes. Era mayor la autonomía del "yo", que es condición existencial del pensamiento; pero, como consecuencia de ello, era más irreductible el "yo opino" de cada cual. La comunidad tenía que buscarse, pues, por el lado objetivo, apelando a las cosas mismas, para que fuesen ellas las que decidiesen de la verdad o el error de cada opinión. Esta eliminación de todo lo que implican el subjetivismo y el personalismo naturales o espontáneos de los hombres (a los cuales la sofística tratará de dar carta de naturaleza filosófica), es la que instituye para siempre la distinción entre la *doxa* y la *episteme*, entre la opinión vulgar precientífica y el conocimiento científico. La ciencia se propone dar a sus opiniones una estructura en que se restablezca lo más posible la primacía jerárquica de la apófansis sobre la *póiesis*. La verdad tiene que ser mostrativa o demostrativa (apofántica o apodíctica), o sea que debe mostrar el ser, representarlo tal como es, y no representar sólo al individuo que lo piensa.

Esta comunidad de la verdad, lograda mediante la concordancia del pensamiento objetivo, aspira a producir también una conciliación, una atenuación de la belicosidad inherente al "yo opino" insolidario. Aunque la ventaja sea ética, y se sobreañada a la puramente epistemológica, no es incidental o derivativa. Para el griego —y así debiera ser para todos— ese aspecto ético forma parte esencial de la vocación científica. Por esto la expresión "polémica científica" carece de sentido, es una contradicción en los términos. *Episteme* se divorció de *Pólemos* desde Tales de Mileto. Las únicas polémicas posibles son las personales. Las verdades no pueden pelear; como representaciones de la realidad, son indiferentes respecto de los intereses subjetivos. Disputar sobre conceptos es infringir el *ethos* de la ciencia, es regresar al nivel de la mera opinión.

Sin embargo, se llamó y se sigue llamando filosofía a una modalidad de opiniones que no son científicas, pero tampoco son vulgares. Opinar hemos dicho que es tomar posición frente a la realidad. Queramos que no, al vivir entre las cosas estamos empeñados vitalmente, íntegramente, en todas nuestras relaciones con ellas, inclusive en la que parece más neutral, o sea la relación cognoscitiva. La posición que adoptamos, si es meditada, merece un crédito y tiene una virtud de ejemplaridad. Su expresión puede ser esa forma de *philosophia* que se designa con el nombre de *sophia* o sapiencia. Ésta es una filosofía personal, y por ello no puede aquilatarse objetivamente, como la verdad de *episteme*, apelando a las cosas mismas. Lo manifes-

tado en ella es la actitud, la relación vital de un individuo con las cosas, y no es por tanto el método, sino un arte de sutileza como la cordura, la ecuanimidad y el buen sentido, lo que permite concederle o rehusarle autoridad: arte de lo razonable, más que ciencia puramente racional.

A veces, esta forma de la *doxa* que, es la sapiencia se articula internamente, abarca más cosas, comprende mayor número de relaciones vitales, y entonces su complejidad forma un tejido de teoría. Esto crea un peligro, que ya se advirtió en Grecia, y que nunca puede suprimirse por completo, porque está en la naturaleza misma de las cosas, de las cosas humanas. Es el peligro de confundir esta índole de teorías con las teorías de la *episteme* filosófica. De hecho, en nuestros días, los hombres de ciencia consideran que la *episteme* está concentrada toda ella en el recinto de las ciencias particulares; creen implícitamente que la filosofía no es otra cosa, no puede ser otra cosa, que aquella *doxa* incierta, más o menos dotada de sapiencia. También lo creen así algunos filósofos. Fundada en esta confusión, la actitud de los científicos ante la filosofía —que es la madre de la ciencia, y ciencia ella misma— viene a ser equivalente a la actitud que los primeros filósofos tomaban frente a la *doxa* vulgar, frente a la opinión personal.

La confusión se desvanece en cuanto se examina la estructura del conocimiento científico y se comprueba que ella es idéntica en la teoría de ciencia filosófica y en la teoría de ciencia positiva. A diferencia de la teoría no científica que es la opinión sapiente, la teoría científica se caracteriza por buscar la sapiencia en la apófansis, en la representación adecuada y desinteresada de las cosas mismas, o sea en la verdad. Pero ¿es que no tiene verdad la sapiencia no científica? Sí la tiene, pero es verdad de comprensión, y no es susceptible de comprobación empírica o fenomenológica. La prueba es de otra índole, y consiste en la eficacia vital o moral; eficacia que se revela en la persistencia de su ejemplaridad, en su integración en la continuidad de una tradición de cultura que logra modelar la existencia de los hombres y mantener la cohesión de su comunidad espiritual.

Esta es una prueba pragmática, no teórica, parecida a la que exhibe la ciencia natural cuando apoya la verdad en la eficacia de sus aplicaciones técnicas. Pero, en el caso de la *sophía*, esa prueba no es un recurso que delate la deficiencia teórica, porque su finalidad natural es justamente de orden práctico. Aquí la *praxis* es ética, no es utilitaria; ésta es la diferencia esencial. En todo caso, el *logos* de la sapiencia es aquél en que aparece más clara y externamente el carácter dialógico de la verdad. La ejemplaridad de la sapiencia añeja no es más que el diálogo que sostienen los hombres de hogar con los sabios de antaño, por encima del tiempo. Esta forma de actualidad del

pasado es lo que se llama experiencia; es una fortuna vital que ningún individuo puede acumular por sí solo, y ninguna comunidad puede perder sin grave riesgo.

Por esto, el hombre de ciencia y el hombre común, que en nuestros días suelen mostrar gran desdén y hostilidad por la filosofía, incurren con ello en una doble falta. De una parte, ignoran el hecho de esa identidad de la estructura del conocimiento científico en todas sus formas, estructura que trataremos de describir enseguida. De otra parte, ignoran el valor específico de la filosofía no científica. Ni la sapiencia es una ciencia frustrada, ni la ciencia puede serlo auténticamente sin sapiencia. Aunque la palabra filosofía no designase diversas formas de pensamiento, y no pudiese ella misma ser otra cosa que *sophía* o sabiduría, habría que reivindicarla siempre, y ahora más que nunca; porque las ciencias particulares (las naturales, y sobre todo la física) se van haciendo cada vez más pragmáticas y utilitarias, en detrimento de esa peculiar modalidad de la *sophía* que se alcanza con el conocimiento desinteresado de la realidad. Si, además de esta pérdida, se invalida la *sophía* filosófica ¿qué otros apoyos éticos y vitales puede proporcionarle al hombre su razón, para su existencia individual y para la existencia de su comunidad?

Pero la modalidad originaria y la más eminente de la filosofía es justamente la científica. La ciencia de filosofía y las ciencias particulares tienen la misma estructura interna. Para entenderlo bien, esta estructura pudiera representarse gráficamente con una pirámide dividida en varios niveles sucesivos, desde la base hasta la cúspide. En el nivel básico estarían las evidencias primarias, o los principios, que son el tema central de esta obra. El trabajo científico se monta sobre esta base. El movimiento ascensional no parte, pues, de una situación de vacío del conocimiento, o de una crisis total de los conocimientos precientíficos, sino que lo promueve esa pregunta que sugieren las cosas mismas ya conocidas, cuando adquirimos la capacidad de no darlas por descontadas. Las cosas están dadas, o sea que son datos para la ciencia; incluso la posibilidad de responder a esa pregunta que ellas sugieren está dada en la forma de su mera presencia ante nosotros. Quiere decirse que la ciencia no va en busca del ser: sólo puede partir de su evidencia. Esta evidencia no se torna dudosa; lo que se pone en duda es la opinión vulgar que se ha formado sobre el qué, el cómo, y el por qué de los entes. Digamos que los entes, las cosas todas, a "primera vista" no presentan ningún problema.¹¹ La ciencia es una "segunda

¹¹ En verdad, presentan un problema desde luego, incluso para el hombre primitivo, a pesar de las evidencias primarias. También el primitivo trata de explicar las cosas, o dar razón de ellas, aunque su razón no sea todavía racional. La ciencia elimina estos intentos de explicación subje-

vista" que se pone sobre ellas cuando produce asombro (θαύμα) comprobar que la claridad de su simple presencia envuelve una oscuridad. Ésta es una mirada interrogante, a partir de la cual se organiza una observación metódica. Así trata la ciencia de reducir el misterio a problema racional. El misterio queda relegado (¿enaltado?) a ese borde de la existencia en que tienen sentido propio, y donde tratan de él, sin pretender desvanecerlo, la mística, la poesía. Es la zona de las últimas preguntas. La ciencia sólo aspira a resolver las penúltimas.

En este segundo nivel de la pirámide, que es el de la observación, la ciencia recoge y critica los hechos de experiencia común, y busca otros, desarrollando una tarea que no termina ni terminará jamás. Es una tarea de recolección y de corrección incesante; y aunque hoy se designa con un nombre que ha adquirido gran solemnidad, y es el de "investigación científica", es manifiesto que corresponde a un nivel que para la ciencia es el más rudimentario y elemental, el de la actividad proletaria de acarreo de materiales.

La aristocracia científica, por decirlo así, la actividad constructiva, comienza en el tercer nivel de la pirámide, o sea el de las leyes. Los datos no tienen importancia en sí; lo que equivale a repetir que la mera erudición es estéril. La búsqueda de datos, el examen de las cosas y de sus relaciones, estuvo guiada solamente por el afán de averiguar las leyes internas de esas cosas y esas relaciones, las uniformidades y las regularidades funcionales. Las leyes son también hechos comprobados, y su valor o vigencia depende de una verificación fáctica; pero esa comprobación no atañe a la presencia de la cosa, que es el objeto de experiencia común, sino a su razón propia. Esta razón de la cosa misma ha de ser investigada metódicamente, y por esto no la alcanzó la *doxa* o pensamiento vulgar.

Esta caracterización de los niveles es esquemática, y aunque el trabajo científico produce deformaciones en el estancamiento de la especialización, ya se comprende que los niveles del trabajo no corresponden literalmente a una subdivisión gremial de los científicos, a una clasificación en departamentos aislados. Y esto es así, aparte de la variedad en las capacidades individuales, porque los propios niveles no están separados unos de otros por la barrera de sus caracterizaciones respectivas, sino que están intercomunicados. Es frecuente que un mismo científico transite de un nivel a otro; si él no lo hace, tienen que hacerlo otros, porque es la misma organización del cuerpo de la ciencia la que impone ese tránsito. El mero acopio de los datos se efectúa, o debe efectuarse, obedeciendo a una intención de pes-

tiva (en los que puede haber una sapiencia vital), porque ha descubierto el método, o sea el instrumento fiel de la representación objetiva y de la interpretación teórica.

quisa más o menos definida. Cuando se llega a formular una ley, ésta debe ser comprobada, y la verificación experimental, o de otro tipo, obliga a regresar al nivel primario de los datos, del cual se partió. Incluso es necesario regresar a los hechos desde el ápice de la pirámide, o sea el nivel superior de la ciencia, en que se encuentran las teorías. El movimiento de abajo hacia arriba, y de arriba hacia abajo, es incesante.

Establecido, pues, el hecho de la intercomunicación de los niveles, conviene ahora advertir que el trabajo de la ciencia no concluye cuando el investigador logra formular una ley. Porque la ley permite agrupar o integrar un número o campo definido de hechos sueltos; pero, a su vez, dentro de una misma ciencia, las leyes sueltas requieren igualmente integración. Esta agrupación coherente de las leyes, esta síntesis, es lo que se llama una teoría, y es la culminación sistemática de la pirámide en toda ciencia.

Ahora bien: para comprender el hecho de la historicidad de toda ciencia, el esquema de la pirámide puede servirnos, porque con él se ponen de manifiesto los rasgos estructurales del pensamiento científico. Advertimos desde luego que, a medida que nos remontamos en la escala de niveles, aumenta el factor creación, sin disminuir por ello el factor representación. Esto es manifiesto incluso psicológicamente: para la simple observación o el acopio erudito de datos sueltos no es necesario discurrir. Si los datos están correctamente registrados, la verdad que contiene este registro es inalterable. Como casi no hay intervención del pensamiento en esa actividad recolectora, su resultado puede decirse que no es histórico, en la misma medida. La tarea es más apofántica que "poética".

Aunque el hecho que acabamos de señalar sea tan claro y parezca elemental, debe subrayarse que su significado contraría las presunciones más acreditadas en la tradición científica. Siempre se ha creído que las más grandes verdades, en el sentido de las más seguras o definitivas, eran las verdades culminantes de teoría. Por el contrario, es evidente que las culminantes son precisamente las más precarias, mientras que las más seguras son las elementales, las modestas verdades de hecho. Pero éstas son las más seguras justo porque son las menos significativas. Ellas no significan otra cosa que un perfeccionamiento de la observación común precientífica; pero no constituyen propiamente ciencia: no son sino el material que emplea la ciencia para su construcción.

La ciencia es construcción, y empieza propiamente en el nivel de las leyes. Éstas poseen sin duda alguna la misma fuerza apofántica —o casi la misma— que tuvo la observación de los hechos comprendidos en ellas. Pero la formulación de una ley ya obliga a discurrir. Por esto, en la medida en que la ley es

una obra, una *póiesis*, está sometida a variación histórica, como todas las obras humanas (y no sólo por los avances externos de la observación, sino por las mutaciones internas del pensamiento). La verdad de la ley es verdadera y es histórica a la vez: histórica como creación, verdadera como representación objetiva.

La teoría es, respecto de la ley, lo mismo que ésta respecto de la observación. La teoría define categorías, integra leyes, presenta esquemas sistemáticos en los que se resumen los resultados del trabajo científico efectuado en los niveles inferiores, y en que se establecen al mismo tiempo las guías para la prosecución metódica de ese trabajo. Pero las teorías, que obligan a discurrir más aún que las leyes, tienen un significado o valor de hipótesis, aunque se presenten formalmente como conclusiones. Son más históricas aún que las leyes. Y con esto queda confirmado que, cuanto más rigurosa y elevadamente científica sea una verdad, tanto más precaria será también, porque será inevitablemente más "poética" que apofántica, más obra del pensamiento activo que representación casi pasiva de los puros hechos.

De manera incidental, puede anotarse ahora que ese carácter de aventura del pensamiento que tiene la síntesis de teoría es más notorio aún en la física que en la metafísica. Una teoría metafísica que aspire actualmente a poseer algún valor y utilidad tiene que ser fenomenológica; esta exigencia del método no le permite remontarse en un vuelo de teoría tan libre como el de la teoría física. Y esto lo comprobamos, no sólo en las declaraciones de los propios físicos teóricos, sino en el examen epistemológico de sus hipótesis. No suele hablarse mucho de las hipótesis teóricas que hubieron de ser desechadas porque el análisis de los fenómenos no logró confirmarias. La ciencia natural sigue su camino, y su historia desdeña mencionar los caminos cerrados que quedaron al margen. Pero, incluso las hipótesis que sí obtuvieron esa confirmación, fueron formuladas muchas veces aventuradamente, es decir, no como síntesis de un cuerpo de leyes ya establecido, sino como hipótesis en el sentido usual de la palabra: como una anticipación que *postula* una verificación.

Las teorías fenomenológicas en filosofía pueden parecer más "poéticas" que las físicas, no porque lo sean constitutivamente, por su estructura, sino porque lo es su expresión. La formulación de una teoría física está obligada a concisión por el sistema simbólico en que se expresa, que es el matemático. El sistema simbólico de la metafísica, en cambio, es el lenguaje común, y la misma necesidad de precisar los términos, con un rigor que ellos no alcanzan en el uso habitual, permite y casi fuerza a esa mayor amplitud expresiva donde se manifiesta, con

el estilo, la participación creadora del pensador. Pero nunca, en filosofía, estaría permitido, como está permitido en física, aventurar una hipótesis teórica en espera de que unos hechos no conocidos aún lleguen a confirmarla, u obliguen a desecharla. La teoría filosófica resultará o no fundada, según la interpretación que dé a los hechos, o la manera como consiga integrarlos sistemáticamente; pero habrá tenido que inclinarse de antemano ante la exigencia metodológica de partir de esos hechos.

6. EN RESUMEN: el problema de la integración de las tres primeras relaciones constitutivas del pensamiento, o sea la relación epistemológica, la lógica y la histórica, hemos visto que sólo podía resolverse introduciendo una cuarta relación, igualmente originaria, que es la relación dialógica. Analizando las estructuras de esta relación dialógica se ha revelado que no tiene fundamento real la antinomia verdad-historicidad que ha sido la causa promotora de la crisis.

Se comprobó, en efecto, que toda forma de pensamiento es simbólica y dialógica, y por ello mismo expresiva, "poética" o histórica. Con esto no fracasa la intención de verdad del pensamiento. Hay diversos, sucesivos niveles de verdad, desde la primaria aprehensión del ser como algo presente y patente, hasta las complejas, totalizadoras verdades de teoría. La verdad es expresiva. Pero no lo es tan sólo su formulación actual, en la que se manifiestan indudablemente ciertos rasgos caracterológicos y situacionales del sujeto que la comunica. La verdad es congénita, esencialmente expresiva, porque se produce con el *logos*: con la razón simbólica. Esta producción del *logos*, esta obra de pensamiento y de expresión verbal, presenta a la vez una intención comunicativa y un contenido significativo. Un contenido significativo es una apófansis: logra efectivamente hacer patente una realidad. Si un pensamiento es auténticamente significativo, o sea inteligible, es verdadero en tanto que apofántico. Pero tan sólo las verdades primarias, de simple indicación, pueden ser meramente apofánticas. Por encima de esta base, el pensamiento es el *logos* de una apófansis sobre la cual se forma una *póiesis*; lo que quiere decir que toda verdad discursiva es una *pretensión* de verdad, es algo más que una mera exhibición del ser.

La pretensión resultará más o menos cumplida según que el pensamiento sea más o menos adecuado; según que el pensador acerque más a menos su obra "poética" al nivel básico de la apófansis. Cuando esto se logrará, parece que se desvanezca la aportación personal del pensador, porque es la apelación a las cosas, tal como ellas son en sí mismas, lo que permite verificar o hacer verdadero su discurso. Pero en la ciencia, inevita-

blemente, la verdad deviene más histórica o "poética" cuanto más elevado es su nivel. De los hechos a las teorías, pasando por las leyes, la verdad asciende sin perder su inherente virtud apofántica; pero ella implica, cuanto más alto es su rango y más amplio su alcance, una mayor contribución de la actividad creadora. La verdad más alta no queda por esto empañada de arbitrariedad, de subjetividad y relatividad. La creación teórica se efectuó de acuerdo con unos preceptos lógicos y metodológicos que son comunes, y con la atención puesta siempre en las cosas, las cuales constituyen asimismo una realidad común. La comunidad onto-lógica, del ser y de la razón, es la que impide a la ciencia ser arbitraria. Por esto la verdad de la ciencia es dialógica, o sea expresiva e histórica, sin ser por ello reducible a los rasgos y las intenciones de la expresividad subjetiva que descubrimos siempre cuando un individuo determinado la comunica. Siempre es un individuo concreto, en un aquí y un ahora determinados, quien pronuncia la verdad. Esta es una situación de hecho. Pero el *derecho* de la verdad es independiente de la situación, y se funda en el efectivo cumplimiento de su inherente pretensión de representar adecuadamente el ser.

Por otra parte, la misma historicidad tiene su propia estructura: no se expresa con ella solamente el hecho trivial de que en una época los pensamientos son distintos de los de otra época anterior, sino el hecho de que esta diversidad constituye una línea continua y orgánica de evolución, refleja una mutación que se efectúa de acuerdo con un principio interno. La historia de la ciencia —como todo cambio que se produce en el universo— ha de ser pensada categorialmente, ha de ser concebida como fenómeno que obedece a una ley. Los conceptos de estructura horizontal y estructura vertical son universales y necesarios. Esto significa que representan formas reales y permanentes del proceso; que sin ellos el proceso no se entiende, y la tercera relación del conocimiento crea entonces un problema de la verdad, en vez de aclarar su sentido; y en fin, que esos conceptos sirven al mismo tiempo como instrumentos metodológicos para la investigación positiva de todas las facetas de aquel proceso histórico.

Tiene que haber, por tanto, una ciencia de la ciencia, ahora como antaño, o más aún. Tradicionalmente se llamó teoría del conocimiento, y como tal era y es una parte de la metafísica. De manera básica, la epistemología planteaba la cuestión de la posibilidad y legitimidad de una ciencia en general, en los términos de la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto. Esta relación estaba situada fuera del tiempo histórico. Se consideraba que la eventual validez de un conocimiento debía ser *por completo* independiente de cualquier mutación histórica. Con el despertar de la conciencia histórica, no sólo quedó compro-

metida aquella validez; además, el examen de la nueva situación problemática que se había creado invitaba a descartar la metafísica: ésta parecía estar indisolublemente, constitutivamente vinculada a la modalidad ahistórica de la epistemología. Como "teoría de la ciencia", la metafísica misma estaba en crisis. Aunque ya hubiese descartado a la ontología, como la metafísica de Kant, era incluso esta forma de epistemología "pura" la que había fracasado: el sujeto trascendental tenía que ser sustituido por el sujeto histórico, que es el hombre real.

Si no se limitaba a ser una simple metodología de alguna ciencia particular, la filosofía tenía que centrar sus investigaciones en aquel sujeto histórico, real y concreto. Así ha ocurrido, en efecto; pero esa concentración puede interpretarse como una retracción, como una evasión ante el problema teórico originario, que era el problema de los principios de la ciencia y del conocimiento en general. Han proliferado de esta manera los estudios antropológicos; pero, aunque sean legítimos, es falsa la impresión que han producido de que la filosofía se fortificaba en la antropología como en un último reducto, ante el avance de las ciencias. Paradójicamente, la intensificación del interés por lo humano hizo que se olvidara que en el estudio del hombre podía y debía encontrarse la clave para resolver la cuestión de las condiciones de posibilidad y legitimidad de la ciencia.

En todo caso, las nuevas formas de la antropología eran nuevamente metafísicas, y esto ya representaba una ganancia. No se percibe, en efecto, de qué manera podía la filosofía, después de los historicismos, considerar al hombre como sujeto *real*, sin regresar a la metafísica, es decir, sin desarrollar una ontología de lo humano. Faltaba solamente que en esta ontología se integrase la nueva epistemología; la cual tenía que ser ontología del conocimiento: ontología del hombre en tanto que ser del conocimiento y productor histórico de la ciencia. Ontología y epistemología aparecían, pues, tan vinculadas ahora como antes; si cabe, la crisis ha servido, después del episodio kantiano, para revelar más claramente aún aquella vinculación.¹²

El retorno a la metafísica era inevitable para superar la crisis; o sea que el problema general de la crisis sólo podía resol-

¹² Es innegable el mérito de *El ser y el tiempo* de Heidegger, como intento de una conceptualización, en términos ontológicos, de esa realidad histórica que es el hombre; o sea, de concebir la historicidad como carácter constitutivo del ser humano. Pero, sea cual sea la opinión técnica que se forme de ese intento, es manifiesto que Heidegger no prosiguió el plan de trabajo que con él debía iniciarse, y que debió completarse estableciendo cuáles son las condiciones *de principio* que hacen legítima la ciencia en general, a pesar de ser ella un producto del ser histórico. El *Ser y el tiempo* es todavía antropología, aunque sea ya una antropología ontológica. El problema de los principios de la ciencia en general ni siquiera se aborda en ella.

verse mediante una renovación de la metafísica que le permitiese, a ella, superar su propia crisis. La nueva epistemología ha de partir de la evidencia de que el *factum* de la ciencia es un *factum* histórico. Este es el dato: la masa de los fenómenos históricos constituida por las diversas ciencias en su evolución. Estos fenómenos han de ser, ellos mismos, sometidos a tratamiento científico, y esto quiere decir ahora un tratamiento crítico-histórico, no sólo crítico. Como la historia de la ciencia también es un orden, igual que cualquier otra realidad, el programa de trabajo de esta ciencia de la ciencia establece la necesidad de investigar la estructura interna de aquel orden, las leyes que regulan unitariamente la formación y evolución de los diversos sistemas simbólicos que son las ciencias particulares.

Pero esta epistemología crítico-histórica tiene que ser además ontológica. La ciencia es histórica porque es creación humana. Siendo esto así ¿cuál es la condición onto-lógica de posibilidad del acto de conocimiento? El análisis, a cuyo término podemos encontrar una respuesta a esta pregunta, debe recaer primordialmente sobre el sujeto "verificador" o hacedor de verdades, sobre el artífice o creador de ciencia. La ciencia es parte de la vocación humana: es una potencia ontológica que el hombre realiza o actualiza en su existencia histórica. Pero esto quiere decir que el hombre es histórico en su ser mismo. Y por tanto el análisis ontológico y existencial ha de ser, recíprocamente, un análisis histórico. No solamente la epistemología: tampoco la ontología puede hacerse "fuera del tiempo".

Que esto obliga a un reajuste profundo en el cuadro de la metafísica tradicional, es manifiesto. Ahora bien: si la nueva metafísica puede llamarse legítimamente *metafísica de la expresión*, no es tan sólo porque en ella se trate de constituir una ontología del hombre como "ser de la expresión"; sino, además, porque la expresión no puede ya ser considerada, como desde Grecia se ha considerado, un fenómeno humano independiente del conocimiento y el pensamiento. Por el contrario, el análisis fenomenológico ha revelado que la expresión es un constitutivo, un factor esencial en todo acto de conocimiento que depare evidencias apodícticas, y en todo tipo o nivel de pensamiento, por más depurado que sea formalmente. Una *metafísica de la expresión* es una teoría fenomenológica de la razón: es una metafísica de la razón simbólica o dialógica, y asume, por tanto, la misión de revelar cuáles son los principios universales o comunes de la ciencia.¹³

¹³ La ontología del hombre no es tema de la presente obra, aunque no es asunto aparte, ni puede sistemáticamente desglosarse del tema de los principios. El hombre se define como ser de la expresión: ésta es un carácter constitutivo de su estructura, y a la vez es la fuente de donde procede todo posible análisis fenomenológico de esta estructura. No es expresivo porque crea y emplea sistemas simbólicos de expresión, sino por-

que él mismo es *simbólico*, en el sentido griego de la palabra. Es un ser cuya *insuficiencia ontológica* se compensa en la acción mediante las vinculaciones que la *relación dialógica* establece entre él y su *complemento ontológico*, que es el tú en general. Así, el carácter simbólico de este ser es la condición de posibilidad de todo sistema simbólico, o sea de la eficacia vinculatoria de cualquier símbolo. La historicidad de las formas simbólicas es consecuencia de la forma histórica que toma la temporalidad en el ser que las crea. Esta forma es reveladora de un principio dinámico interno en el ser que ha de actuar, o sea expresar, *para ser lo que él es*: para completar (con el otro) la deficiencia originaria de su ser. *Expresar para ser*, es lo que constituye la vocación humana. Véase *La vocación humana*, "Expresar para ser", y *Metafísica de la expresión*, caps. v ss. El problema de la ciencia en general no puede plantearse como un problema puramente epistemológico, sino dentro del marco definido por el análisis sistemático del "ser de la verdad", o ser de la expresión.