

3 - 1 - 57

E L P R O B L E M A D E L Y O
EXAMEN HISTORICO Y ESQUEMA PARA SU INTERPRETACION

por

Risieri Frondizi

México, D. F.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

P R E F A C I O

El concepto de substancia parece hoy inadecuado como categoría básica en la interpretación de la realidad. En su esfuerzo por comprender los fenómenos físicos y humanos, la ciencia y la filosofía de los últimos doscientos años han acumulado pruebas de gran peso que revelan las limitaciones de la concepción substancialista y forjado las categorías que habrían de substituir a la de substancia. Los nuevos conceptos de función, proceso, relación, actividad, estructura, parecen ajustarse mejor a la naturaleza de la realidad en general y a los fenómenos espirituales en particular.

No es menos cierto, sin embargo, que la tesis substancialista proporcionó en su hora una tabla de salvación, que dio unidad a la concepción del mundo de su época, y que su influencia ha sido tan grande que se halla presente en forma de supuestos y sobreentendidos aun en doctrinas que pasan por ser antisubstancialistas. La trama substancialista de tales doctrinas se descubre si se presta más atención al planteamiento de los problemas que a las soluciones. Es ocioso insistir sobre la significación del planteamiento de los problemas en el desarrollo de la doctrina filosófica.

Si se quieren evitar planteamientos unilaterales o viciosos hay que examinar ante todo la trama de los supuestos que los sostienen y que constituye el su-suelo

de las distintas doctrinas filosóficas. Tal es el esfuerzo que deseamos hacer aquí en lo que se refiere al problema del yo.

El desarrollo de una adecuada teoría del yo se ha visto entorpecido por un dilema falaz que pretende obligarnos a optar por un yo substancial o renunciar al yo por completo. El dilema se sostiene en el supuesto substancialista que no concibe más existencia efectiva que la de la substancia y existencia relativa de los atributos, modos o cualidades. En otras palabras, tan sólo dos caminos se abren ante nosotros: o bien se postula un ente metafísico que nos asegura la continuidad del yo a fuer de volver la espalda a su naturaleza cambiante o, por el contrario, se presta atención a los datos empíricos que exhiben la mutabilidad del yo pero que no logran explicar la unidad y continuidad, pues el yo se disuelve en el torrente vivencial. Ya sea que se opte por uno u otro extremo del dilema, nuestra doctrina estará en verdad viciada por un planteamiento estrecho que no concibe más existencia que la substancial.

Descartes y Hume representan históricamente los dos extremos del dilema, cuya presencia es fácil advertir en muchos filósofos contemporáneos. Sólo un examen del origen de una y otra posición - unidas históricamente por un proceso lento de disolución de la primera hasta acabar en la segunda - nos permitirá deshacernos de planteamientos falaces, sin renunciar a la experiencia y a los aportes efectivos de quienes examinaron la cuestión con anterioridad.

Una vez libre el terreno de las limitaciones de un planteamiento que se sostiene en un supuesto infundado intentamos, en la segunda parte de la obra, extraer de la exposición misma los conceptos que expliquen la continuidad y unidad del yo sin olvidar su naturaleza cambiante, pues tan efectivo es un carácter como el otro.

Acerca del valor de los conceptos de función, estructura e intencionalidad como sustitutos de las tres notas de la categoría de substancia - que convirtieron al yo en un ente inmutable, simple o independiente - juzgará el lector después de haber leído la obra. Sólo se le pide que al recorrer las diversas páginas no dé a las palabras la acepción que el desea o acostumbra sino la que tienen en el texto y que una lectura cuidadosa revelará en forma inequívoca. La comprensión de una obra filosófica supone la capacidad de desprenderse, al menos transitoriamente, de los idola fori que pueblan nuestro espíritu.

Advertimos que el uso del término "yo" y la necesidad de repetirlo tantas veces, puede resultar chocante pero no nos satisfacen los posibles sustitutos. La palabra "ego", también en uso, no mejora la situación, y los términos "alma", "psiquis", "espíritu", tienen connotaciones que se quieren evitar en la presente obra o denotan una realidad más restringida que la del "yo". Por otra parte, el término "yo", sin perder su nota de universalidad, mantiene una constante referencia a un individuo "de carne y hueso" y da a la doctrina que de él trata una raíz empírica que deseamos conservar.

La importancia del problema del yo es tan obvia que parece ocioso detenerse a destacarla. Una sana teoría del yo debe ser el punto inicial o el núcleo teórico de una adecuada antropología filosófica. Si bien es innegable que el estudio del espíritu objetivo arroja valiosa luz sobre la naturaleza del hombre, no es menos cierto que tal estudio no sólo no excluye sino que supone el examen del espíritu subjetivo.

La presente tesis tiene independencia y vida propia, mas se advertirá mejor el sentido de las ideas que en ella se proponen si se las examina como parte de una concepción más amplia expuesta en forma programática en los dos últimos capítulos de una obra anterior titulada El punto de partida del filosofar.

Quiero expresar mi agradecimiento a los colegas de las Universidades de Pennsylvania, Swarthmore y Yale por la acogida dispensada a muchas ideas que aquí se proponen, y en particular a los profesores W. Kohler, F.S.C. Northrop y Paul Weiss por sus valiosas críticas y sugerencias.

R.F.

México, D.F., mayo de 1950.

Primera Parte

**ORIGEN Y DESINTEGRACION DE LA
DOCTRINA MODERNA DEL YO COMO SUBSTANCIA**

Capítulo I

DESCARTES Y LA SUBSTANCIA PENSANTE

I. Del Cogito a la res cogitans.

La concepción moderna del yo se inicia cuando Descartes descubre el Cogito. Verdadero hallazgo a pesar de la similitud externa con las doctrinas de San Agustín y Campanella pues el Cogito adquiere en Descartes un sentido que no había tenido hasta entonces y que es el que impulsará al pensamiento moderno por derroteros antes no transitados.

* Parece hoy imposible volver al viejo realismo y la

I. Descartes conoció en vida el reproche del antecedente agustiniano como objeción en contra de la novedad de su doctrina. Mersenne fué el primero en llamarle la atención, después de haber leído el Discurso del Método, sobre la similitud de su argumento con el de San Agustín en De Civitate Dei; lib. XI, cap. 26. Descartes respondió: "...ne me semble pas s'en servir à même usage que jo fais." (Carta a Mersenne, 25 de mayo de 1637, Ed. Adam-Tannery, tomo I, pág. 376).

Arnauld vuelve sobre el punto en sus objeciones a las Meditaciones Metafísicas al señalar la semejanza de la certitudo de Descartes con la de San Agustín en De libero arbitrio, lib. II, cap. 3, n. 7; y con un pasaje de De Trinitate, lib. X, cap. 13, n. 12, en carta del 3 de junio de 1648. (Cfr. Ed. Adam-Tannery, tomo V, pág. 186).

En época reciente L. BLANCHET Y E. GILSON han estudiado a fondo los antecedentes del Cogito en obras que son ya clásicas LEON BLANCHET, Les Antécédents Historiques du "Je Pense, donc Je Suis" (París, Alcan, 1920); y ETIENNE GILSON, Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien, (París, J. Vrin, 1930). Además del estudio sobre el antecedente agustiniano, BLANCHET trae en la segunda parte un examen de la concepción de Campanella como precursora de la de Descartes. Especialmente ilustrativo para nuestro tema es el cap. IV de la segunda parte sobre La certitude de la conscience de soi en el filósofo calabrés. De la obra de GILSON ver la segunda parte, cap. II y el cap. I del Apéndice.
Cfr. igualmente A. KOYRE, Descartes und die Scholastik, Bonn, 1923.

filosofía moderna -aun la llamada realista- presenta la "marca indeleble que le impusiera Descartes.² Pero Descartes no pudo liberarse por completo del pasado realista que pesaba sobre sus hombros y su descubrimiento del Cogito se vió limitado por una serie de prejuicios que debía a su formación escolástica y que no había podido desterrar de su espíritu. Tales prejuicios actuaron en forma de supuestos y limitaron desde un principio no sólo el descubrimiento inicial sino todo el desarrollo de la doctrina cartesiana. Y en particular su concepción del yo.

Descartes inicia sus meditaciones con el propósito inmediato de alcanzar una primera verdad, "cierta e indudable", que le sirviera no sólo de seguro punto de partida sino le permitiera extraer el criterio mismo de verdad.³ Y el propósito mediato de "faire connaître que ce moi qui pense est une substance matérielle",⁴ según él mismo lo expresa en carta de noviembre de 1640.

La afirmación del yo que piensa como substancia inmaterial resume toda la grandeza y las limitaciones de la concepción cartesiana. Por un lado tal concepción supone vivir desde

2. Con razón escribe Whitehead que "la filosofía jamás vuelve a su anterior situación después de haber sufrido la sacudida de un gran filósofo". Cfr. Process and Reality, pág. 16.

3. Cfr. Discurso del Método, 4a parte y Meditaciones Metafísicas, 3a medit.

4. Cfr. Oeuvres de Descartes, Ed. Adam Tannery, vol. III, pág. 247.

dentro una realidad substancial, tomar conciencia de una substancia conciente, que es la única substancia que nos permite una visión de su realidad interior. De este modo cree comprobar en forma inmediata, sin rodeos ni enlaces conceptuales, la existencia de una substancia que no necesita más que a sí misma para existir. Y al mismo tiempo lanza al substancialismo por la nueva y fructifera ruta de la conciencia. He aquí la grandeza de la concepción cartesiana, que encierra en su seno una seria limitación: el descubrimiento del Cogito tendrá que arrastrar la pesada carga de la categoría de substancia con todos sus derivados y consecuencias.

El procedimiento que utiliza Descartes para llegar al Cogito es bien conocido. Comienza dudando de todo y descubre que hay algo que no puede poner en duda, a saber, que está dudando. Y en cuanto duda - piensa - existe. En otras palabras, la duda puede morder el contenido de la conciencia - puedo dudar de la existencia de las cosas que veo o imagino - pero no puede alcanzar a la vivencia misma. Es el famoso Cogito ergo Sum.

Esta primera verdad se verá de inmediato empañada por la introducción clandestina de una tesis que no ha pasado por la dura prueba que él se había propuesto someter a toda idea o principio. En efecto, una vez seguro de su propia existencia, Descartes se pregunta por su naturaleza. Escribe en las Meditaciones Metafísicas: "Pero yo que estoy cierto de que soy no conozco aún con bastante claridad qué soy." ⁵ Y después de

examinar críticamente distintas posibilidades que desecha:
concluye que "El pensamiento es lo único que no puede se-
pararse de mí."⁶

Hasta aquí el razonamiento parece riguroso o inobjetable.
El prejuicio, en forma de supuesto, estaba sin embargo en asecho
y se introduce como una fórmula lingüística consagrada, más que
como un concepto o una teoría.⁷ Continúa Descartes, en efecto:
"Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero;
yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que pien-
sa.Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente.
Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa."⁸

El proceso en el Discurso del Método, aunque expuesto en forma más sintética, es similar al de las Meditaciones. El estudio del pasaje del Gocito a la res cogitans en el Discurso ofrece interés por tratarse del primer escrito donde se lo

6. Op. cit., pág. 103.

7. Especialmente en el Discurso del Método como veremos enseguida.

8. Med. Metafísicas, pág. 103. El texto completo del original en latín dice así:

"Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. "Ed. Adam - Tannery, vol. VII, pág. 27. Se incluirá el texto original en notas de pie de página toda vez que la traducción pudiera desvirtuar su sentido o dar lugar a dudas sobre la interpretación que se propone.

expone. Y porque el idioma francés, en que fué originariamente escrita esta obra, permite jugar con las palabras -especialmente con el término cosa chose - con más facilidad que en latín. El pasaje es el siguiente: " Pero advertí luego que, queriendo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: " yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando."

Examiné después atentamente lo que yo eraconociendo por ello que yo era una substancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar."

Como puede advertirse, Descartes pasa tanto en el Discurso del Método como en las Meditaciones Metafísicas - de la ingenua

9. Discurso del Método, trad. de M. García Morente, pág. 50-51. El texto completo del original francés dice así:

"Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, qu'il n'y avait point de suppositions des Sceptiques n'étaient pas capable de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.

Puis, examinant avec attention, ce que j'étais; et voyant que je pouvais former que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu ou je fusse; mais que je ne pouvais pas former, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été: je connus de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle." Ed. de Etienne Gilson (Paris, J. Vrin, 1925), págs. 32-33.

expresión "alguna cosa" - que no supone ninguna doctrina filosófica - a la afirmación de la "cosa pensante" en tanto substancia. El proceso psicológico-lingüístico por el que resbala a la tesis substancialista es el siguiente: "Si existo debo ser " alguna cosa" - en el sentido de "algo"-.

Mas ¿ qué cosa ? Una cosa (res) que piensa." En el proceso, la palabra cosa, que parece de significación filosófica en un comienzo, adquiere clandestinamente un sentido teórico: pues no se ha introducido ninguna nueva idea que justifique tal transformación.

2. El supuesto substancialista.

Este es el camino que sigue Descartes tal cual nos lo revelan los textos fundamentales. Parece una ingenuidad creer, sin embargo, - como suponen algunos positivistas lógicos en la actualidad - que el pasaje del Cogito a la res cogitans no es más que un traspies lingüístico con consecuencias metafísicas. En realidad, la cosa sucede exactamente al revés: no se trata de una posición metafísica que tiene su origen en un hábito lingüístico sino un uso lingüístico que se deriva de una doctrina metafísica.

Si Descartes hubiera sido consecuente con su actitud primera, y no se hubiera dejado llevar por los prejuicios substancialistas, el salto del Cogito a la substantia cogitans no se hubiera realizado y el problema del yo hubiera tenido otro destino histórico. Lo que comprueba Descartes por medio de la duda es la existencia de una actividad pensante - Cogito - que lo único que le permite inferir es el Sum de tal actividad.

Pero él no sólo afirma la existencia de un sujeto que piensa y existe sino que nos enuncia sin más su carácter substancial.

¿ Por qué no se plantea Descartes el problema de la existencia del yo ? ¹⁰ ¿ Por qué abandona en los comienzos mismos de la fase constructiva la actitud de rigor y cautela que se había impuesto y pasa por encima de problemas tan fundamentales ? Evidentemente porque el substancialismo está presente en él no sólo como doctrina sino también en forma de prejuicio o supuesto. ¹¹ Tal supuesto le impedía ver el problema de la existencia del yo pues daba por sobre entendido que la actividad pensante no podía existir sin un sujeto pensante. De ahí que en el mismo momento de alcanzar el Cogito le anteponga el sujeto pensante, como se advierte en el pasaje antes citado del Discurso del Método: " Pero advertí luego que, queriendo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo (moi) que lo pensaba, fuese alguna cosa...."

10. Que la existencia de un Cogito sin un Ego era una posibilidad y un problema lo demuestra la actitud ulterior de Hume, que se prolonga hasta nuestros días en pensadores de la calidad de William James y Bertrand Russell.

11. Llamamos prejuicio substancialista al supuesto de que la existencia de un fenómeno, actividad, cualidad, etc. supone la existencia de un ente substancial que le sirve de sostén. Tal prejuicio lleva implícito el supuesto de que no puede haber actividad sin sujeto, pensamiento - en el sentido cartesiano - sin yo pensante.

La fuerza del supuesto substancialista se pone de manifiesto si se observa la actitud de Descartes antes y después de llegar al Cogito. Antes del hallazgo del Cogito echa mano a cuanto recurso está a su alcance - incluyendo la famosa hipótesis del genio ciego maligno - a fin de aumentar su capacidad de crítica frente a las supuestas verdades. Después del Cogito no sólo deja de poner en duda cosas muy dudables sino que permite la entrada furtiva de doctrinas metafísicas completas, con todos sus portrechos y consecuencias.

El prejuicio no sólo funciona de hecho al saltar Descartes por encima de tantos problemas en la transición del Cogito a la res cogitans, sino que se convierte en uno de los postulados principales de su doctrina. Escribe en los Principios de Filosofía que "es manifiesto por luz natural que la nada no tiene afección ni cualidad; ¹² y que, por lo tanto, donde observamos éstas o aquellas debe necesariamente haber una cosa o substancia de la que ellas son" atributos. Actitud que reafirmará más adelante (I, 52) al escribir que " la nada no tiene ni atributos, ni propiedades, ni cualidades, y, por lo tanto, donde percibimos

12. Descartes expresó lo mismo con anterioridad (1641) en la definición V que sigue a las respuestas a las segundas objeciones: "Sabemos por luz natural que la nada no puede tener ningún atributo real." ("...quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili realó attributum." Ed. Adam-Tannery, vol. VII, pág. 161.

13. El texto original en latín dice: "...notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates; atque ideo ubicunquo aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri" Ed. Adam-Tannery, vol. VIII, pág. 8.

la presencia de un atributo podemos inferir la existencia de una cosa, es decir, la presencia necesaria de una substancia a la que pueda referirse tal atributo."¹⁴

3. El espíritu como substancia pensante.

Este es, a nuestro juicio, el modo como llega Descartes a la concepción del yo como substancia pensante. A fin de aclarar su doctrina es necesario examinar, aunque sea brevemente, su concepción de la substancia. Define Descartes a la substancia como "una cosa que existe de tal modo que sólo necesita de sí misma para existir".¹⁵ Observa que si se toma esta definición en sentido riguroso habría una sola substancia - Dios - pues "no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por el poder de Dios."¹⁶

Esto probaría que el concepto de substancia no es unívoco. Mas puede evitarse el equívoco distinguiendo entre Dios y las substancias creadas. En el futuro, cuando se hable de las substancias se tratará de estas últimas, que

14. "...quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates, Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse." Ed. Adam-Tannery, vol. VIII, pág. 25.

15. Princ. Phil., I, 51.

16. Loc. cit.

son las que nos interesan aquí, y que Descartes distingue de sus cualidades o atributos, como era habitual.

La noción de substancia, en este último sentido, se aplica por igual a las cosas inmateriales como a las corpóreas; la única exigencia es que puedan existir sin necesidad de ninguna cosa creada. Esta concepción de la substancia como algo que no necesita más que a sí misma para existir lleva a Descartes a sostener la recíproca exclusión de las substancias. Si bien la noción de substancia parece clara, el conocimiento que tenemos de ella no es fácil puesto que, como lo reconoce Descartes, no percibimos su existencia directamente sino a través de sus atributos observables.

17

¿Cómo podemos tener seguridad de la existencia de la substancia si sólo podemos observar sus atributos? La respuesta de Descartes es muy clara: porque la nada no tiene atributos y, por lo tanto, de la presencia de un atributo podemos inferir con certeza la existencia de una substancia que lo sostiene. Es de este punto de vista que caracteriza a la substancia en las definiciones que agrega a las respuestas a las segundas objeciones.

18

17. Cfr. op. cito., I, 52. En la respuesta a la objeción de Hobbes a la segunda meditación escribe Descartes que "no conocemos la substancia inmediatamente y por ella misma, sino porque es el sujeto de algunos actos." Ed. Adam-Tannery, vol. IX, pág. 136.

18. Ver notas 12, 13 y 14.

Escribe: "Toda cosa en la cual reside inmediatamente como en un sujeto, o por la cual existe, alguna cosa que percibimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo de que hay en nosotros una idea real, se llama substancia."¹⁹

Si el conocimiento que tenemos de la existencia de la substancia es el resultado de una inferencia - basada, por otra parte, en un supuesto, como vimos anteriormente - debiéramos tener mayor seguridad acerca del dato que nos permite realizar la inferencia que el que tenemos del resultado de la inferencia misma. Esto es, la presencia del atributo debiera ser mas cierta que la presencia de la substancia. Descartes no parece extraer esta conclusión. Después de saltar del atributo a la substancia, concibe a ésta íntimamente unida a aquél y afirma que tenemos una idea clara y distinta de la substancia con su correspondiente atributo.²⁰ Si insistimos en nuestro deseo de saber qué es la substancia con abstracción de los atributos Descartes nos contestará que la substancia se da siempre con sus atributos y no puede separarse una cosa de la otra. Bien es cierto, sin embargo, que la substancia y el atributo no son la misma cosa para Descartes y que es legítima, por lo tanto, la aspiración de conocer lo que la substancia sea con prescindencia de sus atri-

19. R. Descartes, Obras Filosóficas, trad. de Manuel de la Revilla (Buenos Aires, El Ateneo, 1945), pág. 174.

20. Cfr. Princ. Phil., I, 54.

butos. Parece no poder aplicarse al concepto general de substancia la propia definición de Descartes, de que es algo que no necesita más que a sí misma para existir; pues la substancia no puede existir por sí misma: tiene que ser necesariamente o substancia pensante o substancia extensa. Es decir, no puede existir sin el correspondiente atributo.

El espíritu analítico inglés quebró la unidad de la substancia al distinguirla de sus atributos y tratar a ambos con un criterio empírico. Si es cierto, como reconoce Descartes, que la substancia no puede existir separada de su atributo y éste es el único que conocemos empíricamente, la substancia se transforma - como de hecho sucede en manos de Locke y Berkeley - en un vacío e incognoscible sostén de sus cualidades.

No hay duda que en el pensamiento cartesiano la conexión entre la substancia y sus atributos es tan íntima que no sólo no puede existir un atributo que no pertenezca a una substancia ni una substancia sin sus correspondientes atributos, sino que toda substancia tiene un atributo principal o propiedad básica "que constituye su naturaleza y esencia."²¹ Como se sabe, la extensión es el atributo principal de la substancia material y el pensamiento el de la substancia pensante. Todo lo demás que pueda atribuirse al cuerpo supone la extensión; así, no podemos concebir la figura o el movimiento sin la extensión, mientras que podemos concebir la extensión sin la figura y el movimiento. De la

21. Op. cit., I, 53.

misma manera, cualquier cosa que encontramos en el espíritu es un modo del pensamiento, de tal suerte que no puede concebirse la imaginación, el sentimiento o la voluntad, por ejemplo, sin el pensamiento, mientras que sí puede concebirse el pensamiento sin la imaginación o sin el sentimiento.²²

La conexión íntima entre el atributo y la substancia lleva a Descartes a afirmar que el alma siempre piensa. En efecto, si dejara de pensar, dejaría de ser puesto que su existencia depende de su atributo esencial. Es ésta para Descartes una cuestión a priori. No lo entendió así el empirismo que niega con Locke que el alma siempre piense.²³

Descartes no entiende por pensamiento lo que se designa habitualmente con tal término en la actualidad. En la meditación segunda nos aclara que una cosa que piensa "es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente."²⁴ En los Principios de Filosofía escribe, a su vez, que "entiende por pensar todo lo que en nosotros se verifica y que percibimos inmediatamente por nosotros mismos."²⁵

Tal es, en pocas palabras, el sentido de la concepción cartesiana del alma como substancia pensante que, como veremos en el capítulo siguiente se resquebraja en

22. Sobre la distinción entre "modo", "cualidad" y "atributo" véase Princ. Phil., I, 56.

23. Cfr. JOHN LOCKE, Essay on Human Understanding, II, i, 10.

24. Medit. Metaf., ed. cit., pág. 104.

25. Prin. Phil., I, 9. Cfr. igualmente la def. I que agrega a las respuestas a las segundas objeciones, trad. de Revilla cit., pág. 173.

manos de Locke y llega a dar origen a través de éste y Berkeley a la posición antitética enunciada por Hume en el Tratado de la naturaleza humana.

No hay duda alguna que Descartes es el primer filósofo moderno que concibió al espíritu como substancia. Quizá pueda darse más amplitud a la afirmación y sostener que es el primero, en toda la historia de la filosofía, que tiene una concepción semejante del espíritu. Como se sabe, la filosofía escolástica consideraba al alma y al cuerpo como substancias incompletas por sí mismas y mutuamente dependientes; y los tímidos intentos de substancialización de una y otra nunca llegaron a prosperar. Descartes, en cambio, sostuvo como uno de los principios fundamentales de su filosofía la independencia del "pensamiento" de la "extensión"; lo que le permitió concebir al espíritu como una verdadera substancia, esto es, como algo que no necesita más que a sí mismo para existir. Con razón sostiene E. Gilson, uno de los más grandes conocedores de la filosofía medieval y que ha rastreado con prolijidad los antecedentes del pensamiento cartesiano que "La substantialité complete de l'ame étant établie pour la première fois par les Meditations Metaphysiques...."²⁶

Cualquiera sea la relación que Descartes haya tenido con el pasado, nadie puede poner en duda la influencia que ejerció sobre el pensamiento ulterior: la filosofía europea después de él se nutrió, en lo esencial, en el suelo cartesiano, o tomó²⁶ su doctrina como eje central de referencia. En tal doble sentido, Descartes es el punto obligado de partida de todo examen de la concepción moderna del yo.

26. Cfr. sus comentarios al Discours de la Methode (Paris, J. Vrin, 1930), pág. 437.

Capítulo II

LA SUBSTANCIA COMO UN "NO-SE-QUE" Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LOCKE

1. Origen cartesiano de la concepción de la substancia en Locke.

Descartes puso sus meditaciones al servicio de la concepción substancialista que había bebido en las fuentes medievales. Con el descubrimiento del corito, sin embargo, produjo al substancialismo una herida por la que éste se desangraría lenta pero irremediablemente, a pesar de su apogeo ulterior en el racionalismo europeo.

La disolución de la concepción cartesiana de la substancia, y en particular de la substancia pensante, se lleva a cabo en las Islas Británicas en el período que va de Locke a Hume. Examinaremos esta línea del desarrollo filosófico porque será la que nos conducirá al otro extremo del falso dilema que señalamos en el Prefacio y que aún entorpece el desarrollo de una teoría del yo que se ajuste a su naturaleza y no a imposiciones y supuesto metafísicos.

Con Locke se inicia el proceso de disolución de la concepción cartesiana de la substancia pensante. No porque Locke se oponga radicalmente a Descartes - como sostienen erróneamente los manuales de historia de la filosofía - sino porque la imprime a la problemática cartesiana un movimiento que le era ajeno y que lanza a la concepción de la res cogitans por la

pendiente de su disolución.

La deuda que tiene Locke con Descartes es mayor de lo que se admite comúnmente. Locke reconoce tal deuda en forma expresa, si bien ha destacado las discrepancias en desmedro de la afinidad.¹ Resulta fácil comprobarla cotejando diversos pasajes del Ensayo sobre el entendimiento humano con escritos del pensador francés. Quizá la razón de la poca atención prestada a las afinidades existentes entre ambos pensadores se debe a la idea, impuesta por los grandes historiadores alemanes de la filosofía, de oponer el empirismo británico al racionalismo continental y explicar luego la doctrina kantiana como una síntesis de ambos movimientos. En el caso particular de Locke, tal oposición de debe, además, a que se ha prestado más atención a los dos primeros libros del Ensayo descuidando los dos últimos, que es donde la finidad es más evidente. Se repara, por otra parte, exclusivamente en las conclusiones sin prestar atención al vínculo vivo que une ambas concepciones en la raíz de una problemática común. ¿Por qué insistir tanto en que Locke rechaza la doctrina de las ideas innatas² y olvidar que la existencia de todo el libro primero del Ensayo sería inexplicable sin Descartes? Y no es éste el único caso en que Descartes ha suscitado en Locke la preocupación por el problema. Podría afirmarse sin temor a caer en una exageración - y un concienzudo estudioso del problema lo admite³ - que sin la influencia de

1 Cfr. su First Letter to Stillingfleet en The Works of John Locke, Tenth Edition (London, 1801) vol. IV, págs. 48-49. Según el testimonio de quienes lo frecuentaban, Locke reconocía que Descartes le enseñó a gustar de las cosas filosóficas y lo liberó de los procedimientos escolásticos en el examen de las cuestiones filosóficas. Cfr. carta de Lady Masham a Le Clerc del 12 de enero de 1705, citada por Fox Bourne en su clásica obra Life of John Locke, vol. 1, págs. 61-62.

2 Por otra parte, la crítica de Locke se dirigía a los princi-

Descartes el Ensayo, tal cual lo conocemos, nunca se hubiera escrito. La concepción central de la obra de Locke, de que las ideas son el objeto adecuado del conocimiento, es de origen cartesiano.

A veces la deuda va más allá del planteamiento del problema y alcanza a las soluciones. Restringiéndonos a los puntos que interesan a la presente obra, puede advertirse la deuda desde un comienzo. Locke sigue a Descartes casi textualmente en su afirmación de la seguridad de nuestra propia existencia, punto primero y fundamental de la filosofía cartesiana. Escribe en el Ensayo que "en lo que a nuestra propia existencia se refiere, la posibilidad ^{en} forma tan clara y cierta que no necesita ni es posible dar de ella ninguna prueba. Pues nada puede sernos más evidente que nuestra propia existencia".⁴ En el capítulo siguiente (X,2) confirma tal seguridad: "Creo que está fuera de toda duda que el hombre tiene una idea clara de su propio ser; él sabe con certeza que existe".⁵

cipios y no a las ideas innatas, y tenía en cuenta la doctrina de los platónicos de Cambridge más que la de Descartes.

3 JAMES GIBSON, en su agudo análisis de Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations (Cambridge, at the University Press, 1931) pág. 207.

4 "As for our own existence, we perceive it so plainly and so certainly, that it neither needs nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to us than our own existence". Essay, Libro IV, cap. ix, 3.

Pondremos el texto original todas las veces que creamos que puedan advertirse en él matices que no es posible dar en la traducción. Citaremos de acuerdo a la clásica edición de Alexander Campbell Fraser (Oxford, At the Clarendon Press, 1894), si bien daremos las indicaciones necesarias para que pueda cotejarse la cita en otras ediciones.

5 "I think it is beyond question, that man has a clear idea of his own being; he knows certainly he exists". Essay, IV,x,2

La idea central - y aun las palabras - son cartesianas. Si hubiera alguna duda se disipa al examinar un borrador del Ensayo que se cree Locke escribió en el verano del 1671, es decir, diecinueve años antes de la publicación de su obra principal; ahí la deuda sobre este punto se reconoce expresamente. Escribe: "El entendimiento conoce sin lugar a dudas que mientras piensa, razona o imagina, es o tiene existencia; o que hay algo que conoce y entiende que - según Descartes, y creo que él tiene razón - es la proposición más cierta o indudable que pueda darse en la mente del hombre."⁶

Locke sigue a Descartes no sólo en la afirmación de la indubitabilidad de la propia existencia sino también en el procedimiento para alcanzar tal certeza: "Si dudo de todas las cosas esa misma duda me hace percibir mi propia existencia."⁷ Aquí se reproducen aun las palabras de Descartes⁸, si bien el argumento tiene en Locke más el carácter de ilustración que de

6. "The Understanding knows undoubtedly that while it thinks, reasons or imagines it is or has existence, or that there is something that knows and understands which according to Cartes and I think in truth is the most certain and undoubted proposition that can be in the mind of a man". An Early Draft of Locke's Essay Together with excerpts from his Journals, edited by R. I. Aaron and J. Gibb (Oxford, at the Clarendon Press; 1936), pág. 40.

7. "If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own existence....." Essay, IV, ix, 3.

8. Como se recordará, Descartes escribió en el Discurso del Método IV parte: "...no podía concebir ni propia inexistencia, porque el mismo pensamiento por el que dudaba de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía." Cfr. igualmente Meditaciones Metafísicas, 2ª medit. y Principios de Filosofía, I, (7).

prueba pues, como vimos, nuestra propia existencia "neither needs nor is capable of any proof." ©

La deuda se prolonga más aún. A pesar de que Locke⁹ atacará la idea de substancia su espíritu se deja llevar por la concepción substancialista en tal forma que sigue a Descartes en los dos falsos pasos que hemos destacado anteriormente. En el pasaje analizado - libro IV, cap. ix, (3 - que es el texto fundamental del Ensayo sobre el conocimiento de nuestra propia existencia, escribe Locke: "Pienso, razono, tengo placer y dolor, ¿puede ésto serme más evidente que mi propia existencia?"⁹ Parece claro el supuesto que sostiene tal argumento: no puede haber actividad sin sujeto - vivencia sin un yo, como diríamos ahora - supuesto que Hume echará por tierra. Locke va más allá y sigue a Descartes en el segundo paso: afirmación de la substancialidad del sujeto. "Si sé que dudo, tengo una percepción tan cierta de la existencia de la cosa que duda como del pensamiento que llamo duda."¹⁰ ¿Qué es "la cosa que duda" (the thing doubting) sino "la cosa que piensa" (res cogitans) de Descartes? El supuesto substancialista se advierte

9 Essay, IV, ix, 3. Y más adelante agrega para confirmar lo dicho: "Pues si sé que siento dolor, es evidente que tengo una percepción tan cierta de mi propia existencia como del dolor que siento." Loc. cit.

10 Essay, IV, ix, 3. En otro contexto expresa un criterio similar: "Sabemos con certeza, por experiencia, que pensamos algunas veces; de ahí extraemos esta conclusión infalible: hay algo en nosotros que tiene el poder de pensar". Essay, II, i, 10. A continuación llama substancia a ese "algo".

Igualmente en un capítulo anterior dedicado a distinto tema, donde escribe: "Está fuera de toda controversia que hay en nosotros algo (something) que piensa; nuestras propias dudas acerca de lo qué es, confirman la seguridad de su ser" ¹¹
En verdad, la duda asegura la existencia del pensar - el dudar - no la del sujeto pensante.

El conocimiento de nuestra propia existencia no era para Locke - como no lo era para Descartes - el resultado de un razonamiento. "Conocemos nuestra propia existencia por intuición" escribe Locke en varios pasajes del Ensayo.¹² Y caracteriza la intuición en términos semejantes a los de Descartes ¹³. El conocimiento es intuitivo para Locke cuando la mente percibe el acuerdo o desacuerdo de dos ideas inmediatamente por sí mismas, sin la intervención de ninguna otra idea. En tales casos, la mente percibe la verdad como el ojo percibe la luz, es decir, basta sólo dirigir la mirada.¹⁴ Desde luego, la intuición es la forma más clara y cierta de conocimiento - no deja lugar a dudas - y de ella depende la certidumbre y evidencia de todo nuestro conocimiento.¹⁵

11 Essay, IV, iii, 6

12 Cfr. IV, ix, 2; IV, ix, 3; IV, xi, 1.

13 Cfr. Essay IV, ii. Este cap. II del Ensayo se asemeja mucho a los comienzos de las Reglas para la dirección del espíritu de Descartes. Si bien es cierto que las Reglas (1701) se publicaron once años después que el Ensayo (1690), se sabe que muchos ejemplares en manuscrito circularon tiempo antes y se cree probable que Locke hay utilizado uno de esos ejemplares.

14 Cfr. IV, ii, 1

15 Ibid

Locke acompaña a Descartes en todo este primer momento que se refiere a la certidumbre de la propia existencia, pero discrepará con él cuando se trate de determinar la naturaleza de nuestro ser. Como se recordará, para Descartes somos una "substancia pensante".

Discrepa Locke con los dos aspectos de la concepción cartesiana; la raíz substancial de nuestro yo y la permanencia constante del pensamiento. Examinaremos la actitud de Locke en ambos casos, comenzando por el segundo, pero prestando especial atención al carácter substancial pues el interés central de la parte histórica consiste, como ya lo advertimos, en examinar el proceso de disolución de la idea de substancia que culmina en la tesis de Hume y da nacimiento al otro extremo del dilema.

Para Descartes, la cuestión de la continuidad ininterrumpida del pensamiento en la res cogitans era de naturaleza a priori. En efecto, si el atributo principal de la res cogitans es el pensamiento y éste constituye su naturaleza y esencia, la substancia pensante deberá llevar el atributo del pensamiento en forma ininterrumpida a riesgo de dejar de ser substancia pensante. Para Locke, en cambio, el problema es una cuestión de hecho. "Sabemos por experiencia que a veces pensamos pero si esa substancia piensa o no perpetuamente podemos saberlo tan sólo en la medida en que la experiencia nos informa." ¹⁷ La proposición de que el alma siempre piensa

16. La certidumbre de nuestro conocimiento se refiere a la existencia del yo, no a su naturaleza. Locke lo dice expresamente. Después de afirmar la certidumbre de la existencia de nuestro ser agrega que "debemos contentarnos, sin embargo, con la ignorancia en que estamos acerca de qué clase de ser se trata." (IV, iii, 6, pág. 197). Locke había descuidado el problema de la naturaleza del yo en la primera edición; en la segunda agrega un capítulo sobre tal cuestión.

no es evidente por sí misma y postular sin más que el pensamiento le es esencial, agrega Locke, es como una petición de principio pues no se puede traer como prueba de hipótesis que está justamente en discusión.

Rechazada la posibilidad de una prueba a priori, Locke examina las distintas situaciones empíricas llegando a afirmar que hay tanto fundamento para afirmar que el alma siempre piensa como que hay para sostener que el reloj piensa cuando se mueve el péndulo. Sostiene Locke que no puede haber pensamiento si no tenemos conciencia de él y es evidente que no tenemos conciencia de haber pensado ni soñado, desde luego-en muchas oportunidades que hemos dormido profundamente. Si una persona dormida piensa sin tener conciencia de ello es persona distinta a la que es cuando está despierta pues la conciencia es lo que constituye la ¹⁸identidad personal. Por otra parte, agrega Locke, si yo pienso sin ¹⁹saberlo, ¿cómo puede otra persona saber que yo pienso?

Concluye que el pensamiento es al alma lo que el movimiento es al cuerpo: no su esencia sino una de sus funciones (operations) ²⁰.

La concepción que tiene Locke de la substancia es uno de los puntos complejos del Ensayo y más de un lector habrá quedado desorientado ante una doctrina que por momentos resulta contradictoria. En unos pasajes lo vemos rechazar abiertamente la idea de substancia - y aún burlarse de ella; en otros, en cambio, no sólo la defiende sino que

18. II, 1, 11.

19. II, 1, 17.

20. II, 1, 10

la acepta como una necesidad del pensamiento. Con todas las supuestas contradicciones, hay un hecho innegable y es que el proceso de disolución de la concepción substancialista se inicia en el Ensayo. Y si bien su autor no puede desprenderse por completo de todas las ataduras que el pensamiento moderno tenía con el substancialismo, su contribución no puede ser ignorada por quien se interese en el proceso disolutivo de la idea de substancia. En lo que sigue examinaremos la diversidad de matices que presenta la idea de substancia en Locke para destacar al final su contribución en el proceso señalado.

Quizá se facilite mucho la comprensión de la compleja concepción de Locke si se señala desde un principio que éste no examina en el Ensayo la substancia, sino la idea de substancia y que hay que tener mucho cuidado si se quiere entender su pensamiento tal cual es, en no extender al campo ontológico sus observaciones de carácter gnoseológico. Una segunda advertencia es que debe separarse, en la doctrina de Locke, la idea de la substancia en general de la idea de las substancias particulares.

La primera impresión que tiene el lector cuando enfrenta el Ensayo es que Locke rechaza abiertamente la idea de substancia por no ser más que ²¹ "una suposición incierta."

Tal actitud parece clara y consecuente en él pues la idea de substancia no puede ser innata ²² -no hay ideas innatas - ni

21. I, iii, 19

22. Ibid

la adquirimos por las dos únicas formas legítimas de adquisición de las ideas: sensación e introspección.²³

Dentro de esta línea de desarrollo, Locke considera que la idea de substancia es de poca utilidad en filosofía y no es más que el resultado de una falacia que consiste en confundir las palabras con las cosas.²⁴ Si se examina a fondo en qué consiste nuestra idea de la substancia en general, señala Locke, se descubrirá que se trata de un supuesto - cuya naturaleza se desconoce - que sostiene (supports) las cualidades que son capaces de producir en nosotros ideas simples y que en el lenguaje tradicional se llaman accidentes.²⁵ De modo que no tenemos ninguna idea de lo que la substancia sea sino tan sólo una "confusa y obscura idea de lo que hace",²⁶ es decir, sostener los accidentes.

La afirmación de que "sostiene los accidentes" nada nos dice sobre la naturaleza de la supuesta substancia. Para Locke no es más que una evasiva: semejante a la del hindú que afirmaba que un elefante sostenía la tierra y al preguntársele qué sostenía al elefante respondía que los sostenía una gran tortuga. Ante una nueva pregunta sobre quién sostenía, a su vez, a la tortuga contestó: un no-sé-qué.²⁵ Con la idea de substancia nos engañamos como el hindú o actuamos como los niños que denominan "algo" (something) a todo aquello

23. Ibid. La palabra inglesa reflection, que usa Locke, equivale a introspección y no a reflexión, pues se trata de una aprehensión directa de nuestras actividades mentales o procesos psíquicos y no de una refelexión conciente sobre ellos.

24. Cfr. II, xiii, 18

25. Cfr. II, xxiii, 2

26. Cfr. II, xiii, 19

27. "Something, I know not what". Cfr. II, xiii, 19 y II, xxiii, 2.

de lo que no pueden dar una respuesta satisfactoria.

Todo lo observado se refiere a la idea de la substancia en general y no a las ideas de las substancias particulares que es, en realidad, el problema que más le preocupa y al que dedica Locke la mayor parte del extenso capítulo xxiii del libro II del Ensayo. La cuestión referente a la idea de la substancia en general parece no haberle preocupado en un principio pues es tema que no aparece en el borrador (Drafts) del Ensayo.²⁹ Más tarde agregó unos párrafos importantes al comienzo del capítulo citado.³⁰

Si bien niega que tengamos una idea clara y distinta de la substancia en general, Locke no omite una explicación de cómo llegamos a ella: cree que se alcanza abstrayendo de las ideas de las substancias particulares el elemento común. Las ideas de las substancias particulares, en cambio, no se forman por un proceso de abstracción, sino que surgen de la observación de que un conjunto de ideas simples se presentan reiteradamente reunidas.³¹

En otras palabras, las ideas de las substancias particulares no son más que modos de agrupación de las ideas simples. De ahí que las defina como "un conjunto de un cierto número de ideas simples que se consideran reunidas en una cosa".³²

El proceso de formación de tales ideas es semejante, ya se trate de substancias materiales como inmateriales, y el

28. Cfr. II, xxiii, 2

29. Cfr. An Early Draft of Locke's Essay, edited by R.I. Aaron and J. Gibb.

30. Cap. xxiii, 2 y 4. La ubicación del examen de la idea general de substancia y algunos pasajes tomados literalmente han hecho creer a algunos críticos que la idea de la substancia en general antecede a las ideas de las substancias particulares. No es así, sin embargo, pues la idea de la substancia en general se obtiene, como veremos en seguida, por abstracción del elemento común de las substancias particulares.

31. Cfr. Essay II, xxiii, 1. 32. Cfr. II, xxiii, 14.

grado de claridad en ambas es similar.³³ En el caso concreto de lo que Locke llama "espíritu inmaterial", que es el que nos interesa, la idea se forma como resultado de la reunión de las ideas simples abtenidas por introspección, tales como pensar, percibir, etc.

A través de las llamadas substancias particulares retoma Locke lo que había criticado antes, la idea de substancia, y abre la puerta a una actitud que parece inconciliable con la que hemos examinado hasta ahora. La ambigüedad de su actitud se debe a querer romper, por un lado, con la idea tradicional de substancia, al advertir que su teoría del conocimiento no deja lugar para tal idea y, a su vez, no atreverse a sacar las consecuencias de su actitud gnoseológica inicial, quizá por temor a la acusación de escepticismo³⁴ o porque el prejuicio substancialista estaba demasiado arraigado en él.³⁵³⁶

Locke da la impresión de borrar con el codo lo que escribo con la mano. Aprovecha la distinción de los campos gnoseológico y ontológico para refugiarse en el primero al

33. Cfr. II, xxiii, 15.

34. Si las ideas que obtenemos por medio de la sensación y la introspección (reflection) son los límites de nuestros pensamientos y la mente no puede traspasarlos (Cfr. II, xxiii, 29) no se ve como puede reintroducirse legítimamente la idea de substancia, que no tiene su origen en ninguno de ambos modos. Si se replica que las ideas de relaciones nunca son el contenido de la sensación o introspección, puede contestarse a su vez que en tal caso la idea surge como resultado de un acto de comparación entre dos términos distintos, mientras que en el caso de la substancia se da tan sólo un término.

35. Cfr. First Letter to Stillingfleet, págs. 32-33

36. Cfr. Third Letter to Stillingfleet, que comentamos más adelante; y Essay II, xxiii, 4.

ser atacado de escéptico en el segundo sin advertir que su gnoseología llevaba implícita una ontología incompatible con la tradicional. En la contestación a Stillingfleet, por ejemplo, parece más un abogado que trata de encontrar una salida ingeniosa para evitar una condena, que un filósofo revolucionario que sólo quiere atenerse a las imposiciones de la realidad. He aquí sus palabras: "Se me acusa de que considero al ser de la substancia como dudoso; y que así lo hago debido a la idea imperfecta y mal fundada que tengo de él. A lo cual deseo se me permita contestar que no ataco al ser sino a la idea de substancia, cuando afirmo que nos hemos acostumbrado a suponer algún substrato, pues es de la idea solamente que hablo allí y no del ser de la substancia. Habiendo afirmado en todo momento que el hombre es substancia, no se puede suponer que yo objete o dude del ser de la substancia, hasta que no objete o dude de mi propio ser. He escrito que "la sensación nos convence que hay substancias sólidas y extensas y la introspección (reflection) que hay substancias pensantes" Creo, por lo tanto, que el ser de la substancia no ha sido tocado por lo que yo he dicho,"^{37.}

Una vez hechas estas concesiones, le será fácil pasar de la concepción de la substancia como un supuesto desconocido - y del que se había burlado - a la substancia como una necesidad del pensamiento. En su Third Letter to Stillingfleet sostiene que "hay substancia porque no podemos concebir de qué modo las cualidades puedan subsistir por sí mismas... y agrega que "las cualidades sensibles presuponen (imply) un substrato en el que existen".³⁸

37. First Letter Stillingfleet, ed. cit. pág. 18

38. Cfr. Third Letter to Stillingfleet, págs. of Essay, II, xxiii, 4.

Esta creencia en la imposibilidad de concebir que las cualidades existen por sí mismas ³⁹ revela aún ^{más} que la simple afirmación de la existencia de las substancias extensas y pensantes, ⁴⁰ cuán lejos estaba Locke de haberse liberado del supuesto substancialista.

Después de tales afirmaciones no puede sorprendernos que defina al alma o "espíritu inmaterial" en términos semejantes a Descartes, esto es, "una substancia que piensa" ("a substance that thinks") agregando: "y que tiene el poder de provocar movimiento en el cuerpo por medio de la voluntad o el pensamiento". ⁴¹ Y que aún llegue a caer en una actitud similar a la del hindú, de quién se había burlado, al escribir: "Hay algo (something) en nosotros que piensa... si bien debemos conformarnos con la ignorancia en que estamos acerca de qué clase de ser se trata". ⁴¹

2. El problema de la identidad personal.

El lector tendrá una nueva sorpresa cuando, después de haber leído estos pasajes sobre el alma como substancia que piensa pasa al examen que hace Locke del problema de la identidad personal. Para quien tenga una concepción substancialista esta cuestión es muy sencilla: la identidad personal está asegurada por la identidad

39. La expresión "no podemos concebir de qué modo las cualidades puedan subsistir por sí mismas"—citada anteriormente había aparecido ya en el Ensayo, II, xxiii, 4: "como no podemos concebir de qué modo las cualidades puedan subsistir por sí mismas, ni unas en otras, suponemos que existen y están sostenidas por un sujeto (subject) común, que denominamos substancia..." El prejuicio parece disminuido en este texto por el uso del término "suponemos" que, dos secciones antes (II, xxiii, 1) hace equivaler a "nos acostumbramos a suponer un substrato". Sin embargo, en la Third Letter citada explica el alcance del "supuesto" con estas palabras: "Las cualidades sensibles llevan consigo la suposición de una substancia... Llevar consigo la suposición significa que las cualidades sensibles presuponen un substrato en el que existen".

40. Cfr. II, xxiii, 22. Ver también II, xxvii, 9.

41. Cfr. IV, iii, 6 (II, pág. 197) y I, i, 10. Mas tarde, en su Examination of Malbranche, 46, sostiene que la introspección (reflection) no nos proporciona el conocimiento de la mente sino tan sólo de sus operaciones.

substancial. Locke no escoge ese camino, sin embargo, sino que se lanza a un examen de los diversos significados que tiene el concepto de identidad en un largo capítulo⁴² que incluyó en la segunda edición a sugestión de Molyneux, quien desaba una ampliación de las ideas de Locke sobre el principium individualitatis.⁴³

Comienza Locke por la identidad de la materia inorgánica. Señala que la identidad individual consiste en la continuidad de la existencia; y que ésta, por su parte, depende del espacio y del tiempo, "pues nunca encontramos, ni conocimos sea posible, que dos cosas de la misma clase"⁴⁴ existan en el mismo lugar al mismo tiempo".⁴⁵ A su vez es imposible que la misma cosa exista en diferentes lugares, al mismo tiempo. Si se rastrea cada cosa a su primer comienzo puede establecerse el principio de que "una cosa no puede tener dos comienzos ni dos cosas un solo comienzo".⁴⁶

La validez de este criterio parece incuestionable, según Locke, cuando se trata de la identidad de las substancias físicas inmutables como el átomo, en la concepción de Locke, o el conjunto o suma de átomos. Pero tan pronto quoremos aplicar este criterio a otros tipos de entos-tales como las plantas, los animales y las personas-advertimos que la identidad en estos casos no consiste en la permanencia del conjunto

42. Cfr. cap. XXVII del libro II

43. Cfr. cartas de Locke a Molyneux del 23 de Agosto de 1693 y 8 de Marzo de 1695.

44. La calificación "de la misma clase" (of the same kind) es necesaria porque, como veremos más adelante, Locke considera que un espíritu finito (finite mind) y un cuerpo pueden ocupar el mismo lugar al mismo tiempo.

45. Cfr. II, xxvii, 1.

46. Loc. cit.

de las mismas partículas inmutables sino en algo distinto. Así en el caso de las plantas o los animales, la incorporación o pérdida de los átomos no altera la identidad. Por ejemplo, un roble es siempre el mismo a través de las etapas de su desarrollo, a pesar de que crece y pierde partes; igual cosa puede decirse de un caballo o de cualquier otro animal.

47. Cfr. II, xxvii, 3. En la clásica edición de A. C. Fraser que utilizamos este párrafo figura por error como 4. (vol. I, pág. 441) En tal edición, por lo demás excelente, hay un error en la numeración de los 3 a 10 de este capítulo XXVII del libro II, que el lector deberá tener en cuenta par evitar posibles malentendidos. El error comienza cuando Fraser numera el subpárrafo titulado Identity of Modes and relations (3, vol. I, pág. 441) que en realidad forma parte del 2, si bien lleva título, hecho que quizá haya sido el motivo del error. A los párrafos que siguen, hasta el 9 inclusivo, hay que descontarlo, por lo tanto, un número para obtener la numeración correcta.

En el 10 (ed. Fraser vol. I, pág. 447) se cae en un nuevo error de numeración. El 8, que Fraser toma como 9 (vol. I, pág. 445) por las razones dichas, se titulada Same man. Después de una larga cita, Locke repite el título del párrafo sin numerarlo; Fraser, en cambio lo numera y figura en su edición como 10. Al pasar al párrafo siguiente, que en realidad es 9, Fraser sigue numerando y le asigna el número 11 (vol. I, pág. 448). Descuenta los dos números de ventaja que lleva sobre la numeración correcta asignando al párrafo siguiente el número 10, que se el número que le corresponde, pero que en su edición crea una gran confusión pues aparecen dos párrafos con el número 10 (en págs. 447 y 450 respectivamente) Lo mismo sucede al aparecer por segunda vez el 11 (pág. 452) que, si bien es el número correcto, confunde de nuevo al lector por haber anteriormente otro 11, en pág. 448.

En resumen, para obtener la numeración correcta habrá que descontar, en la edición Fraser, uno a los 3 a 9 inclusivo; el 10 (pág. 447) es la parte final del 8 y el 11 (pág. 448) es en realidad el 9. Del 10 de pág. 450 en adelante la numeración es la correcta.

Se han hecho las correcciones en base al cotejo de numerosas ediciones, incluyendo las tres primeras del Essay consultadas en el Rare Book Room de la Universidad de Yale. Como se sabe, en la primera edición, publicada en Londres en 1690, este capítulo no figuraba; fué agregado en la segunda edición a instancias de Molynoux. En la segunda (1694) y tercera edición (1695), publicadas bajo la vigilancia de Locke, los párrafos de este capítulo figuran con la numeración que hemos indicado.

La identidad de los seres vivos es distinta o independiente de las partículas de materia que los constituyen. La identidad de una misma planta o animal consiste en la continuidad de la misma "organización de las partes en un cuerpo coherente que participa de una vida común" ⁴⁸. Continúa siendo el mismo ser vivo en tanto participa de la misma vida, aunque sean nuevas las partículas de materia que se incorporan a tal organización viva. Las partículas de materia o átomos poco cuentan por sí mismos; su significación depende de la relación viva que mantienen con el todo.

No es pues por la unidad de la substancia que podemos explicar todas las clases de identidades; cada tipo de ente tiene un tipo de identidad que le es propia. ⁴⁹ Su alejamiento de la interpretación substancialista será aún mayor cuando entra de lleno al examen de la "identidad personal".

En efecto, la identidad personal no se debe, según Locke, a la identidad de la substancia, sino tan sólo a la identidad de la conciencia. ⁵⁰ El pensamiento va siempre acompañado

48 II, xxvii, 4.

49 Cfr. II, xxvii, 7.

50 Cfr. II, xxvii, 23. El término conciencia, —en inglés consciousness— como aprehensión por el yo de sus propias operaciones y estados, comenzó a usarse en Gran Bretaña entre los cartesianos y luego en Locke; si bien la palabra conscientia era común ya entre los autores latinos. (Cfr. Cicerón, Epist. lib. VI, epist. 4). Locke no distingue entre la conciencia natural y directa y el acto reflexivo de reconocimiento explícito del yo. En realidad, el término consciousness—que tanto aparece en este capítulo xxvii, agregado en la segunda edición— está ausente casi por completo en el resto de la obra, con excepción de II, I, 10-19.

de la conciencia de que pensamos. "Es imposible tener percepciones sin percibir que se percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o descansamos algo, tenemos conciencia de lo que hacemos." ⁵¹ La conciencia de que tales "pensamientos" son nuestros es lo que constituye lo que llamamos el yo, "sin que se considere, en este caso, si el mismo yo se continúa en la misma o en diversas substancias". ⁵²

La conciencia del yo no se refiere tan sólo a la situación presente sino que alcanza también el pasado. "La personalidad se extiende más allá de la existencia presente, y abarca el pasado, tan sólo por la conciencia.....; posee y se imputa a sí misma acciones pasadas en el mismo terreno y por la misma razón que lo hace con las presentes". ⁵³

La identidad personal consiste, por lo tanto, en la conciencia, "que es inseparable del pensamiento".

Locke es bien explícito acerca de que la identidad personal nada tiene que ver con la identidad substancial. "La identidad personal consiste no en la identidad de la substancia sino, como he dicho, en la identidad de la conciencia". ⁵⁴ Y más adelante reafirma tal concepto al escribir que "nada, salvo la conciencia, puede reunir en una misma persona existencias remotas; la identidad de la substancia no es capaz de hacerlo;...es evidente que la identidad personal se determinará igualmente por la conciencia, ya sea que verificamos o

51 Cfr. II, xxvii, 9; (II en la ed. Fraser, vol. I págs. 448-449)

52 Ibid.

53 II, xxvii, 26.

54 II, xxvii, 19.

no la conciencia a una substancia inmaterial". 55

"Diferentes substancias pueden unirse y constituir una persona, del mismo modo como diferentes cuerpos pueden constituir un animal al participar de la misma vida, cuya identidad se conserva, a pesar del cambio de substancias, en la unidad de una vida continua. Pues por ser la identidad de la conciencia lo que hace que un hombre considere yo a su yo, la identidad personal depende ⁵⁶ tan sólo de la conciencia, ya sea que se trate de una sola substancia individual o se continúe en una sucesión de diversas substancias". 57

La identidad del yo tanto depende de la conciencia que tiene el sujeto de los estados presentes y pasado, que objetar tal identidad debido al tiempo que ha transcurrido entre un estado y otro, o al cambio de substancia, es tan absurdo como afirmar que una persona no es la misma: "porque usa hoy ropa distinta a la que usaba ayer" o su estado actual está separado del de ayer "por un corte o largo sueño; la identidad de la conciencia agrupa en una misma persona las acciones distantes, cualquiera sean las substancias que hayan contribuido a su producción". 58

Que en este párrafo Locke se refiere principalmente a la substancia material, lo prueba el contenido del párrafo siguiente 59 y su conexión con el que examinamos; analiza Locke en el 11 que es lo que hace que una mano

55 11, xxvii, 23 Cfr. en igual sentido 14, 16, 17, 21, y 25
56 Depends on. En los demás pasajes había dicho que la identidad personal is constituted by la conciencia. En ambos casos la conciencia no descubre sino que constituye la identidad personal.
57 11, xxvii, 10. (ed Fraser, vol. I, Pág. 451.
58 Ibid.
59 11, ed. Fraser, vol. I, pág. 452

pertenezca a una persona y llega a la conclusión de que es la conciencia y no la constitución material de la mano la que le da tal carácter. Si cortamos la mano de una persona, ésta deja de pertenecerle porque al ser afectada por otros cuerpos no llega a afectar a la conciencia del yo como sucedía cuando la mano estaba unida al resto del organismo. A su vez, la identidad de la persona se mantiene intacta a pesar de la pérdida de la mano.

Locke pasará de inmediato al problema que más interesa; la relación de la identidad personal con la identidad de la substancia inmaterial. Lo plantea en base a dos preguntas: a) si se conserva la misma persona en caso de que cambie "la substancia que piensa"; y b) si pueden haber distintas personas en una substancia que se mantenga inalterable. ⁶⁰ Sostiene Locke que la pregunta a) puede ser contestada tan sólo por quienes saben qué clase de substancia es la que piensa y están enterados si la conciencia de las acciones pasadas pueden transferirse de una substancia pensante a otra. Y agrega que si puede transferirse la misma conciencia de una substancia pensante a otra, es posible que dos substancias pensantes constituyan una sola persona. "Pues si se conserva la misma conciencia, ya sea en la misma o en diferentes substancias, se conserva la identidad personal. ⁶¹

Con motivo de la pregunta b) Locke reitera una vez más, que la substancia. Si alguien sostiene que su alma o

⁶⁰ O II, xxvii, 12.

⁶¹ II, xxvii, 13.

substancia inmateral es la de Nestor, Sócrates, o de cualquier otra persona que ha desaparecido, la única manera de determinar si el yo de quien hace tal afirmación es el mismo que el de la persona desaparecida es averiguar si él siente como propias las acciones de Nestor o Sócrates. En caso negativo tiene tanta razón para afirmar que se trata de la misma persona que la que tendría si alguna parte del cuerpo de Nestor o Sócrates constituyera ahora parte de su cuerpo, pues no hay mayor razón para que "la misma substancia inmateral, sin la misma conciencia, constituya la misma persona al unirse a un cuerpo cualquiera, que la que hay para que la misma partícula de materia, sin conciencia, unidad a un cuerpo cualquiera constituya la misma persona. ⁶²

Lo afirmado hasta aquí se refiere a la identidad de la persona (person) pero puede aplicarse igualmente a la identidad del yo (self) pues ambos términos tienen para Locke la misma denotación, si bien difieren en la connotación. El yo es la persona tal cual se ve a sí misma y la persona es el yo visto desde fuera. Yo soy yo para mí y persona para el prójimo. ⁶³ Esta diferencia de punto de vista es la que obliga a Locke a introducir una pequeña variante al definir al yo y a la persona. Defino a ésta como "ser inteligente y pensante" (thinking intelligent being) ⁶⁴ y al yo como "cosa conciente y

62 II, xxvii, 14.

63 Cfr. II, xxvii, 26.

64 "Ser inteligente y pensante, que posee razón e introspección (reflection) y puede considerarse a sí mismo como la misma cosa pensante en diferente épocas y lugares." Essay I, xxvii, 9. En la ed. Fraser figura por error como en (vol. I, pag. 447); cfr. nuestra nota 1 de pag. 30.

pensante". (Conscious thinking thing). ⁶⁵

Locke distingue las ideas de "yo" y "persona" de la idea del "hombre". El hombre está constituido no sólo por el alma sino también por el cuerpo y la forma. ⁶⁶ Si el alma de un príncipe con la conciencia de su pasado, se incorporara al cuerpo de un zapatero cuya alma lo ha abandonado, no hay duda, dice Locke, que la "persona" del príncipe se continúa, pero no podría decirse lo mismo del "hombre" pues el cuerpo forma también parte de la idea del hombre. Para todo el mundo, excepto para el propio príncipe que se ve a sí mismo desde dentro, el "hombre" continúa siendo el zapatero. ⁶⁷ Si el mismo hombre, agrega Locke, ⁶⁸ pudiera tener conciencias distintas e incommunicables, llegaría a constituir distintas personas en distintos momentos de un mismo cuerpo. Frente a las dificultades que se derivan de la determinación de la identidad del hombre, ⁶⁹ Locke reafirma su criterio de que la identidad personal no puede derivarse sino de la continuidad de la conciencia. ⁷⁰

3. Conflicto entre el método empírico y el supuesto substancialista.

Después de una insistencia que llega a fatigar de que

65 "El yo es una cosa conciente y pensante-cualquiera sea la substancia de la que está hecho, (poco importa si es espiritual o material, simple o compuesta)- que es sensible o tiene conciencia del placer o del dolor, y es capaz de ser feliz o desgraciado". II, xxvii, 17. Como puede advertirse en arbas definiciones, Locke evita deliberadamente el uso del término substancia-sustituyéndolo por "ser" y "cosa"-si bien no logra desprenderse del concepto de substancia como sostén de las cualidades que anuncia del "ser" y la "cosa".

66 "Body and shape" II, xxvii, 7.

67 II, xxvii, 15. Como se ve por el ejemplo citado, Locke toma en serio la idea del alma como un ente total separable del cuerpo. De ahí que analice situaciones derivables de las posibles reencarnaciones del alma a distintos cuerpos. Cfr. II, xxviii, 7.

68 II, xxvii, 20.

69 Locke considera tres posibilidades, sin fijar con claridad su posición. La identidad del hombre puede depender de que mantenga

"el yo no está determinado por la identidad o diversidad de substancia...sino tan sólo por la identidad de la conciencia"⁷¹ sorprende de nuevo que considere a continuación como "opinión más probable, que la conciencia esté unida o sea la afección de una substancia individual o inmaterial."⁷²

Esto vaivén de actitudes que caracteriza la inestabilidad de Locke frente al problema de la substancia llega a desconcertar al lector que busca una posición consecuente y sistemática, olvidando las circunstancias históricas en que surge la obra de Locke. La inestabilidad aludida no es a nuestro juicio—una cuestión accidental, sino el resultado de un conflicto interior profundo entre el "método histórico experimental" que él inició y los supuestos metafísicos que persistían en su espíritu. Su método—y en general toda su teoría del conocimiento—no dejan lugar para la idea de substancia, pero su formación filosófica dentro del substancialismo⁷³ lo han dejado una serie de prejuicios metafísicos y en particular la creencia de que la substancia es una necesidad del pensamiento.⁷⁴ La presencia de estas dos fuerzas en pugna se pone de manifiesto en un doble plano. El más superficial y que lla-

a) la misma substancia pensante o inmaterial, es decir, la misma alma; b) el mismo cuerpo; c) el mismo espíritu inmaterial unido al mismo cuerpo. Cfr. II, xxvii, 21.

70 Cfr. Ibid.

71 II, xxvii, 23.

72 II, xxvii, 25

73 Recuérdese que su formación es de raíz cartesiana y que el embrionario empirismo de su compatriota Bacon no influye para nada sobre él.

74 Cfr. II, xxvii, 4; y la Third Letter to Stillingfleet antes citada.

ma la atención del lector en primer término se revela cuando el supuesto substancialista amorje en medio de una investigación gnoscológica y desvía al autor de la marcha normal que le impone su método; o cuando, por el contrario, su razonamiento substancialista se interrumpe bruscamente por la introducción de los principios gnoscológicos implícitos en su método empírico.⁷⁵ En un plan más profundo la pugna de ambas fuerzas se revela en un doble juego que adquieren sus palabras. Así, en momentos en que repudia expresamente la concepción substancialista sus palabras comienzan a perder contenido y Locke termina en un repudio verbal o haciendo piruetas lingüísticas para no usar la palabra "substancia" en sus definiciones.⁷⁶ Otras veces sucede todo lo contrario: Locke se lanza en un reconocimiento expreso de la necesidad de la substancia, pero sus palabras lo traicionan en tal forma que la substancia se transforma en un ente vacío desprovisto de todo contenido y significación.

En el primer caso, el anti-substancialismo se ahueca y las nuevas palabras cubren un viejo contenido; en el segundo caso el remanente substancialista se esfuma y tan sólo queda una adhesión verbal a un término vacío de contenido.

⁷⁵ Ejemplo típico de esta actitud es el pasaje donde admite la substancia como una necesidad del pensamiento para agregar a renglón seguido que está seguro que no poseemos una idea clara y distinta de tal substancia. Cfr. II, xciii, 4

⁷⁶ Tal es el caso de las definiciones de "persona" y "yo" que aparecen en momentos de mayor violencia en el ataque en contra de la idea de substancia, tanto material como inmaterial. Cfr. II, xxvii, 9 (Fraser, pág. 148) y 17. Como se recordará, substituyó la palabra "substancia" por "ser" en un caso y "cosa" en el otro.

Puede advertirse la existencia y la significación de la actitud ambigua de Locke-y a un mismo tiempo la evolución del proceso disolutivo de la idea de substancia-si se compara su doctrina con la de Descartes. En ambos el substancialismo es un supuesto pero mientras el pensador francés elabora todo su sistema alrededor de la idea de substancia y su gnosología respalda su metafísica, el autor del Ensayo retiene la substancia como un resabio-un vacío no-se-qué-y desarrolla una doctrina que no sólo no necesita de la idea de substancia sino que la niega implícitamente. Su teoría del conocimiento muestra la poca solidez del substancialismo cuando se lo examina a la luz de un método empírico y revela que la substancia no era sino un supuesto incognoscible. 77

Una vez que la substancia quedó reducida al vacío "no-sé-qué" de Locke fué tarea fácil para sus continuadores inmediatos terminar con ella definitivamente. Revela tener poco sentido histórico quien rogatea a Locke su contribución en este

77 Cfr. Essay, II, xxiii, 2. Locke parece haber concebido desde un principio la idea de la substancia como un supuesto substrato incognoscible. En un borrador del Ensayo escribió: "...es evidente que si no tenemos otra idea o noción de cuerpo fuera de algo donde subsisten las cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos, al suponer una substancia donde subsiste el pensar, el conocer, el dudar, la esperanza, el temor, etc., tenemos una noción tan clara de la esencia del espíritu como pueda tenerse del cuerpo; uno se supone que sea, sin saberse realmente lo que es el substrato de aquellas ideas simples que recibimos desde fuera y el otro se supone que sea, (con igual ignorancia de lo que realmente es); el substrato de aquellas acciones que experimentamos dentro de nosotros mismos...." An Early Draft of Locke's Essay edited by R.I. Aaron, pág. 7.

* proceso de disolución del substancialismo en base a un cotojo con los pensadores que le siguieron y que, en realidad, no podrían haber surgido sin la previa labor preparatorio del autor del Ensayo.

Una contribución que no está explícitamente desarrollada en Locke pero que quizá sea su mayor aporte a la disolución del substancialismo se debe a que, de los dos sentidos que tenía el concepto de substancia—per se subsistens y substantia accidentibus— Locke haya escogido el segundo que facilitó en gran medida el proceso de desintegración de la substancia. Piénsese, entre otras posibilidades, qué hubiera sido de la crítica de Berkeley que tanto hace avanzar el proceso en base al tratamiento que Locke había dado al problema, si éste hubiera considerado a la substancia como res per se subsistens. En cambio, al haber tomado el concepto de substancia como sostén de los accidentes el proceso se facilitó en grado sumo. Retrospectivamente puede resumirse en pocas palabras: el supuesto sostén se transformó con Locke en un vacío o incognoscible punto de referencias de las cualidades; desapareció por completo del ámbito de lo material con Berkeley; y Hume mostró su inexistencia o inutilidad en el orden del espíritu.

No es un azar, a su vez, que el racionalismo continental se haya referido a la substancia casi exclusivamente como res per se subsistens y haya terminado con Spinoza en la identificación de la substancia con Dios. Este fué el proceso de unificación del substancialismo de Descartes. En las Islas Británicas, en cambio, se produjo el proceso de desintegración, que es el que estamos rastreando en esta parte histórica y que nos obligará ahora a examinar la doctrina de Berkeley.

CAPITULO III

CRITICA A LA SUBSTANCIA MATERIAL Y CONCEPCION DEL ESPIRITU ESPIRITU EN BERKELEY

1. Berkeley y Locke.

Berkeley representa una nueva etapa en el proceso de disolución de la res cogitans. No porque haya atacado este concepto sino porque su famosa crítica a las ideas generales abstractas y a la materia socavaron la substancialidad del espíritu al permitir a Hume aplicar a la identidad substancial del yo los argumentos que él había usado para desembarazarse de la substancia corpórea.

La actitud de Berkeley frente a la substancia es aún más contradictoria y paradójal que la de Locke. Mientras lleva a sus últimas consecuencias el proceso crítico-disolutivo de la idea de substancia en el plano de la materia, defiende esta idea en el reino del espíritu con un bagaje conceptual que era justamente el que había criticado con anterioridad. Examinaremos las diversas etapas de este proceso a partir de su crítica a las ideas generales abstractas que lo conecta a Locke y sirve de fundamento a su inmaterialismo.

No hay duda que Berkeley estaba inmerso en el ambiente

de ideas que había suscitado el Ensayo sobre el entendimiento humano cuando escribe las tres obras que interesan para el desarrollo de nuestro tema. ¹ No sólo lo comprueban las numerosas citas y referencias a Locke en el Tratado ² sino que la lectura del primer libro de notas ³ de su juventud demuestra que las escribió en momentos en que leía el Ensayo.

El Ensayo de Locke tuvo gran resonancia y adquirió mucha popularidad poco después de su publicación. Quizá la popularidad se haya debido a su interés por problemas de orden empírico, que analiza en un lenguaje relativamente sencillo, en momentos en que predominaban las discusiones de orden especulativo en una jerga técnica. A Berkeley, sin embargo, no le impresionó como un ejemplo de claridad de lenguaje ni de análisis empírico cuando lo leyó casi veinte años después de su publicación. A

-
1. Ensayo de una nueva teoría de la visión (1709), Tratado sobre los principios del conocimiento humano (1710), Tres diálogos entre Hylas y Filonús (1713).
 2. Especialmente en la introducción; cfr. secs. 11, 13, 18 y passim. El primer borrador de la introducción, escrito en 1708, muestra, mejor aun que la versión publicada, la conexión de la doctrina de Berkeley con el Ensayo.
 3. Libro B, que conjuntamente con el libro A forma lo que se conoce bajo el nombre de Commonplace Book, publicado por primera vez por A.C. Fraser en 1871. Theodor Lorenz demostró que los dos libros de notas que lo forman, y que se conservan en el Museo Británico (Add. Ms. 39305), fueron encuadrados en un orden equivocado; el libro B es, por lo tanto, anterior al A. Cfr. su artículo en Archiv für Geschichte Philosophie, vol. XVIII, 1901 págs. 551 y sigs. Según John Wild, Berkeley escribió el libro B a fines de 1707 y el libro A en 1715 o 1716. Muchos otros estudiosos consideran que los dos libros fueron escritos sucesivamente, separados por breve intervalo de tiempo. Salvo Hone y Rossi todos aceptan hoy día el orden establecido por Lorenz. Citaremos de acuerdo a la edición de G.A. Johnston (London, Faber & Faber, 1930) que, por desgracia, no es del todo fiel, como demostró R. I. Aaron en Mind, N.S., vol. XL, No 160, págs. 455 y sigs. En la edición de Johnston el libro B comprende los números 1 a (SIGUE PAGINA SIGUIENTE)

su juicio el Ensayo estaba lleno de abstracciones injustificadas, circunloquios e imprecisión de lenguaje. Señala que "el mayor descuido de Locke parece consistir en no haber comenzado por el libro tercero" ⁴ que, como se sabe, trata del lenguaje. E insiste en el tema al escribir "No hay duda que los libros II y IV no están de acuerdo con el III." ⁵ Berkeley cree que el mayor defecto del Ensayo es la substitución de los objetos concretos por palabras. ⁶ El ejemplo típico de tal verbalismo y abstracción es el famoso "triángulo general" de Locke que Berkeley criticará duramente en el Tratado. Escribe en una de sus últimas notas que hay que darle el golpe de gracia al "triángulo general". ⁷

Estas constancias contenidas en su primer libro de notas muestran que la parte crítica del Tratado está íntimamente ligada a la reacción de Berkeley frente a la doctrina de Locke. La impresión que le hace la abstracción y el

(VIENE DE PAGINA ANTERIOR)

395 y 903 a 953, y el libro A 396 a 902. Hay además una edición alemana de Andreas Hecht (Leipzig, Meiner, 1926) y una reciente de A.A. Luce (London, T.Nelson & Sons, 1944).

No escapará al lector la importancia que tiene este escrito en cualquier intento serio de rastreo de los antecedentes de la doctrina de Berkeley.

4. Commonplace Book, ed. Johnston, 729.

5. Loc. cit.

6. Op. cit., 560, 601, 645, y 647.

7. "Men. To bring the killing blow at the last, e.g. in the matter of abstraction to bring Locke's general triangle in the last." Op. cit., 699.

verbalismo del Ensayo muestran que había concebido su doctrina, desde un comienzo, como "lógica concreta" y "empirismo de verdad", frente a la lógica de símbolos y el pseudo-empirismo de Locke.

En el Tratado sobre los principios del conocimiento humano-escrito fundamental para las cuestiones que interesan en la presente obra- Berkeley siente la necesidad de "limpiar el terreno" antes de emprender la estructuración de una doctrina positiva. Esta tarea crítica previa es quizá la contribución mayor de Berkeley a la filosofía moderna, y así lo han reconocido quienes estaban llamados a continuar su labor filosófica. ⁸

2. Crítica a las ideas generales abstractas.

Comienza Berkeley con una crítica a la opinión de que somos capaces de formar ideas abstractas, creencia que, a su juicio "parece haber sido causa importante en convertir en intrincada y confusa la especulación y haber ocasionado innumerables errores y dificultades en casi todas las ramas del conocimiento." ⁹

8. Recuérdese las palabras de Hume al comienzo de la sec. VII, primera parte del libro I del Tratado de la naturaleza humana: "Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional en este particular.....Como yo considero éste uno de los descubrimientos más grandes y más valiosos que han sido hechos en los últimos años en la república de las letras..."

9. Tratado sobre los principios del conocimiento humano, introd. sec. 6, págs. 10-11. En la sec. 17 de la misma introducción, pág. 27 habla de "los falsos principios que han prevalecido en el mundo, entre los cuales no hay ninguno -según creo- que haya tenido una mayor influencia sobre el pensamiento de los hombres especulativos que éste de las ideas generales abstractas."

En un primer borrador del Tratado nos dice Berkeley qué es lo que se entiende por idea abstracta. Escribe: 10 "Entendemos por idea abstracta, género, especie o noción universal-lo cual significa lo mismo, según la explicación que dan de estos términos los mejores y más claros escritores- las ideas que representan por igual los individuos de cualquier clase y que la mente construye - observando que los individuos de una misma clase tienen algunas cosas semejantes y otras distintas- al separar y aislar del resto lo que es común a todos, formando de tal modo una idea general abstracta que contiene todas aquellas ideas en que concuerdan los individuos de esa clase, separadas y con exclusión de todas aquellas otras ideas

10. Con motivo de la errónea interpretación que hace G.A. Johnston de este pasaje no está demás transcribir el original inglés, Dice así: "By Abstract Idea, General, Species, Universal Notions, all which amount to the same thing, As I find those terms explained by the best and clearest writers, we are to understand Ideas which equally represent the Particulars of any sort, & are made by the Mind, which, observing that the Individuals of each kind agree in some things and differ in others, takes out and singles from the rest, that which is common to all, making thereof one Abstract General Idea: which contains all those Ideas wherein the particulars of that kind agree, separated from & exclusive of all those other concomitant Ideas, whereby they are distinguished one from another. To this abstract ideas thus framed the Mind gives a general name & lays it up & uses it as a standard whereby to judge what Particulars are & what are not to be accounted of that sort; those only which contain every part of the general Idea having a right to be admitted into that Sort & called by that name." Ed. Fraser, vol. III, p'g. 360
- Quando no haya versión española como en este caso, referiremos al lector y traduciremos directamente de la clásica edición inglesa de A.C. Fraser: The Works of George Berkeley, 4 vols. Oxford, At the Clarendon Press, 19 1901.

concomitantes que distinguen unos individuos de otros. A esta idea abstracta así formada el espíritu le da un nombre general y reserva y usa como criterio para juzgar qué individuos deben incluirse en una clase y cuáles no: sólo los que contienen todas las partes de una idea general tienen derecho a que se les admita en esa clase y se les llame por ese nombre."

Berkeley no identifica en este pasaje, como sostiene erróneamente G.A. Johnston, las ideas generales con los géneros, especies y nociones universales pues en él se refiere al uso que hacen de tales términos "los mejores y más claros escritores," y no a su propia concepción. Tampoco niega Berkeley como sostiene también erróneamente el mismo conocido crítico el elemento universal en el conocimiento. ¹¹ Es verdad que Berkeley es a veces descuidado en su lenguaje, pero el contexto,

11. G.A. Johnston, en su conocida obra The Development of Berkeley's Philosophy (London, Mac Millan, 1923) describe que en el borrador citado "Berkeley denied entirely the universal element in Knowledge" (pág. 119); y que "his criticism is perfectly general, and is directed against" general, species, universal notions, all which amount to the same thing". (Ibid. cit) Como se ve, Johnston tergiversa el pensamiento de Berkeley al ofrecer una cita trunca, olvidando lo que sigue: "as I find those terms explained by the best and clearest writers."

Es obvio que posteriormente no negó tal elemento universal. Escribe en el Tratado, por ejemplo: "sé que un punto sobre el que se insiste es que todo conocimiento y demostración se refiere a nociones universales- y en esto estoy completamente de acuerdo." Introd., sec. 15, pág. 23.

tanto del Commonplace Book como del Tratado revela que su crítica no se refiere a los universales en general o a las "ideas generales" sino tan sólo a las "ideas generales abstractas". En el Tratado lo dice expresamente: "no niego en absoluto que hay ideas generales sino solamente que haya ideas generales abstractas."

Como puede advertirse en el largo pasaje transcrito, el proceso de formación de las ideas generales tiene dos etapas. Por el primero comparamos diversos individuos y aprofundamos lo que les es común; por el segundo formamos una idea de las cualidades que les es común con exclusión del resto de las cualidades. 12 bis Nunca se le ocurrió a Berkeley negar la legitimidad del primer aspecto del proceso; lo que él negó es que pudiera formarse una idea de la cualidad común aislada de las demás cualidades.

En la introducción del Tratado, tal cual se publicó, Berkeley es más explícito acerca del proceso de formación de las ideas abstractas de cualidad y seres. Se admite, dice Berkeley, que si bien las cualidades o modos de las cosas no existen separados unos de otras, el espíritu es capaz de considerar cada cualidad con abstracción de las otras y formar de tal modo una idea abstracta de tal cualidad. Así, percibe un

En su edición del Commonplace Book.
12. Es cierto que en el Commonplace Book escribe que no hay ideas generales (ed. Johnston, 397) pero debe advertirse que, quizá por tratarse de un libro de notas, Berkeley descuida el lenguaje en este escrito. (Cfr. ed. Johnston 597) Johnston comete a veces el error, aunque basado en una interpretación correcta del significado, de substituir la expresión de Berkeley "abstract idea" por "abstract general idea" (cfr. 499, 676). Véase el artículo de R.L. Aaron en ibid antes citado.
12bis. Una descripción semejante en la introducción del Tratado secs. 7, 8 y 9.

objeto, extenso, coloreado y en movimiento y es capaz de descomponer en sus partes simples esta idea compuesta y, tomando cada cualidad por separado, formar la idea abstracta de extensión, color y movimiento. ¹³ No es éste el único modo de llegar a formar una idea abstracta. En efecto, a veces el espíritu no separa una cualidad de las demás en un mismo objeto, sino que considera lo que es común a cualidades que existan en diferentes objetos y forma una idea abstracta de tal cualidad. Llegamos así a la idea abstracta de color, que no es ni rojo, ni azul, ni blanco, ni ningún otro color determinado. ¹⁴ De igual modo se forman las ideas abstractas de seres más complejos. Al observar a una serie de hombres determinados, por ejemplo, no consideramos lo que es peculiar a cada uno de ellos y retenemos tan sólo lo que es común a todos. Así alcanzamos la idea abstracta de hombre, que incluye un color, una estatura, etc., pero no un color y una estatura determinados, pues es igualmente hombre el negro y el blanco, el alto y el bajo, etc.. ¹⁵

Berkeley considera que no es posible llegar a formarse tales ideas; al menos, que él no es capaz de tales abstracciones. "La idea de hombre que me forme, debe ser de un blanco, negro o moreno, erguido o encorvado, alto, bajo o de mediana estatura." ¹⁶ Puedo imaginar un hombre con dos cabezas o la parte superior de un hombre unida al cuerpo de un caballo. Puedo considerar la mano, el ojo y la nariz abstraída o separada del resto del cuerpo; pero cualquiera que sea la mano o el

13. Tratado, introd. sec. 7, págs. 11-12.

14. Op. cit. sec. 8

15. Op. cit. sec. 9

16. Op. cit. sec. 10, pág. 15.

ojo que imagine, debe tener alguna forma o color particular." 17
Admito poder considerar separadas cualidades particulares que,
si bien existen unidas a otras en la constitución de un objeto,
pueden existir realmente separadas, pero no creo posible conce-
bir por separado las cualidades que no pueden existir separada-
mente, como el color y la extensión.

En este examen y crítica de la posibilidad de la abs-
tracción tal cual la ha descrito, apela Berkeley constante mente
a la experiencia personal del lector para que decida. Esta ap-
elación a la experiencia de cada uno da a toda la discusión
sobre las ideas abstractas un sentido empirico-psicológico
que es característico de la actitud británica de la época.
Los términos fundamentales de la discusión adquieren un sentido
peculiar que restringirá la cuestión a un campo psicológico.
La sección 10 de la introducción antes citada basta para demostrar
lo que Berkeley entiende por idea, concebir y abstraer.
Comienza así: "Si otros tienen esta facultad maravillosa de
abstraer sus ideas, ellos lo sabrán mejor que yo. Por mi
parte encuentro realmente que tengo la facultad de imaginar
o representarme las ideas de aquellas cosas particulares que
he percibido, y unirlos y dividirlos de diversas maneras." 18
Para él, abstraer o concebir—términos que usa como sinónimos
en la misma sección—equivalen a imaginar o representarse. 19

17. Op. cit. págs. 14-15.

18. Op. cit. pág. 14. El subrayado es nuestro.

19. En la sec. 5, pág. 14 escribo: "imagino el tronco de un cuer-
po humano sin sus miembros, o concibo el perfume de una rosa
sin pensar en la rosa misma."

Y si la abstracción tiene este sentido la discusión ha terminado pues es evidente que no podemos imaginar a un hombre que sea al mismo tiempo alto y bajo, blanco y negro, jovén y viejo, etc.; o el color separado de la extensión o el movimiento con abstracción de un móvil. A su vez, idea equivale en este contexto a representación y de nuevo es evidente que no podemos tener una "idea" de los objetos antes mencionados.

En su polémica en contra de las ideas abstractas, Berkeley escoge para la crítica el famoso "triángulo general" de Locke, que no es ni oblicuángulo ni rectángulo, ni equilátero, isósceles o escaleno, sino todos y ninguno de ellos al mismo tiempo. ²⁰ Fácil le resulta mostrar que no tenemos una "idea" de tal triángulo ni podemos "concebir" tal figura que tiene cualidades incompatibles. ²¹

Esta actitud ha hecho creer a algunos críticos que Berkeley niega toda forma de abstracción por considerarla imposible e innecesaria. Pero no es así. Refiriéndose de nuevo al triángulo, Berkeley admite que "el hombre puede considerar una figura puramente como triángulo sin atender a las cualidades particulares de los ángulos o a las relaciones de los lados. Hasta ahí alcanza su poder de abstracción. Pero esto nunca probará que él pueda formarse una idea abstracta, general e incompatible de triángulo. De la misma manera podemos

20. Cfr. Essay on Human Understanding, IV, vii, 9

21. Desde luego, Locke nunca sostuvo que la mente pudiera representarse la idea de un triángulo que no fuera equilátero, isósceles o escaleno, o los tres a la vez. Más aún, en el pasaje citado en la nota anterior, refiriéndose al triángulo general, admite Locke que "una idea, en la que partes de varias ideas distintas e incompatibles están reunidas, es algo imperfecto que no puede existir."

considerar a Pedro como hombre o como animal, sin formarnos la idea abstracta de hombre o de animal; en tanto no se considera todo lo que se percibe." 22

Si bien este pasaje fué agregado en la segunda edición del Tratado publicada veinticuatro años después de la primera, 23 Berkeley había concebido desde su juventud la distinción entre considerar una cualidad por separado y formarnos una idea abstracta de tal cualidad. Escribe en el Commonplace Book que hay "una gran diferencia entre considerar el largo sin el ancho." 24 Berkeley usa el término escolástico considerar con cierta frecuencia. 25 En los Diálogos entre Hylas y Filonás hace uso de este término en igual sentido. Filonás dice: "Admite, Hylas, que no es difícil formar proposiciones generales y razonar acerca de aquellas cualidades sin mencionar otras; y en este sentido considerarlas o tratarlas abstractamente." 26

En resumen, lo que Berkeley niega es que pueda formarse una idea de una cualidad con prescindencia de las otras o de un objeto con cualidades contradictorias y excluyentes, pero admite que podamos considerar una cualidad con abstracción de las otras, aunque de hecho nunca la hayamos percibido aisladamente.

22. Tratado introd. sec. 16, págs. 25-26.

23. Primera edición 1710; segunda, 1734.

24. "A great difference between considering length with breadth, & having an idea of, or imagining length without breadth". Ed. Johnston, 263.

25. Cfr. Santo Tomás, Suma Total. 19. 65a. I ed. I.

26. Diálogo I, ed. Fraser, vol. I, pág. 403. Cfr. en igual sentido las dos cartas que le dirigió a Jean Leclerc y que descubrió Lorenz y publicó en Archiv für Gesch. der Phil., vol. XVIII, pág. 159.

Berkeley no sólo niega que podamos formar o concebir ideas generales abstractas sino que sostiene que tales ideas carecen de sentido, al esfumarse en la nada. 27 La abstracción es para él un proceso de mutilación de la realidad. Sigamos su razonamiento en base al ejemplo de "hombre" que él examina. La idea abstracta de hombre, que es distinta de los hombres individuales, y también de todas las cualidades que distinguen un hombre de otro, no tiene sentido. Tal hombre in abstracto no es ni blanco, ni negro, ni amarillo, ni tampoco la mezcla de todos estos colores juntos. Quizá se diga que tiene un color in abstracto pero éste poco puede significar pues es éste un color que no tiene color: en el momento que tiene un color determinado o la reunión de todos los colores deja de ser el color para convertirse en un color determinado. Lo dicho acerca del color puede afirmarse sobre la figura y demás cualidades de este hombre general abstracto. Tal hombre no tiene, por consiguiente, ni color, ni estatura, ni conformación, ni peso, ni ninguna otra cualidad. Ni siquiera puede tener brazos, piernas, ojos, nariz, etc., pues pueden encontrarse hombres que carezcan de estos rasgos y la idea general de hombre debe comprender a todos por igual. Cada una de estas cualidades que se abstrae significa una mutilación del hombre que termina por convertirse en una pura "nada", después de haber perdido las cualidades que caracterizan a los hombres. 28

27. Cfr. borrador de la Introducción a los Principios, ed. Fraser, vol. III, pág. 361.

28. Ibid., págs. 360-61.

Considera Berkeley que la fuente de esta viciosa tendencia del hombre hacia las ideas abstractas es el lenguaje. ²⁹ Aduce en su favor "la franca confesión de los más hábiles sostenedores de las ideas abstractas," ³⁰ refiriendo al lector al Ensayo sobre el entendimiento humano, III, vii, 39. "Como tenemos tendencia a creer que cada nombre sustantivo expresa una idea distinta que puede separarse de todas las otras," ³¹ cuando encontramos una palabra a la que no podemos adjudicarle una idea concreta, creemos que se trata de una idea general abstracta. ³² De ahí que existan en el lenguaje común y en el filosófico tantas palabras desprovistas totalmente de significación. La falsa abstracción termina así en verbalismo hueco.

3. La substancia material.

Esta larga polémica en contra de las ideas generales abstractas- a la que Berkeley dedica casi toda la introducción del Tratado y pasajes en otros escritos ³³ constituyó la base de la actitud que asumirá frente a la substancia material, cuestión que ahora puede resolverse en pocas palabras sin dar lugar a mal entendidos: la materia o substancia corpórea es una idea general abstracta y por lo tanto carece de sentido. ³⁴

29. Tratado, introd. secs. 18 a 20. Cfr. igualmente el borrador ed. Fraser. vol. III, págs. 371-372.

30. Op. cit. introd. sec. 18 pág. 138.

31. Op. cit. sec. 116, pág. 138.

32. Cfr. Tratado, Ms. ed. Fraser, vol. III, pág. 378.

33. Además de las secs. 6 a 20 de la introd. al Tratado y de las numerosas notas en el Commonplace Book, Berkeley dedica los siguientes pasajes a criticar las ideas generales abstractas: A New Theory of Vision, 123; Alciphron, VII, 5 y Defence of Free

34. Cfr. Tratado, sec. II.

Berkeley no se conforma, sin embargo, con rechazar la substancia corpórea en base a este solo argumento. ³⁵ De nuevo tomará de Locke los materiales para una crítica que es hoy clásica en la filosofía moderna.

Como se recordará, Locke distingue entre las cualidades ³⁶ primarias y secundarias. ³⁷ Las primeras "son totalmente inseparables del cuerpo, cualquiera sea el estado en que se encuentre"; ³⁸ se incluyen en este grupo la solidez, la extensión, la figura, la movilidad y el número. Las cualidades secundarias "nada son en los objetos mismos sino poderes capaces de producir sensaciones en nosotros por medio de las cualidades primarias; es decir, por medio del volámen, la figura, la textura y el movimiento de sus partes insensibles." ³⁹ Tales son

35. La importancia de la crítica a las ideas generales abstractas como fundamento del rechazo de la substancia material es tan grande, que algunos críticos han explicado la perduración del inmaterialismo de Berkeley, en oposición al olvido en que cayó el sensualismo de Arthur Collier, en que éste no apoyó su tesis inmaterialista en una previa doctrina nominalista. Cfr. A.A. Luce, Berkeley and Malebranche (London, Oxford Univ. Press, 1934) pág. 128.
36. Locke define la cualidad como "el poder que tienen los objetos de producir ideas en nuestro mente." Essay, II, viii, 8. Llama así cualidades de una bola de nieve el poder (power) que ella tiene de producir en nosotros los ideas de frío, blanco y redondo.
37. En los tiempos modernos encontramos una distinción similar en Descartes, Galileo, Hobbes y Boyle. Según F. Pillon () Locke la tomó de Descartes y sus discípulos. En cambio C.A. Fraser cree que la tomó de su amigo Boyle quien usa aún los mismos términos en su obra Origin of Ideas and Qualities. (Oxford, 1666).
38. Essay, II, viii, 9. Locke pone el ejemplo de un grano de trigo que por más que se le divida en pequeñas partículas no podrá eliminarse de ellas la solidez, la extensión, la figura y la movilidad.
39. Essay, II, viii, 10.

las cualidades sensibles, como los colores, sonidos, sabores, etc., las ideas que tenemos de las cualidades primarias se asemejan a ellas tal cual son realmente en los cuerpos, mientras que las ideas de las cualidades secundarias en nada se asemejan a las cualidades de los cuerpos sino que son la impresión que nos producen las cualidades primarias de particular insensibles.⁴⁰ En otras palabras, mientras la solidez, la extensión, etc., existen realmente en los cuerpos, el olor, el sabor, etc., no existen en los cuerpos sino tan sólo en nosotros. Y en tal sentido se las considera subjetivas.

Esta distinción será decisiva para la actitud que asumirá Berkeley frente a la substancia material. En efecto, toda su contribución no consiste más que en llevar a las cualidades primarias la subjetividad que Locke admitía en las secundarias.⁴¹ En tal forma, la materia, como substancia corpórea, se desvanece.

Comienza Berkeley por negar la distinción entre cualidades primarias y secundarias por considerar imposible poder separar unas de otras. Su argumento es de naturaleza empírico-psicológica. "Deseo so reflexione y se trate-si es que se puede de concebir por medio de una abstracción del pensamiento la extensión y el movimiento de un cuerpo sin todas las otras cualidades sensibles. Por mi parte veo con toda evidencia que no está en mi poder formar una idea de un cuerpo extenso y en movimiento sin añadirle algún color u otra de las cualidades sensibles que se admite existen sólo en la mente.

⁴⁰ O. Essay, II, viii, 15.

⁴¹ Cfr. Tratado socs. 10 y 15.

En resumen, la extensión, la figura y el movimiento son inconcebibles si se las separa de todas las otras cualidades. Por lo tanto, donde existen las otras cualidades sensibles deben existir éstas también, a saber, en la mente y no en otra parte." 42

De modo que las mismas razones que prueban la subjetividad de las cualidades secundarias sirven como prueba del carácter subjetivo de las cualidades primarias. 43 Se admite que el calor y el frío no existen en las substancias corpóreas que lo producen sino tan sólo en la mente pues un mismo cuerpo parece caliente a una mano y frío a otra. ¿Pero acaso no puede afirmarse lo mismo de la extensión y la figura, escribe Berkeley, puesto que al mismo ojo en posiciones distintas, o a ojos de contextura distinta en la misma posición, aparecen diversas, y por lo tanto no pueden ser las imágenes de nada fijo y determinado fuera de la mente? 44 Y si "la extensión no tiene existencia fuera de un espíritu, debe concederse lo mismo del movimiento, la solidez y la gravedad, ya que éstos suponen, evidentemente, la extensión." 45 Unas tras otras desaparecen las cualidades primarias del mundo de la existencia objetiva.

Quizá se objeté que aun cuando se admita que tanto las cualidades primarias como secundarias son subjetivas, nada se ha probado acerca de la validez o ilegitimidad de la substancia corpórea, que no puede confundirse con las cualidades,

42. Op. cit., sec. 10, pág. 48.

43. Op. cit., sec. 14.

44. Loc. cit., y Diálogo entre Hylas y Filonús, I diálogo. trad. cast., págs. 44 y 46.

45. Diálogos, pág. 49.

ya sea que se las tome separada o totalmente. Ante una posible objeción de esta naturaleza Berkeley se lanza al examen de lo que pueda significar substancia corpórea. De los dos sentidos que tenía la palabra substancia toma Berkeley, siguiendo a Locke, el que la considera como sostén de los accidentes. "Si tratáramos de averiguar que entienden los filósofos más rigurosos por substancia material, encontraríamos que reconocen no dar a esas voces otro significado que el de ser en general, junto a la noción relativa de que sostiene los accidentes." ⁴⁶ Considera incomprensible y abstracta la idea de ser en general, y no sabe qué sentido hay que darle a la idea de "sostén" ya que no puede dársele el sentido usual o literal. Ello no importa, sin embargo. Cualquiera sea el sentido que se le da al substrato material o sostén de las cualidades, admitirlo implica suponer que tiene existencia propia fuera de la mente; lo cual no sólo es un error sino "contradictorio y completamente inconcebible." ⁴⁷

Berkeley quiere ir más lejos en su crítica a la substancia material y admite con carácter hipotético su existencia, para preguntarse cómo podríamos conocerla en caso de que efectivamente existiera. Cree que los dos únicos modos de conocimiento que tenemos son el sentido y la razón. Parece cierto que no podemos conocer la existencia del substrato material por los sentidos, ya que éstos sólo nos proporcionan ideas de cualidades concretas; tendremos que inferir, por lo tanto,

46. Tratado, sec. 17, pág. 55.

47. Loc. cit.

la existencia del substrato por la razón, a partir de lo percibido inmediatamente por los sentidos. Pero ésto tampoco es posible puesto que "los mismos defensores de la materia no pretenden que haya una conexión necesaria entre aquéllos (los cuerpos fuera de la mente) y nuestras ideas."⁴⁸

Berkoley identifica la materia como substancia corpórea con "los cuerpos fuera de la mente" y su ataque a la substancialidad parece con frecuencia responder al deseo de cortar la única posibilidad que le queda al realismo, una vez demostrada la subjetividad de las cualidades: aceptar tal subjetividad pero sostener la existencia de una substancia independiente de la mente como substrato de tales cualidades.

Cree él haber demostrado que la substancia corpórea es una hipótesis, no una realidad. Más aún, a su juicio, se trata de una hipótesis inútil pues todo el mundo admite que es posible tener a veces ideas sin necesidad de ella y lo que sucede en los sueños, delirios, etc., lo prueba. Pero si tal hipótesis no es necesaria para explicar la existencia de nuestras ideas en ciertas oportunidades - sueños, alucinaciones, etc., - ¿qué razón hay para que las consideremos necesaria en las demás oportunidades? Por otra parte, quienes la admiten se reconocen incapaces de comprender de qué manera puede la substancia material actuar sobre el espíritu o cómo es posible que aquélla pueda imprimir una idea en éste?⁴⁹ En resumen, dice Berkoley, si hubiera substancias corpóreas sería

48. Tratado, sec. 18, pág. 54.

49. Cfr. op. cit. sec. 19.

imposible que las conociéramos, y si no las hubiera tendríamos las mismas razones para pensar que las hay que las que tenemos actualmente.⁵⁰

La doctrina berkeleyana de la substancia corpórea se prestaba a la ridiculización si no se advertía su sentido filosófico. Se creía, por ejemplo, poder refutarla afirmando que es ridículo sostener que al sentarnos sobre una silla nos sentamos sobre nuestras propias percepciones.⁵¹ De ahí que Berkeley haya tenido especial cuidado en señalar que negaba la existencia de los objetos sino una doctrina interpretativa de la materia. "Yo no niego la existencia de cualquier cosa que podamos aprehender por los sentidos o la reflexión. No pongo en duda que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos realmente existan. Lo único que niego es la existencia de lo que los filósofos llaman materia o substancia corporal."⁵² Berkeley vá más lejos y sostiene que la opinión común coincide con su tesis puesto que entiende por materia la "combinación de cualidades sensibles."⁵³ Su doctrina, así interpretada, no nos priva, por consiguiente, de ningún objeto de la naturaleza sino tan sólo de una falsa teoría filosófica: la noción de la substancia corpórea.

La técnica de la reducción de la substancia material es bien clara. Se rompe la unidad de los objetos y se muestra que no están constituidos más que por la suma de las cualidades pues el método empírico impide que pueda admitirse más

50. Op. cit. sec. 20.

51. La falsedad de esta crítica consiste en considerar la silla en su sentido filosófico berkeleyano y olvidarse de hacer lo mismo con nuestro cuerpo.

52. Op. cit. sec. 35.

53. Op. cit. sec. 37.

realidad que la que puede observarse. La substancia, en el sentido tradicional, no puede observarse, y por lo tanto queda convertida en un supuesto inservible que hay que arrojar entre los trastos viejos.

No siente Berkeley la necesidad de explicar la reunión de las cualidades constitutivas de un objeto, que fué lo que forzó a Locke a suponer una substancia que sostuviera tales cualidades; afirma sencillamente que los objetos están constituidos por la combinación de las cualidades sensibles.

En este largo proceso discursivo que comienza con una crítica a fondo a la doctrina de las ideas generales abstractas y termina con el rechazo de la materia, es fácil advertir cómo la idea de substancia se disuelve en manos de Berkeley al pasar de un supuesto desconocido pero necesario en Locke a una hipótesis innecesaria, contradictoria y absurda en Berkeley.

4. La substancia espiritual y el conflicto de los dos criterios.

Hasta ahora hemos examinado tan sólo la substancia en su aspecto material.

¿Aplicará Berkeley igual método al analizar la substancia pensante? ¿Negará también al yo por ser una idea abstracta, ya que nada nos queda si le quitamos sus "operaciones"? En efecto, ¿qué idea -en el sentido de Berkeley- podemos formarnos de un yo si le suprimimos sus percepciones, deseos, resoluciones, dudas, enojos, alegrías -en una palabra- sus "pensamientos"?

Berkeley concibió una "lógica concreta" que le condujo a un empirismo psicológico donde no había lugar para lo que no pudiera concebirse, representarse. Pero se olvida de

tal lógica concreta cuando considera la res cogitans. Como en el caso de Locke, se establece aquí una lucha entre las nuevas ideas y los viejos prejuicios. Y las nuevas ideas penetran y disuelven algunos viejos prejuicios pero se detienen frente a otros que pesaban demasiado. En el caso de Berkeley la situación es explicable no sólo por razones históricas sino también personales. Un hombre de su vocación religiosa - que llegó a ser Obispo de Cloyne - no podría sostener en el orden del espíritu las conclusiones a que su método lo conducía. Y la res cogitans tuvo que esperar hasta Hume para tener igual destino que el que tuvo la res extensa en manos de Berkeley.

Examinemos en primer término la doctrina de la res cogitans en Berkeley y tratemos de ver si su concepción escapa, en el plano del espíritu, a las objeciones que él mismo levantó en el plano de la substancia material.

Berkeley pasa de la crítica a la substancia corpórea a la afirmación de la existencia del espíritu en forma que muestra muy bien la conexión de su immaterialismo con su espiritualismo pero que deja lugar a muchas dudas acerca de la legitimidad del razonamiento. En efecto, una vez mostrada la existencia de las ideas, investiga la causa "de la que dependen, y qué las produce y las cambia", ⁵⁴ que no puede ser otra idea pues éstas son inactivas -"no hay en ellas ningún poder o acción" ⁵⁵ -. Si unas ideas no pueden o-

54. Tratado sec. 26, pág. 61.

55. Op. cit. sec. 25, pág. 60.

casionar ninguna alteración en otras ideas, la causa de las ideas y de sus cambios, afirma Berkeley, deberá ser una substancia. Más, "como se ha demostrado que no hay substancia corpórea o material, resulta que una substancia incorpórea y activa o espíritu es la causa de las ideas." 56

Una concepción poco crítica de la causalidad, que quizá se haya inspirado en Locke ⁵⁷ - le permite a Berkeley reintroducir la idea de substancia, si bien en el reino espiritual. Berkeley entiende por espíritu "una cosa indivisible e inextensa que piensa, actúa y percibe" ⁵⁸ o, según el Tratado "un ser simple, indivisible y activo; [que] en tanto percibe ideas se llama entendimiento y en cuanto las produce, u opera de otro modo sobre ellas, se llama voluntad." ⁵⁹

Berkeley declara sinónimos los términos espíritu, alma, yo y substancia espiritual. ⁶⁰ Que interpreta al yo en un sentido substancial no sólo lo revela el uso del término y el contexto de su doctrina sino la declaración expresa de que "el espíritu es la única substancia o sostén en que pueden existir seres no pensantes o ideas." ⁶¹ La interpretación que hace de la substancia como sostén de las ideas, operaciones o cualidades, pone mejor de relieve la contradicción entre su concepción del yo y la actitud crítica que había adoptado

56. Op. cit. sec. 26, pág. 61.

57. Cfr. Essay, II, 21 y IV, 10.

58. Diálogo, trad. cast. cit. pág. 116.

59. Tratado sec. 27, pág. 61.

60. Op. cit. sec. 139, pág. 158.

61. Op. cit. sec. 135, pág. 156. En la sección 141, pág. 161 lo llama "substancia activa, simple y no compuesta."

frente a la substancia material y las ideas abstractas. En efecto, ¿qué sentido puede tener afirmar que la substancia espiritual es el sostén de las ideas después de haber escrito, en tono de burla con motivo de la substancia corpórea, que no sabe qué sentido puede dársele a la afirmación de que la substancia sostiene los accidentes?

¿No será el espíritu una idea abstracta más? Es evidente que no podemos tener del espíritu una idea, en el sentido berkeleyano del término. El mismo lo reconoce. No podemos representarnos por medio de las ideas, que son pasivas e inertes, ⁶³ al espíritu que se caracteriza justamente por su actividad. ⁶⁴ Si bien no acepta que podamos tener idea, admite que tenemos noción de espíritu, "ésto es, entendemos el significado de la palabra, de lo contrario no podríamos afirmar o negar nada acerca de ella." ⁶⁵ ¿Porqué no aplicar igual criterio a la substancia corpórea? Si no es posible tener una idea de la materia al menos se tendrá una noción, pues de lo contrario "no podrá afirmarse ni negarse nada acerca de ella."

No estamos, desde luego, defendiendo la existencia de la substancia corpórea. Lo que queremos es mostrar la incompatibilidad de los criterios que usa al tratar la substancia corpórea y la espiritual. ¿A qué se debe esta dualidad de criterios? Se debe, evidentemente, a los intereses de orden teo-

62. Op. cit. secs. 16 y 17.

63. Op. cit. sec. 25.

64. Escribe en la sec. 137, pág. 157: "Que una idea, que es inactiva y cuya existencia consiste en ser percibida, haya de ser la imagen o semejanza de un agente subsistente por sí mismo, parecería no necesitar otra refutación que atender simplemente a lo significado por esas palabras."

65. Tratado, sec. 140, pág. 159. En la sec. 142, pág. 162 escribe "Tengo algún conocimiento o noción de mi espíritu y de su actividad con las ideas, en tanto conozco o entiendo el significado de esas palabras. De lo que conozco tengo alguna noción."

lógico que lo movían: probar la "natural inmortalidad del alma" ⁶⁶ y la "existencia e inmaterialidad de Dios." La aplicación a la substancia pensante de la doctrina sobre las ideas abstractas expuestas en la introducción del Tratado y sobre la substancia corpórea en las primeras veinticinco secciones hubieran obligado a Berkeley a adoptar una actitud semejante a la de Hume, que parece difícil conciliar con las convicciones religiosas de Berkeley. No se trata, pues, de una dificultad en el puro plano teórico sino de una lucha entre sus "nuevos principios" y una convicción religiosa tan firme y sincera como tales principios.

La existencia de tal conflicto interior se revela mejor si se ~~echa~~ ^{echa} un vistazo al período de formación filosófica de Berkeley y a la época en que descubre sus "primeros principios". El Commonplace Book proporciona una fuente importante para el estudio de éste período. ⁶⁷ El revela que Berkeley concibió en un principio al yo en acuerdo, y no en conflicto, con su lógica y su actitud empírica. Escribe, por ejemplo, que "si se suprimen las percepciones se suprime el espíritu", ⁶⁸ lo cual no sólo muestra la importancia de los estados - percepciones - constitutivos del espíritu sino la falta de un ente substancial por debajo de tales

66. Op. cit. sec. 141.

67. Habrá que distinguir, desde luego, según se trate del libro A o B, especialmente desde que algunos autores han sostenido que el libro A se escribió en 1715 o 1716, es decir, cuando Berkeley había abandonado la actitud que defiende en el Tratado.

68. "Take away perceptions and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind." Ed. Johnston, 586.

estades, ⁶⁹ En la misma nota llega Berkeley a anticipar, aun en las palabras, la tesis de Hume sobre el yo: "El espíritu es un cúmulo de percepciones," ⁷⁰ Tomó además una actitud escéptica acerca de la aprehensión intuitiva del yo. ⁷¹

Aun en el Tratado se descubren ciertas contradicciones con su substancialismo al cargar Berkeley el acento en el atributo y descuidar la substancia. Como sabemos, admite la existencia tan sólo de dos tipos de entes: las ideas y los espíritus. La existencia de una idea consiste en ser percibida. ⁷² ¿En qué consiste el ser de un espíritu? En conocer, percibir ideas, y "ejercer sobre ellas diversas operaciones, tales como querer, imaginar, recordar" ⁷³ Esta concepción activista del espíritu ⁷⁴ obliga a Berkeley a decidirse por Descartes en contra de Locke y sostener que

69. Al final del Commonplace Book escribió: "Pure intellect I understand not." Ed. Johnston, 822.

70. "Mind is a congeries of perceptions.", ibid., 586. Como se recordará las palabras de Hume fueron: "a bundle or collection of different perceptions." Tratado sobre la naturaleza humana, libro I, parte IV, sec. VI.

G. Daves Hicks cree que Berkeley tan sólo quiere expresar en esta nota que no puede existir el espíritu sin las ideas. Cfr. su Berkeley (Oxford University Press, 1932), pág. 150. John Wild, a su vez, sostiene que puede dársele el sentido que proponemos solo si se aísla la nota de su contexto. Cfr. su estudio titulado George Berkeley. A Study of his Life and Philosophy (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936). págs. 41-42.

71. Commonplace Book, 239.

72. Tratado, sec. 2, pág. 41.

73. Loc. cit. La naturaleza activa del espíritu se advierte mejor en la sec. 139, pág. 159. Cfr. igualmente Commonplace Book, 586 y 623.

74. En el Commonplace Book escribe: "The Will is purus actus, or rather pure spirit, not imaginable, not sensible, not intelligible, in no wise the object of the understanding, no wise perceivable." 840.

Cfr. también 718.

En otra nota: "I must include understanding and will & c. in the word Spirit - by which I mean all that is active.", 860.

es" evidente que el alma o espíritu siempre piensa,"⁷⁵ y que" no es tarea fácil" abstraer su existencia de su pensar. La dependencia del yo de su actividad es muy grande. (cfr. nota última) . Escribe en el Commonplace Book, nota 479: "Certainly if there were no sensible ideas there could be no soul, no perception, remembrance, love, fear, & c.; no faculty could be exerted."⁷⁶

¿ Qué queda si quitamos al espíritu su pensar ? Se responderá: la substancia; si bien carece de existencia por haber sido separada de su atributo esencial, el pensamiento. Berkeley no responde de este modo; ni siquiera se plantea el problema quizá porque su planteamiento le hubiera revelado que estamos frente a una situación similar a la de la substancia corpórea. Si suprimimos las cualidades de un cuerpo - su extensión, forma, peso, color, etc. - nada queda, según Berkeley. No porque la substancia no pueda existir sin sus atributos sino porque no hay tal substancia: el cuerpo es la combinación de sus cualidades e implica una hipótesis postular una substancia desconocida y evanescente que sostiene tales cualidades. ¿ No estamos frente a la misma situación en el caso del espíritu ? ¿ Por qué no sostener que él también no es sino una combinación de sus cogitaciones ya que su existencia depende del pensar y se desvanece tan pronto éste se suprime? Y si se quiere plantear

75. Tratado, sec. 98, pág. 121. En el Commonplace Book escribió: " the mind always and constantly thinks ", 660. Si bien no se refiere aquí a una mente finita sino al Espíritu. Más adelante anotó: "To say the mind exists without thinking is a contradiction, nonsense, nothing.", 661

76. Commonplace Book, 479

la cuestión en el plano geneológico - como él lo hace respecto a la res extensa -, ¿de qué modo conocemos la substancia pensante? No conocemos la substancia extensa sino la extensión y demás cualidades, ¿no sucede lo mismo con el espíritu? " No podemos conocer la existencia de otros espíritus más que por sus operaciones." ⁷⁷ ¿Por qué hemos de suponer que hay una substancia que sostiene tales operaciones y no las tomamos a éstas como se nos presentan, que es lo que hemos hecho con las cualidades de los cuerpos?

La referencia a "otros espíritus" y el carácter mediato que tiene el conocimiento del prójimo, ⁷⁸ parece implicar que conocemos algo más que las operaciones en el caso del propio yo. Berkeley afirma que conocemos el propio yo "inmediata e intuitivamente" ⁷⁹, pero no dice en forma expresa que la intuición nos revele su carácter substancial. Se comprende que el conocimiento de las propias cogitaciones sea inmediato o intuitivo, más ¿en qué momento o de qué modo se nos revela la supuesta substancia o sostén de tales cogitaciones? En las diez secciones que dedica al estudio particular del espíritu en el Tratado ⁸⁰, ni en el resto de esa obra o de sus demás escritos, encontramos una respuesta a nuestra pregunta. Lo único que encontramos es la afirmación, antes

77. Tratado, sec. 145, pág. 164.

78. Loc. cit.

79. Diálogos, trad. castellana, pág. 116.

80. Secs. 135 a 144.

citada, de que " el espíritu es la única substancia o sostén en que pueden existir " las ideas. Y largas y fatigosas explicaciones, en parte ya examinadas, acerca de por qué no podemos tener una idea de espíritu, si bien tenemos de él una noción. ¿Qué quiere decir que tengo una noción de mi espíritu? Quiere decir, según Berkeley, que "conozco o entiendo el significado de esas palabras." ⁸¹ Bien, pero quizás entienda por tal palabra el conjunto de las cogitationes. Repetimos la pregunta concretándola: ¿ en qué momento y de qué modo tenemos una noción del aspecto substancial de nuestro propio espíritu? En vano se buscará una respuesta explicativa; el supuesto substancialista ha vuelto por sus fueros.

Berkeley adopta frente a la substancia pensante la misma actitud que Descartes y Locke adoptaron frente a la substancia extensa que tanto irritó al propio Berkeley; la existencia de la substancia se revela en que no podemos pensar de qué modo los atributos o cualidades puedan existir por sí mismos. En otras palabras, el viejo recurso de que "es evidente por sí mismo", que si bien tiene sentido en un racionalista desentona completamente con los principios empíricos que sostiene Berkeley. Más aún, las veces que no afirma dogmáticamente el carácter substancial del espíritu sino que entra en explicaciones acerca de su naturaleza o de las posibilidades de su conocimiento, sus principios empiristas parecen traicionar el supuesto substancialista. En el importante pasaje en que define al espíritu agrega que "la naturaleza del espíritu, o aquello que actúa, es tal que no puede ser percibida por sí misma, sino únicamente por los efectos que....."

81
"él produce." Y más adelante sostiene que "con la pala-
82
bra espíritu expresamos únicamente lo que piensa, quiere
y percibe; esto y solamente esto, constituye el significado
de ese término." 83 Y agrega que por ser imposible tener una
idea de tales operaciones, es evidente que no podemos tener
idea de espíritu.

¿Cómo reconciliar estos pasajes con el supuesto conoci-
miento "inmediato e intuitivo" que se afirma en otro
lugar que tenemos del espíritu? ¿Qué es lo que conocemos
intuitivamente, el espíritu en su totalidad, su carácter
substancial o tan sólo sus operaciones y efectos?

Berkeley no ofrece ninguna solución a estas dificul-
tades que surgen de la mezcla de doctrinas incompatibles.
A nuestro juicio es imposible reconciliar el criterio que
Berkeley adopta frente a la materia con el que adopta luego
frente al espíritu. Analicemos un último caso que pone, una
vez más, en evidencia la contradicción. Escribe Berkeley: "Lo
que los filósofos dicen del sujeto y del modo parece ser in-
fundado e ininteligible. Por ejemplo, en la proposición "el
dado es duro, extenso y cuadrado" se pretende que la palabra
dado denote un sujeto o substancia distinto de la dureza, la
extensión y la figura que se predicán de él y que en él exis-
ten. Esto me resulta incomprensible; para mí un dado no es
más que esas cosas que se llaman sus modos o accidentes. Y

81. Op. cit., sec. 27, págs. 61-62.

82. Espíritu, incluye aquí a nuestro propio espíritu.

83. Op. cit., sec. 138, pág. 158

decir que un dado es duro, extenso y cuadrado no es atribuir esas cualidades a un sujeto distinto de ellas y que las sostiene, sino tan sólo explicar el significado de la palabra dado.⁸⁴ Al referirse, en cambio, al espíritu, lo caracteriza como un "ser que percibe y actúa"⁸⁵ e interpreta a tal ser como "substancia espiritual". ¿Por qué sostener que al afirmar que un dado es duro, extenso y cuadrado no estamos atribuyendo cualidades a una substancia sino tan sólo explicando el significado de la palabra dado, y luego creer que si caracterizamos al espíritu como algo que desea, percibe, etc. no estamos explicando la palabra espíritu?

Como en el caso de Locke, fácil es descubrir en Berkeley, la contribución efectiva oculta a ratos por la maraña de las contradicciones o inconsecuencias. Nos referimos a su contribución al desarrollo del pensamiento moderno-- es decir, a las ideas que más han influido en quienes vinieron detrás -- y que parece encerrarse en su crítica a la doctrina de las ideas generales abstractas y en la aplicación de su criterio empírico a la concepción de la substancia material. Su espiritualismo y teísmo, tuvieron, en cambio, poca fortuna en el pensamiento ulterior.

Si bien no es aceptable la interpretación de algunos historiadores que ven en los distintos filósofos tan sólo escalones o etapas de un proceso que conduce a su propia concepción o alade un clásico que han elegido como meta última, no puede

84. Op. cit., sec. 49, págs. 80-81.
85. Op. cit., sec. 2, pág. 11.

BIBLIOTECA CENTRAL

caerse, a su vez, en el extremo opuesto y sostener que cada pensador es una "monada sin ventanas", una isla incomunicable en un inmenso mar sin conexiones. Cada filósofo trabaja sobre los problemas de su época y aun los más revolucionarios carecerían de sentido si se prescindiera del pensamiento que les antecedió. De ahí que la historia de la filosofía tenga un sentido - sin que él suponga un proceso hacia una meta concreta - y que en algunos períodos sea fácil advertir la dirección del desarrollo de las ideas. Tal es el caso del período que va de Locke a Hume. Hay que juzgar la personalidad y contribución de Berkeley, por lo tanto, a la luz de las grandes ideas que iluminan este proceso; que es el proceso de disolución de la concepción substancialista del mundo. En pocas palabras podría resumirse así: Locke, formado en un ambiente substancialista, interpreta la substancia como sosteniendo sus cualidades y al examinarla por primera vez a la luz de un método empírico advierte su origen oscuro y su carácter incognoscible. Berkeley recoge la idea desubstancia de manos de Locke como magro y vacío "no-sé-qué" y no tendrá dificultad alguna - usando el propio bagaje conceptual de Locke - en descombarazarse por completo de tal idea en el plano de la materia. Retiene, sin embargo, la substancia espiritual por compromisos de orden metafísico y teológico. Hume, sin tales compromisos, aplica al espíritu el mismo método que su antecesor aplicó a la materia y la concepción substancialista moderna, que se inició con Descartes, termina su gran ciclo disolutivo. Tal es el puesto de Berkeley en el gran proceso histórico que estudiamos. Examinemos ahora en detalle la contribución de Hume.-

y las ideas no son sino las imágenes débiles de las impresiones.

Capítulo IV

HUME FRENTE A LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA SUBSTANCIA

1. El empirismo de Hume.

Hume impresiona por la gran claridad de presentación de sus ideas. Podrá hacérsele cualquier objeción salvo de que su doctrina adolece de oscuridad o que su esquema es confuso. El mismo espíritu crítico que tiene y la capacidad de convencimiento que lo caracteriza se derivan de la simpleza y claridad de sus ideas. Bajo la luz de sus principios los viejos problemas parecen desvanecerse y la doctrina filosófica adquiere una luminosidad y consistencia que antes no había tenido. La claridad y coherencia de las ideas nada nos dicen, desde luego, acerca de su legitimidad como descripción de la realidad: hay doctrinas que son claras y coherentemente falsas.

El esquema básico se asemeja al de Locke. Sostiene Hume en los comienzos del Tratado de la Naturaleza Humana que en la mente o espíritu (mind) del hombre no hay más que impresiones" e "ideas". Ambas constituyen la totalidad de lo que se contiene en la mente y que Hume llama "percepciones", concepto que equivale al de "ideas" de Locke y que Hume tomó de Francis Hutcheson, quien influyó sobre él en muchos aspectos.¹ La diferencia entre las impresiones y las ideas depende del grado de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia: las impresiones penetran con más fuerza y violencia

¹ Como demostró Norman Kemp Smith en su agudo estudio sobre el origen de la doctrina de Hume titulado The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines. (London, Macmillan, 1941). Cfr. Espec. parte 1, caps. 1 y 11

3
y las ideas no son sino las imágenes débiles de las impresiones.
Para Hume son impresiones tanto las sensaciones como las pasiones y emociones, cuando se presentan por primera vez en el alma. Cree Hume "devolver a la palabra idea su sentido original que lo hizo perder Locke" y aclara que el término impresión no expresa "la manera como se producen las percepciones vivaces en nuestra alma sino tan sólo las percepciones mismas, para las que no hay ningún nombre especial en inglés o en las otras lenguas que conozco." Hume no parece querer distinguir aquí el acto perceptivo de lo percibido sino insistir en su doctrina de que hay que tomar las impresiones tal cual se presentan y no considerarlas como las imágenes de algo que las trasciende. Ello es verdad aun en el caso de las sensaciones, mas resulta evidente cuando se trata de emociones y pasiones. En efecto, ¿de qué podrían ser copia las emociones y las pasiones?

Tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples o complejas. Son simples las que no admiten distinción ni separación; las complejas, por el contrario, pueden dividirse en partes. Si bien muchas de nuestras ideas complejas no tienen impresiones que les corresponden, ni nuestras impresiones complejas son siempre copiadas con exactitud por nuestras ideas, la relación entre las impresiones y las ideas simples no admite excepciones: toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja y toda impresión simple una idea

2. Repite Hume estas ideas básicas de su filosofía en su Enquiry Concerning the Human Understanding, sec. II.

3. A Treatise of Human Nature, libro I, parte I, sec. 1, vol. 1, pág. 312, n. 1, (vol. 1, pág. 24, n. 1). Citaremos de acuerdo a la clásica edición de T. H. GREEN y T. H. GROSE (New Edition: London, Longmans, Green and Co., 1890). Las citas entre paréntesis se refieren a la traducción española de Vicente Viquiera, en 3 vols. (Madrid, Espasa, 1923), que si bien no parece infiel adolece de pequeños defectos que impiden utilizarla con absoluta confianza. En la cita de la nota siguiente, por ejemplo, el traductor substituye sin ningún justificativo la palabra "percepción" por "impresión" y habla de "impresiones vivaces", lo cual es una redundancia pues toda impresión es vivaz para Hume.

3a. Ibid. Montaigne y Malebranche habían ya usado el término "impresión"; Hume es el primero que lo usa en inglés.

Lo cual le permite a Hume establecer el principio central de su filosofía: "todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples que les corresponden y que ellas representan con exactitud"⁴

Cualquiera puede comprobar, según Hume, la exactitud de este principio examinándose a sí mismo; y quien pretendiera ponerlo en duda que muestre una idea simple que no tenga la impresión correspondiente, o una impresión simple que no provoque la correspondiente idea.

Toda idea descansa en una impresión; ésta precede siempre a aquélla. Aun dentro⁵ de las impresiones hay cierta prioridad. De las dos clases de impresiones—por sensación y reflexión—las primeras surgen "originariamente, de causas desconocidas"⁵; las segundas son derivadas. El proceso que da origen a las "impresiones de la reflexión",—esto es a las pasiones, deseos y emociones,—es, para Hume, el siguiente. Una impresión excita los sentidos y nos hace percibir calor o frío, placer o dolor. El espíritu retiene una copia cuando la impresión cesa. Hume llama idea a esta copia. Cuando esta idea de placer o dolor vuelve a presentarse en el alma produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor que pueden llamarse "impresiones de reflexión", puesto que derivan de ella. Estas, a su vez, se convierten en ideas al ser copiadas por la memoria y la imaginación y pueden, a su vez, dar origen a otras impresiones e ideas. Las "impresiones de reflexión" anteceden pues a las correspondientes ideas; pero suceden a las "impresiones de sensación", de las que derivan.⁶

4. op. cit. I, i, 1, pág. 314 (pág. 27).

5. op. cit. I, i, 2, pág. 317 (pág. 32).

6. Cfr. op. cit., I, i, 2.

74

Mas si toda idea legitima debe ser capaz de exhibir la impresión que lo ha dado origen, "toda vez que abrigamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea, (como es muy frecuente), no tenemos más que investigar de qué impresión se deriva la supuesta idea. Y si no puede asignársele ninguna impresión será suficiente para confirmar nuestra sospecha. Al examinar las ideas ante tan clara luz podemos esperar con razón que se disiparán todas las disputas que pudieran surgir concernientes a su naturaleza y realidad".

2. Examen de la idea de substancia.

Con este esquema se lanza Hume al examen de la idea de substancia. Fácil es predecir el resultado. En la primera parte del libro I del Tratado sostiene Hume que si la idea de substancia es legitima tiene que derivarse de una impresión, ya sea de sensación o reflexión pues éstas, como vimos, son los dos únicos orígenes legitimos de una idea. Ahora bien, si se deriva de una impresión sensible, ¿cuál es el sentido que le proporciona? Si es la vista, la substancia debe ser un color, si es el oído un sonido, si el gusto un sabor, etc.. No queda, por consiguiente, mas que la posibilidad que se derive de una impresión de reflexión. Fácil es advertir que ahí tampoco podrá tener su origen pues las impresiones de reflexión se resuelven en pasiones, emociones, etc. que no pueden re-

7. Enquiry, sec. II, in fine.

presentar a la substancia⁸ puesto que se trata de estados o cualidades particulares. A su vez, al final del libro primero confirma Hume este razonamiento al escribir: "Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviésemos una idea de la substancia de nuestro espíritu deberíamos tener una impresión de él; lo que es muy difícil, si no imposible, de concebir. Pues, ¿cómo puede una impresión representar una substancia mas que asemejándose a ella? ¿Y cómo puede una impresión asemejarse a una substancia, ya que, según esta filosofía, no es una substancia y no tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una substancia?"⁹

Hume aplicó a la substancia, tanto material como espiritual, el mismo método que Berkeley usó para desembarazarse de la primera. Parece tener conciencia de ello pues escribe en el Apéndice: "Los filósofos comienzan a estar de acuerdo sobre el principio de que no tenemos una idea de la substancia externa distinta de las ideas de las cualidades particulares. Esto debe abrir el camino a un principio análogo referente al espíritu (mind), a saber, que no tenemos una noción de él distinta de las percepciones particulares."¹

Como empirista no pudo negar que tenemos una idea de substancia. Lo que él rechazó fué la concepción que tenían los "metafísicos" de la substancia y propuso en su lugar una explicación sobre el origen y naturaleza de tal idea. ¿A qué metafísicos se refería Hume? De las dos concepciones entonces:

8. Treatise, I, i, 6.

9. Op. cit., I, IV, 5, pág. 517 (pág. 362).

10. Treatise, vol. I, pág. 559 (vol. III, pág. 252).

fundamentales de la substancia-per se subsistens y substans¹¹
accidentibus- ¿cuál tenía presente Hume en su crítica?

En la sección dedicada a "la inmaterialidad del alma" ¹¹
hay importantes pasajes que, a pesar de complementar y aclarar
las ideas expuestas en la clásica y breve sección sobre "los
modos y las substancias", ¹² han sido poco frecuentados por los
críticos al examinar la concepción de la substancia en Hume.
Esos pasajes nos revelan qué substancia tenía Hume presente
en su crítica. En efecto, si bien hay una ligera referencia a
la substancia como "algo que puede existir por sí mismo" (some
thing which may exist by itself) ¹³ se realiza todo el examen
teniendo en cuenta una doctrina de la substancia como substrato
que sostiene las diversas modificaciones sin sufrir en sí
mismo alteración alguna. La doctrina que Hume rechaza es la
de los "filósofos" que conciben la substancia como algo "en el
que suponen residen (inhere) nuestras percepciones." ¹⁴ Y se pre-
gunta, "¿qué entienden ellos por substancia e inherencia?" ¹⁵
A su vez, en el pasaje dedicado a la substancia habla de un
"algo desconocido (unknown something) al que se suponen son
inherentes" ¹⁶ las cualidades particulares. Que Hume tiene pre-
sente en su crítica la doctrina de la substancia como sostén
de los accidentes se revela aun mejor en el pasaje en que es-
cribe: "Toda pasión del alma, toda configuración de la materia
por más diferente y variada que sea, es inherente a la misma
substancia y mantienen en sí misma sus características dis-

11. Libro I, parte IV, sec. 5.
12. I, i, 6.
13. Treatise, I, IV, 5, pág. 517 (pág. 363).
14. Ibid., pág. 517 (pág. 362).
15. Loc. cit.
16. Treatise, I, i, 6, pág. 324 (pág. 44).

tintivas sin comunicarlas al sujeto en que es inherente. El mismo substrato, si así puede hablarse, sostiene las más diversas modificaciones sin sufrir en sí mismo modificación alguna y las hace variar sin sufrir el mismo variación. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la natural son capaces de producir el menor ajuste o cambio en su perfecta simplicidad e identidad."¹⁷

Tal es la doctrina de la substancia que Hume rechaza. No niega él, como se afirma por lo general, la idea de substancia sino tan sólo la interpretación que dan de ella los "filósofos" Como observa con razón N. Kemp Smith,¹⁸ puede afirmarse, en términos generales, que Hume nunca niega la existencia de algo que ha sido objeto de controversia. Lo que él se propone es liberar a la idea de que se trata de los malentendidos y explicaciones inadecuadas a fin de devolverle su legítima significación. De ahí que a la crítica agregue una explicación sobre la naturaleza de la idea de substancia. Hele aquí. Si toda idea deriva de una impresión y no es posible tener impresiones más que de cualidades particulares, la substancia no será más que "una colección (collection) de cualidades particulares", una "colección de ideas simples".¹⁹ ¿Qué es lo que hace que las cualidades particulares constituyan una colección? ¿Qué, o quién, une a las ideas simples que constituyen una substancia? La imaginación, contesta Hume. Las substancias no son más que colecciones de ideas simples, unidas por la imaginación y a las que se les asigna un nombre determinado que nos permite

17. Op. cit. I, iv, 5 (pág. 524 (pág. 374)).

18. The Philosophy of D. Hume, pág. 254.

19. Treatise, I, i, 6, pág. 324 (pág. 44)

20. Loc. cit.

recordar el objeto, ya sea a nosotros mismos o al prójimo.¹⁰ Según Hume no hay ninguna razón intrínseca para que las cualidades que constituyen una determinada substancia vayan juntas. Así, por ejemplo, la idea que tenemos del oro puede incluir en un principio las ideas simples de color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad. Mal al d
brir luego que es soluble en agua regia, agregamos esta cualidad a las anteriores y suponemos que ella pertenece a la substancia que llamamos oro tanto como si la solubilidad hubiera formado parte desde un principio de la idea compuesta que designamos con la palabra oro.²¹ Del mismo modo podemos quitar algunas cualidades sin que se pierda la idea de la substancia de que se trata. Lo importante es que se mantenga en nuestra imaginación la relación de continuidad y causación.

No sucede lo mismo con los modos. Los modos están formados por ideas simples en las que falta la relación de continuidad y causación suficiente para que los consideren cosas reales. O bien representan cualidades dispersas en diferentes sujetos. No se producen arbitrariamente y Hume les dedica breve espacio porque los filósofos no han abusado de ellos - como han abusado de la substancia - y por consiguiente no han dado motivo a mayores errores y confusiones.

Hume mantuvo hasta edad madura su concepción central de la substancia. En carta de 1746 le dice a Henry Home que "en lo que se refiere a la idea de substancia, debo admitir que al no tener acceso a la mente a través de ninguno de nuestros sentidos o sentimientos (feelings),

21. Loc. cit.

siempre me ha parecido que no es nada más que un
centro imaginario de reunión de las diferentes y
variables cualidades que se encuentran en cada trozo
de materia"²²

23
Como señala con razón T. H. Green, la explicación
que nos ofrece Hume de la idea de substancia no es sino la de
Locke después de haber eliminado el supuesto de un substrato
incognoscible que admitía tímidamente el autor del Ensayo. Es-
cribe Locke:

"La mente es provista, como he dicho, con un gran
número de ideas simples que le transmiten los sentidos, tal cual
las encuentra en las cosas exteriores, o la introspección (re-
flection) en lo que se refiere a sus propias operaciones. Al no-
tar la mente que un cierto número de estas ideas simples se
presentan constantemente juntos y suponer que pertenecen
a una cosa, y que las palabras se prestan a una aprehensión co-
mún y se usan para comunicarse con prontitud, designa con un
nombre a tales ideas así reunidas en un sujeto. Luego, inadver-
tidamente, tenemos tendencia a designar y a considerar como una
idea simple lo que en realidad es una complicación de muchas i-
deas simples; ésto se debe, como he dicho, a que, al no poder i-
maginarse como estas ideas simples pueden subsistir por sí mis-
mas, nos acostumbramos a suponer algún substrato en el que ellas
subsisten y del que surgen, al que llamamos substancia."²⁴

22. Cfr. The Letters of David Hume, edited by J. Y. T. (GREIG) (Oxford,
At the Clarendon Press, 1932), vol. I, pág. 94.

23. Cfr. Introduction to a Treatise of Human Nature, en la edición
citada, vol. I, pág. 177.

24. Essay Concerning Human Understanding, libro II, cap. XXIII,
sec. 1.

3. Crítica a la identidad personal.

El método que utiliza Hume para descartar la concepción habitual de la identidad personal es semejante al que aplicó a la idea de substancia. En los comienzos de la sección VI del Tratado, se pregunta de qué impresión deriva la idea del yo, pues toda idea legítima, como vimos, debe derivar de una impresión. Advierte, desde luego, la imposibilidad de contestar esta pregunta sin caer en una manifiesta contradicción y absurdo pues el yo no puede ser una impresión, sino aquéllo al que se refieren muchas de nuestras impresiones e ideas. Insisto, sin embargo, en que la pregunta debe contestarse si es que se aspira a tener una idea "clara e inteligible" del yo. Aunque muy conocido, el pasaje en que nos da cuenta de su infructuosa búsqueda merece reproducirse. "Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi yo tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, placer o dolor. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no veo qué más se requiere para constituir un no-ser perfecto." 25

Quando uno se sobrepone a la impresión y la fuerza de convencimiento de este pasaje, se le ocurre preguntarse qué es lo que Hume no encontró. O, dicho en otras palabras, qué es

lo que buscaba. No puede contestarse el yo, a secas, pues hay ^{o1} muchos tipos posibles de yo que el análisis de Hume deja intactos. El contexto general y los pasajes que anteceden y siguen al citado revolotean claramente que lo que Hume buscaba era un yo simple independiente e inmutable, éste es, un yo substancial.

La primera nota está expresamente reconocida; las otras dos implícitas en diversos momentos de su examen. Escribe Hume que quizá otro pueda "percibir algo simple y continuo que llamo su yo, aunque, por mi parte, estoy cierto de que no existe un principio semejante en mí." ²⁶

La idea de la independencia del yo frente a las percepciones se halla contenida en el pasaje citado anteriormente que dice: "Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no veo qué más se requiere para constituir un no-ser perfecto." ²⁷ Y cuando escribe en el Apéndice que las percepciones "deben ser lo mismo que el yo, ya que éste no puede sobrevivir a aquéllas." ²⁸ Los supuestos substancialistas que perduraban en su espíritu le impidieron ver que la independencia no es nota esencial de lo existente y que la supresión momentánea o definitiva de las "percepciones" pueda traer aparejada la supresión del yo, sin que aquéllas se confundan con éste. No se le ocurrió que las "percepciones" y el yo podían estar indisolublemente unidas, a tal punto de que ambos debían correr la misma suerte.

26. Ibid., I, IV, 6; pág. 534 (pág. 391). El subrayado es nuestro.

27. Ibid., Vol I, pág. 534 (pág. 390).

28. Op. cit., Vol. I, pág. 559 (vol. III, pág. 252).

con más claridad: "Si una impresión da lugar a la idea del yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable." ²⁹ ¿Por qué ha de suponerse la inmutabilidad del yo? ¿Por qué no aceptar la posibilidad de un yo cambiante, del mismo modo como cabía aceptar la existencia de un yo que dependiera de las "percepciones"?

Un examen del pasaje del Apéndice donde vuelve a plantear el problema del yo confirma la interpretación antes indicada. No sólo se reitera ahí, como vimos, la supuesta naturaleza simple e independientemente del yo, sino que llega a hablarse del "yo o substancia", para plantearse luego la pregunta de si el yo es lo mismo que la substancia. Si el yo es lo mismo que la substancia, agrega, "¿cómo puede tener lugar esta cuestión, que se refiere a la subsistencia del yo, cuando cambia la substancia? Si es distinto, ¿qué diferencia hay entre ellos?" ³⁰ Y agrega que él no tiene noción de ninguno de los dos, ³¹ en tanto se los concibe como algo distinto a las percepciones particulares.

Que Humo tiene presente un yo substancial se ve confirmado por otros muchos pasajes del Tratado. Al referirse al espíritu (mind), en un pasaje anterior a los examinados, afirma que "se supone, aunque falsamente, que está dotado de una perfecta simplicidad e identidad." ³¹ Y más adelante rechaza

29. Op. cit., I, IV, 6, pág. 533 (pág. 389). El subrayado es nuestro.
30. Op. cit., vol. I, pág. 559 (vol. III, pág. 252).
31. Op. cit., I, iv, 2, pág. 495 (pág. 326).

al yo por carecer de "simpleza en un momento determinado y de identidad a través de los diversos momentos." ³² En la sección dedicada a la "inmaterialidad del alma" habla, a su vez, de la idea de que podamos tener de "la substancia de nuestro espíritu" ³³ y examina in extenso la concepción substancialista del alma. Pero eso no es todo. El sub-suelo substancialista que inspiró sus críticas parece aflorar cuando transfiere a las "percepciones" características de la substancia que no encontró en el yo. En efecto, al examinar por segunda vez en el Tratado la validez de la idea de substancia y considerar la posibilidad de que se quiera evitar el rastreo de tal idea, hasta encontrar la impresión que la legitima, definiéndola como "algo que existe por sí mismo," Hume razona del siguiente modo: "Todo lo que se concibe claramente puede existir y todo lo que se concibe claramente de un modo determinado puede existir de ese modo. Este es un principio ya reconocido. Ahora bien, todo lo que es diferente es distinguible y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión de ambos es que si todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y del resto del universo, son distintas y separables, y puede considerárselas existiendo separadamente y pueden existir separadamente sin tener necesidad de ninguna otra cosa que sostenga (support) su existencia. Son, por consiguiente, substancias en lo que se refiere a la definición dada de la substancia."

34

32. Op. cit., I, iv, 6, pág. 534 (pág. 391). Subrayado en el origen
33. Op. cit., I, iv, 5, pág. 517 (pág. 362).
34. Op. cit., I, iv, 5, pág. 518 (pág. 363-364).

El examen anterior de la crítica de Hume a la identidad personal nos permite colocar al filósofo escocés en el contexto histórico que lo corresponde y no leer en sus palabras más de lo que ellas realmente contienen: lo que él niega es el yo substancial y no toda forma del yo como creen erróneamente sus continuadores de la época actual.

Del mismo modo como ~~no~~ se conformó Hume con rechazar la idea de la substancia que sostenían los "metafísicos" sino que propuso una explicación de su naturaleza y origen, así tampoco se conformará con negar la existencia del yo substancial y nos ofrecerá una doctrina de lo que debe entenderse por el yo.

¿Qué es el yo para Hume? La primera respuesta que Hume nos da es la que se considera habitualmente como su doctrina básica: el yo no es más que "un haz (bundle) o colección de percepciones que se suceden una a otras con una rapidez inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento." ³⁵ O, como habría escrito con anterioridad, "el espíritu (mind) no es sino un montón (heap) o colección de diferentes percepciones." ³⁶ Es el momento en que Hume, quizá como reacción en contra de la postulación de un principio metafísico que aseguraba la simpleza e identidad del yo, ³⁷ se lanza al otro extremo que afirma que lo que realmente existen son las "percepciones", que se distinguen entre sí y que pueden existir separadamente. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin que varíen nuestras percepciones, y nuestro pensamiento es aún más variable

35. Treatise, I, iv, 6, pág. 534 (pág. 391).

36. Op. cit., I, iv, 2, pág. 495 (pág. 326).

37. Loc. cit.

que nuestras percepciones visuales. Compara Hume al espíritu con un teatro, "donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones." ³⁸ Mas la comparación no debe engañarnos y hacernos creer que existe algo donde tiene lugar la aparición de las distintas percepciones. En verdad, "sólo las sucesivas percepciones constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que está compuesto." ³⁹

Hume no puede dejar de reconocer, sin embargo: que los hombres creen en la identidad de sus propias personas. Se lanza, por lo tanto, a averiguar cuál es la razón o causa de tal creencia. La explicación de las causas de esta creencia ha sido confundida por algunos estudiosos de Hume con propia concepción. Si se lee con detenimiento la famosa sección 6 del Tratado, se advertirá que su autor distingue su doctrina sobre la identidad personal de la teoría que él propone para explicar la creencia habitual en tal identidad.

En su intento por dar razón de tal creencia, comienza Hume distinguiendo la identidad personal en lo que se refiere a nuestro pensamiento o imaginación, de la que se refiere a nuestras pasiones. Y aclara que se ocupará de la primera. Como cree que hay una gran analogía entre la supuesta identidad personal y la de las plantas y animales, examina en primer término la identidad de éstos para pasar luego a la de

38. Op. cit., I, iv, 6, pág. 554 (pág. 391).

39. Loc. cit.

aquél. ¿Qué entiende Hume por "identidad"? Llama Hume "identidad" a la "idea de un objeto que se mantiene invariable e ininterrumpido a través de las supuestas variaciones del tiempo." ⁴⁰ A su vez, la "diversidad" es la idea de diversos objetos que existen sucesivamente y que se hallan enlazados entre sí por una relación íntima. A pesar de la diferencia que hay entre una y otra idea, creo Hume que se las confunde habitualmente debido a que el acto imaginativo por el que se considera un objeto invariable o ininterrumpido y el que se refiere a la sucesión de objetos relacionados se presentan del mismo modo al sentimiento y que no se requiere más esfuerzo del pensamiento en el segundo caso que en el primero. Esta semejanza es responsable de que se crea ver identidad donde sólo existen objetos relacionados. Intenta Hume, por tal razón, probar que todas las veces que se atribuye identidad a objetos, sin que sean invariables o ininterrumpidos, se trata en verdad de una sucesión de objetos relacionados por contigüidad, semejanza o causalidad. ⁴¹ Por otra parte, esta tendencia a confundir una cosa con la otra se ve reforzada con la introducción ilegítima de algún principio metafísico que enlaza los objetos entre sí y evita su interrupción y cambio. Así nacieron las nociones de "alma", "yo", "substancia", que se supone dan unidad a las percepciones. Y si no podemos aclarar la naturaleza de estos conceptos, nos conformamos con postular un principio desconocido y misterioso que conecta secretamente las diversas partes y asegura, de tal modo, la identidad del objeto.

40. *Op. cit.*, I, iv, 6, pág. 535 (pág. 392).

41. *Ibid.*, págs. 536-37 (págs. 394-95)

Es la imaginación la que atribuye identidad a objetos que han sufrido modificaciones y, por lo tanto, han dejado de ser lo que eran. A veces la supuesta identidad se debe a que el cambio ha sido de poca consideración, al menos en proporción al todo; otras, a que ha sido un cambio gradual. En éste último caso, el pasaje fácil e ininterrumpido de un momento a otro dá al espíritu la ilusión de una percepción continua que le induce a postular la identidad del objeto. Se advierte con facilidad cómo la imaginación supone una identidad que no existe si se examina el caso de los animales y las plantas. A pesar de que un animal o una planta, con el correr de los años, sufre un cambio total de las partes que lo constituyen, y de su forma y tamaño, le atribuimos, sin embargo, una supuesta identidad. Ello se debe a que reparamos en el fin común y en la simpatía de las partes que constituyen al animal o planta y suponemos que estas distintas partes mantienen entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones.

La identidad que adjudicamos al espíritu del hombre es, según Hume, tan ficticia como la que atribuimos a los animales y las plantas. Se trata, además, de la misma clase de identidad y ambos tienen su origen en una actividad análoga de la imaginación.⁴² Que la identidad del espíritu es ficticia -producto de la imaginación- lo prueba, según Hume, el razonamiento siguiente. Es evidente, para él, que cada una de las percepciones que componen el espíritu es distinta y separable

42. Ibid., pág. 540 (pág. 400)

de las otras percepciones, ya se trate de percepciones simultáneas o sucesivas. También es evidente que la identidad que atribuimos al espíritu no es capaz de reducir a una las diferentes percepciones ni hacerles perder sus características distintivas. Si se afirma que las diversas percepciones se hallan unidas por la identidad, habrá que preguntarse, por lo tanto, si esta relación de identidad es algo que realmente enlaza las percepciones o algo que solamente asocia sus ideas en la imaginación. En otras palabras, si observamos un enlace real entre las diversas percepciones, o solamente lo sentimos (feel). Que el entendimiento no observa ninguna conexión real entre los objetos -ni siquiera la relación de causa y efecto- es cosa ya probada para Hume. Debe concluirse, por lo tanto, que "la identidad no es nada que realmente pertenezca a las diversas percepciones y las una entre sí, sino tan sólo una mera cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas." 43

Las relaciones de contigüidad, semejanza y causalidad son, para Hume, las únicas que pueden explicar la presencia del supuesto enlace que creemos ver entre las distintas percepciones. Al realizar el examen descarta la contigüidad por creer que tiene poca o ninguna influencia en la explicación del enlace. Comienza, pues, con la semejanza. Se advierte la influencia que tiene la semejanza en nuestra concepción de la identidad del yo si se presta atención a la memoria. La memoria es la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las

43. Ibid., pág. 540 (pág. 401).

percepciones pasadas. Y como las imágenes se asemejan a sus objetos, la imaginación pasa con facilidad de un término a otro y tiene la ilusión de que se trata de la continuidad de un mismo objeto. Sin la memoria no sería posible advertir la semejanza entre las diversas percepciones en distintos momentos, que nos permite considerarlas como nuestras y ordenarlas temporalmente. De ahí que Hume concluya que la memoria, en este caso, no sólo descubre la identidad sino que contribuye a su producción.

No hay duda, sin embargo, que es la causalidad la relación que más contribuye a nuestra creencia en la identidad personal. Nuestras impresiones dan origen a las ideas correspondientes y estas ideas producen, a su vez, nuevas impresiones. Las percepciones se presentan, pues, unidas en cadena causal, y es la relación causal la que proporciona la concepción de las distintas partes cambiantes constitutivas de nuestro yo. Cree Hume que si se examinan las pasiones se corrobora lo observado acerca de la imaginación puesto que nuestras percepciones distantes se influyen mutuamente y dan un interés actual por nuestros placeres y dolores pasados o futuros. Es la memoria, a su vez, la que descubre la identidad personal al mostrar la relación de causa a efecto entre las distintas percepciones. Si no tuviésemos memoria no podríamos haber adquirido la noción de causalidad y, por consiguiente, no tendríamos idea de la cadena causal que constituye nuestro yo. Mas una vez adquirida la noción de causalidad por la memoria podemos extender la cadena causal, y

por lo tanto, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria. A quienes creen que nuestra memoria produce enteramente nuestra identidad personal, Hume les pide que expliquen cómo es posible entonces que nuestra identidad personal pueda extenderse más allá de nuestra memoria.

Es la noción de causalidad, por consiguiente, la que da origen a nuestra idea de la identidad personal. Escribe Hume, en efecto, que "la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones, o diferentes existencias, enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto, y que se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente."⁴⁴ Compara a renglón seguido al alma con una república en la que los diferentes miembros se hallan unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación y dan vida a otras personas que propagan la misma república.

Nos referimos con anterioridad a la clásica concepción de Hume del yo como un haz de percepciones. Encontramos aquí, a su vez, una doctrina que parece distinta a la anterior. ¿Cuál de las dos representa el pensamiento de Hume? Después de reproducir el pasaje antes citado, un serio estudio⁴⁵ de Hume se pregunta cómo es posible, ante una afirmación tan precisa, que se continué atribuyendo a Hume la teoría del yo como un mero haz de percepciones. A su juicio, esta descripción que nos dió Hume anteriormente nos dice lo que podemos observar si creemos poder considerar a la mente como un objeto de percepción. Pero Hume está en desacuerdo con los

44. *Ibid.*, págs. 641-42 (pág. 403).

45. CHARLES W. HEMDEL, Jr., *Studies in the Philosophy of David Hume* (Princeton University Press, 1925) pág. 248, n. 12.

"metafísicos" y afirma que lo que ellos realmente descubren no es lo que creen. Y ofrece Hume ahora- según el citado estudioso- lo que considera una imagen verdadera del espíritu para que se entienda en qué forma llegamos a la creencia en la identidad personal.

A pesar de la autoridad que respalda estas palabras nos permitimos disentir con tal interpretación. Creemos que no hay choque entre las dos doctrinas propuestas por Hume. La teoría del yo como un haz de percepciones es, a nuestro juicio, la que representa mejor la concepción de Hume. Esta otra no es una nueva doctrina del yo sino una explicación de la causa de nuestra creencia en la identidad personal. Pues él reconoce, como empirista, que el hombre cree en la identidad personal; y advierte que es necesario buscar el origen y causa de tal creencia. La interpretación que proponemos se basa en el contexto que se inicia cuando Hume, después de caracterizar al yo como un haz de percepciones, se pregunta: "¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir identidad a estas sucesivas percepciones y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas?"⁴⁶ A nuestro juicio, todo lo que sigue se trae a colación "para responder a esta cuestión."⁴⁷ No debe olvidarse, a su vez, que Hume escribe más adelante que: "La identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia y de la misma clase que la que atribuimos a los cuerpos vegetales y animales."⁴⁸

46. Treatise, I, iv, 6, pág. 535 (págs. 391-92) El subrayado es nuestro.

47. Loc. cit.

48. Ibid., pág. 540 (pág. 400).

Después de esta cita y del examen que le antecede, parece ocioso preguntarse si Hume negó o no la identidad personal, tal cual él la define. No es igualmente ocioso, sin embargo, plantear la cuestión acerca de la actitud última de Hume sobre la existencia de un yo continuo. Norman Kemp Smith sostiene, en su excelente aunque deshilvanada obra sobre Hume, que éste no niega la existencia de un yo continuo (continuing self).⁴⁹ Tal afirmación parece también basarse en una confusión entre la doctrina que propone Hume del yo y su explicación acerca de la razón de nuestra creencia en un yo idéntico y continuo. Las interpretaciones que propone N. K. Smith sobre los conceptos de "ficción" y "ficticio" no alteran la doctrina básica de Hume, para quien "sólo las sucesivas percepciones constituyen el espíritu."⁵⁰ Según él, las percepciones "son diferentes, distinguibles y separables entre sí; y pueden ser consideradas y existir separadamente, sin necesidad de nada que sostenga su existencia."⁵¹

La prueba de que Hume negó la existencia de un yo continuo no debe buscarse tan sólo en la clásica sección 6 del Tratado, que hemos examinado, sino también en la actitud que asume en el Apéndice de esta obra y que estudiaremos a continuación.

4. Los dos principios que Hume no pudo reconciliar.

53

Revela Hume en el Apéndice que tenía conciencia

49. The Philosophy of D. Hume, págs. 96-99.

50. Cfr. op. cit., págs. 96 y 133-137.

51. Treatise, I, iv, 6, págs. 534 (págs. 391).

52. Ibid., pág. 534 (págs. 390). El subrayado es nuestro.

53. El Apéndice fué agregado al final del tercer volumen del Tra-

tado que se publicó en 1740; los dos primeros volúmenes se pu-

blicaron conjuntamente a fines de enero 1739. Como Hume es-

cribió la obra en Francia en los años que van de 1734 a 1737

(sigue pág. siguiente)

del alcance y de las limitaciones de su doctrina del yo. Al escribirlo, vuelve a negar la existencia de un yo substancial -simple, independiente e inmutable; pero advierte que, con el sustrato substancial, desaparece el principle of union de que habla al examinar la substancia. Y el yo se le presenta con resquebrajamiento que él quiere pero no puede reparar.

Nos dice Hume en el Apéndice que hay dos principios que no puede reconciliar, ni puede tampoco renunciar a ninguno de ellos. A nuestro juicio, el primer principio es el producto de su actitud empírica y analítica, y el segundo surge de su deseo de dar unidad a lo que él hizo pedazos al aplicar el primer principio. He aquí el problema, tal cual lo plantea Hume en el Apéndice. Todas las percepciones son distintas y, por lo tanto, distinguibles y separables: pueden existir separadamente y concebirse por separado sin que ello implique ninguna contradicción o absurdo. Pero si las percepciones son distintas, podrán formar un todo tan sólo si se las conecta de algún modo. A su vez, el entendimiento humano no descubre ninguna conexión entre existencias distintas y "todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia."⁵⁴

Hume es poco feliz en el enunciado de los dos principios incompatibles. Escribe: "En resumen, hay dos principios cuya incompatibilidad no puedo alcanzar, ni puedo tampoco re-

(Viene nota de la pág. anterior)

es probable que haya visto las dificultades de su doctrina sobre el yo después de su regreso a Londres en el otoño de 1737:

54. Treatise, vol. I, pág. 559 (vol. III, pág. 253).

nunciara ninguno de los dos, ésto es, que todas muestras percepciones distintas son existencias distintas, y que el espíritu nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas.⁵⁵ Decimos que el enunciado es poco feliz puesto que estos dos principios no son incompatibles; en verdad, el segundo no es más que una consecuencia del primero. Puede concebirse un mundo en que todo esté separado y en el que el espíritu no perciba ninguna conexión. No hay contradicción alguna entre ambas características de ese mundo. La contradicción surge cuando se quiere reconciliar dicho mundo con el principio de unidad y conexión. Tal es el caso de Hume; la incompatibilidad existe entre los dos principios que él enuncia, por un lado, y la unidad y continuidad del yo, que él siente íntimamente. En otras palabras, Hume no pudo reconciliar su teoría —que le presentaba un yo atomizado en percepciones— con el sentimiento personal que le hablaba de unidad y continuidad. Esta interpretación se basa no sólo en el contexto general del Apéndice, sino también en la propia declaración de Hume de que su "explicación es muy defectuosa" cuando ⁵⁶ "intentó explicar el principio de unión que enlaza" nuestras percepciones. La contradicción se aclara por completo si inter-
cambiamos el principio de la unidad del yo —que Hume retuvo en la mente— entre los dos que enunció en el pasaje arriba citado.

Hume tuvo, pues, conciencia de que había dejado al

55. Loc. cit., El subrayado es de Hume.

56. Loc. cit.,

yo completamente despedazado y era necesario encontrar un principio que uniera las percepciones. No propono ninguno, si bien contempla dos posibilidades que, a su juicio, darían unidad al yo pero que él no parece aceptar porque contraría justamente los dos principios antes enunciados. El problema se solucionaría - escribo - "si nuestras percepciones fueran inherentes a algo simple e individual, o el espíritu percibiese alguna conexión entre ellas"⁵⁷. La primera posibilidad revela que el principio substancialista se mantenía en su espíritu como posibilidad fundamental de conexión, si bien tenía que rechazarlo porque no tenía cabida dentro del esquema de su empirismo atomista. El rechazo de la segunda posibilidad prueba, a su vez, su actitud negativa frente a la existencia de un yo continuo. Ante tal situación Hume se refugia en el cómodo recodo del escepticismo. Escribe: "Por mi parte, me acojo a las prerrogativas de un escéptico y confieso que la dificultad es superior a mi entendimiento."⁵⁸ Si bien reconoce que no es absolutamente insuperable y que otros, o él mismo después de reflexiones más maduras, quizá puedan solucionar.

Es evidente que al escribir el Apéndice, Hume sintió la necesidad de buscar la unidad de las percepciones, a pesar de que siguió admitiendo que "no podía percibir nada más que las percepciones"⁵⁹. Nos habla en él de que su

57. Loc. cit.

58. Loc. cit.

59. Ibid., pág. 558, vol III, (pág. 251)

teoría lo "ha metido en un laberinto" ⁶⁰ del que no sabe como escapar. 96

¿Por qué sintió Hume la necesidad de dar unidad a las percepciones? ¿Por qué no dejó las percepciones sueltas tal como quedaron al término de su análisis? ¿Como se ha mostrado, no se trataba de un problema de coherencia lógica: no hay la menor incompatibilidad entre los dos principios enunciados por Hume. La sensación de incompatibilidad quizá surgió de su espíritu cuando cotejó el resultado de su análisis con la realidad que le revelaba el sentimiento interno. Si se hubiera publicado una segunda edición del Tratado en vida de Hume, posiblemente él hubiera sentido la necesidad de aclarar la cuestión que plantea en el Apéndice. ⁶¹ En la situación actual cualquier respuesta que se cifre a las preguntas antes formuladas, no pasa del plano de las conjeturas. Lo que parece cierto es que, después de escribir el libro I del Tratado vió cosas que antes no había advertido, como lo revelan los pasajes que hemos examinado del Apéndice. A su vez, la actitud que ahí asume no es pasajera como puede sospecharse por la omisión del problema de la identidad personal en su Enquiry Concerning Human Understanding publicada diez años más tarde y que él considera que contiene sus verdaderos

60. Ibid., pág. 558 (vol. III, pág. 249)

61. El Tratado no se reimprimió en inglés hasta 1817. Después de su primera aparición fué publicada en versión alemana Ueber die menschliche Natur - (Halle 1790) - Por Heinrich Jacob que quizá haya sido el primero que señala, en contra de la opinión del propio Hume, la superioridad del Treatise sobre la Enquiry.

62
sentimientos y principios filosóficos. Tal sospecha se ve confirmada por una carta del año 1746 en la que afirma que su doctrina sobre la identidad personal continúa sin satisfacerlo y expresa su aprobación por los esfuerzos constructivos que realiza Henry Home en favor de una explicación de la identidad personal en sus Essays on the Principles of Morality.⁶³

El problema quedó así planteado desde Hume. Las soluciones en el plano empírico que se intentaron posteriormente siguieron o bien la actitud del Tratado o la del Apéndice. Quienes adoptaron la primera actitud cayeron en el error de Hume de que había que optar entre el yo substancialista o negar toda forma del yo; así se rotuvo hasta nuestros días al yo pulverizado. Los otros se lanzaron a la reconstrucción que reclamaba Hume en el Apéndice y buscaron la unidad de las "percepciones" justamente en las intersticios que los separaban. Se propusieron así hipótesis inspiradas en el espíritu de remendón, de quién sólo es capaz de ver las relaciones individuales de percepción a percepción (one to one relation). William James es el exponente máximo de los esforzados pensadores que vieron la insuficiencia del atomismo de Hume pero cometieron el error de querer superarlo sin abandonar la

62. En la edición póstuma de sus Collected Essays, publicados en 1777, aparece una nota de Hume en la que llama al Tratado "obra de juventud" (juvenile work) y condena a quienes dirijen ataques a su filosofía basados en tal obra. Agrega que tan sólo las Investigaciones "contienen sus sentimientos y principios filosóficos".

Como se sabe, Hume, proyectó el Tratado antes de abandonar el Colloge y lo escribió poco después, cuando tenía de veintinueve a veinticinco años. Terminó la obra en 1736; los dos primeros libros aparecieron en 1739 y el tercero en 1740. La investigación sobre el entendimiento humano se publicó, a su vez, en 1748.
63. Cfr. carta a H. Home antes citada, en The Letters of David Hume, vol. I, pág. 94

64. Cfr. W. James, "A World of Pure Experience" (1904), reimpre-
so en Essays in Radical Empiricism, págs. 41-42 sobre su rela-
ción con Hume, y págs. 44-54 sobre el concepto de "relación"
conjuntiva" que él propone a fin de llenar los huecos que dejó
el atomismo de Hume.

Segunda Parte

EL YO COMO ESTRUCTURA FUNCIONAL

4
1

EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DEL YO.

1. Sentido del problema.

Aun en el caso de que se haya mostrado, como creemos, que la crítica de Hume y sus continuadores no alcanza al yo por estar dirigida en contra de una determinada teoría del yo, el problema de su existencia se mantiene en pie. Pues de la falsedad de los argumentos en contra que se han esgrimido hasta ahora no puede derivarse la prueba de la existencia efectiva del yo: para que ésta sea válida tiene que tener carácter positivo y no basarse en el error ajeno.

¿Existe efectivamente el yo? Carece de sentido preguntar a secas sobre la existencia del yo. Cualquier respuesta que se dé se refiere a una concepción determinada: se afirma o se niega tal o cual teoría del yo. El caso de Hume, que en su clásica negación de la identidad personal lo único que niega es la existencia del yo substancial, no es una excepción. Para que la pregunta tenga sentido hay que darle una significación determinada al término "yo" y la respuesta afirma o niega al yo en tal significación. Una larga enumeración de las distintas maneras de entender el yo— como hace Bradley ¹— para luego afirmar al yo en una de esas significaciones o negar todas, implica poco adelanto pues en el caso negativo se mantiene siempre la posibilidad de que exista el yo con una significación que no hemos contemplado en la enumeración.

¹ Cfr. E. H. BRADLEY, Appearance and Reality, Cap. IX.

¿Qué camino nos queda? ¿Declarar que el problema del yo es un pseudo-problema, como haría un positivista lógico apresurado? No, desde luego. La Realidad es muy compleja y enmarañada y no debemos desesperar porque no se pueda abrir un camino en el lugar que hemos escogido. Siempre hay una nueva posibilidad si se persiste en el esfuerzo y no se enfrenta la realidad para probar algo, sino para descubrir sus secretos.

La actitud más adecuada que vemos y que reduce los adelantos teóricos al mínimo posible es preguntarse sencillamente qué es lo que existe. Sin adelantar nada acerca de la naturaleza de ese "que".

Si dirigimos la mirada a nuestro interior lo primero que descubrimos es la vivencia actual interrogativa. Si continuamos observando tal vivencia descubrimos que no se mantiene estable, que la interrogación tiende a adquirir unas veces un sentido, otras otro; que a veces la interrogación parece madurar en una respuesta para luego alejarse de esa respuesta y adquirir una nueva significación, un nuevo matiz. Este vaivén de carácter intelectual está acompañado de vivencias emotivas y volitivas: la interrogación se colorea con la satisfacción de una posible respuesta que parece próxima para luego sumergirse en las profundidades del fracaso, el fastidio o la desesperanza. La aflicción y desesperanza no se mantienen mucho tiempo; la voluntad nos impone un nuevo esfuerzo y una vivencia intelectual toma la delantera en busca de nueva ruta.

Tanto las vivencias intelectuales, como las volitivas o emotivas mantiene entre sí y con los demás tipos de vivencia, una relación muy estrecha que más adelante estudia-

remos. Al mismo tiempo tiene relación íntima con todas las vivencias pasadas, pero tampoco esta cuestión tiene interés por el momento. Lo que interesa para el problema concreto que estamos tratando, es la comprobación empírica - por simple y común inspección introspectiva- de la existencia de vivencias de distinto orden que cambian su naturaleza o son substituídas por otras vivencias. Si alguien duda que existan las vivencias, su misma duda nos dará la razón: la duda supone una vivencia dubitativa que, con su presencia, confirma y niega lo que hemos afirmado. Descartes ha demostrado de una vez para siempre la imposibilidad de dudar de la existencia de nuestras cogitaciones.²

Ya hemos hecho pié en una realidad: la existencia de las vivencias es idubitable. La cuestión parece ahora plantearse con sentido y en términos rigurosos. ¿Puede reducirse nuestra vida psíquica a la suma de nuestras vivencias o hay algo más, una x, cualquiera que sea su naturaleza, que no es una vivencia ni equivale a la suma de ellas? El problema no puede resolverse dogmáticamente ni tampoco en forma deductiva. Hay que examinar la realidad tomando dos precauciones fundamentales..Por un lado estar bien atento para que no se escape o oculte una realidad de tipo nuevo-justamente la que buscamos- tras la maraña de las vivencias; por otra, debemos agudizar nuestra capacidad crítica para que, con el afán de descubrir a toda costa lo que buscamos, no hipostasiémos algo inexistente y pretendamos luego descubrir lo que hemos puesto por anticipado.

² Por el momento usaremos como sinónimos los términos "cogitatio" tal cual se da en Descartes, "percepción" en Hume o "vivencia" (Erlebnis) en la filosofía alemana contemporánea para expresar un estado psicológico, cualquiera sea su naturaleza.

2. ¿Conocemos la existencia del yo por intuición?

A muchos lectores podrá ocurrírseles que esta búsqueda del yo es ociosa puesto que "todo el mundo sabe por intuición" que su yo existe y tal saber es inmediato e indudable. Otros quizá llegan a igual conclusión al pensar que "es evidente por sí mismo" que las vivencias tienen que ser las vivencias de alguien. Ambas actitudes pueden observarse no sólo en supuestos lectores apresurados o impacientes sino también en filósofo que han dedicado mucho tiempo al estudio del problema. No analizaremos la segunda actitud porque es un resabio del prejuicio substancialista que hemos criticado en repetidas oportunidades y porque el argumento carece de valor al caer en una petición de principio: supone justamente lo que se tiene que demostrar.

El primer argumento, en cambio, es nuevo para nosotros. Es la versión popular de una doctrina nada despreciable que sostiene la existencia de un instrumento cognoscitivo- la intuición ³ que nos revela presencia del yo en forma inmediata y absoluta. En la filosofía contemporánea Bergson es su mas ardiente sostenedor. Este filósofo tan sutil y agudo en el examen de la vida: íntima pasa por encima del problema con la seguridad de quien considera pérdida de tiempo esforzarse por demostrar lo que es un dato primario y evidente. Comienza su Evolution Créatrice con la afirmación de que de nada estamos

3- A pesar de las discrepancias que hay entre los distintos filósofos acerca de lo que debe entenderse por intuición, todos parecen coincidir en que tal concepto connota la idea de aprehensión directa o inmediata. En tal sentido usamos la palabra intuición en la presente obra, salvo que se refiera a un modo de conocer determinado.

tan seguros como de nuestra propia existencia pues "nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément".⁴ Al pasar en el segundo párrafo a analizar su existencia, enumera los distintos tipos de vivencias⁵ y afirma luego, sin ulterior examen, la existencia de un yo que cambia pero que no cesa⁶; pues un yo que no cambia no dura⁷. Este pasaje de hecho por encima del problema que se advierte en Evolution Créatrice se ve confirmado por una actitud expresa en la Introduction a la Métaphysique donde escribe: "Il y a une réalité au moins que nous scissions tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure"⁸. Tal aprehensión intuitiva del yo equivale a un conocimiento absoluto: "... une connaissance intérieure, absolu, de la durée du moi par le moi lui-même est possible"⁹

¿Qué es lo que percibimos "interiormente, profundamente"? ¿Qué es esa realidad que Bergson llama "nuestra propia persona" que captamos por intuición? Parece claro que el yo no puede constituir la totalidad del objeto captado por la

^T
4- L'Evolution Créatrice, 4a. ed., pág. 1.

5- "Sensations, sentiments, volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage". Loc. cit. Bergson no reduce el yo a la suma o yuxtaposición de los estados psicológicos pero esa actitud en nada modifica la cuestión que estamos examinando.

6. "Je change donc sans cesse". Ibid.

7. "... un moi qui ne change pas ne dure pas..." Op. cit. pag.4

8. La Pensée et le Mouvant, 5a. ed., pág. 206.

9. Op. cit., pág 215.

intuición pues va siempre acompañado de sus estados: al intuir su presencia intuimos al mismo tiempo las vivencias concretas que la acompañan. ¿Qué seguridad tenemos de que en realidad no estamos intuyendo los estados y nos engañamos acerca de la supuesta presencia del yo bajo la influencia del viejo y poderoso supuesto de que los estados no pueden existir por sí mismos?

Por otra parte, la intuición no nos puede revelar la presencia del yo sin decirnos algo acerca de su naturaleza, por más oscuros que sean los datos y confusos los contornos. En otras palabras, de los datos sobre la existencia están íntimamente unidos a ciertos datos sobre la naturaleza de lo que intuimos de modo que podamos corregir ciertos detalles pero no los aspectos esenciales. Tal sucede en la percepción externa. Nos podemos equivocar acerca de la persona que percibimos a la distancia, pero queda sin embargo el hecho de que se trata de una persona, o de un ser vivo, o un objeto que se desplaza, si la percepción es muy confusa. Salvo el caso de la alucinación donde los caracteres se esfuman, y con ellos la existencia misma del objeto.

No puede haber, por consiguiente, seguridad sobre la existencia del yo sin un mínimo de referencia a su naturaleza constitutiva. Si es así, quienes intuyen al yo deberían coincidir en algún elemento común, si bien queda abierta la posibilidad de que discrepen en otros aspectos. Pues bien, si se cotejan las descripciones de los diferentes filósofos

que afirman intuir la existencia del yo se encontrarán, en muchos casos, discrepancias totales. Hay quienes cree intuirlo como una substancia simple e inmutable, otros, por el contrario como una realidad esencialmente cambiante. Si los datos intuitivos acerca de la naturaleza constitutiva del yo no son ciertos—una u otra de las dos intuiciones contradictorias tiene que ser falsa—cabe la sospecha de que también el dato sobre la presencia pueda ser falaz, ya que no puede divorciarse por completo la existencia de la naturaleza constitutiva.

La discrepancia en el supuesto campo intuitivo va más lejos aún. No han faltado filósofos, desde Hume a James, que hayan afirmado poseer un conocimiento directo de la inexistencia del yo. En su examen de la vida interior, Hume no encuentra sino las "percepciones", y William James — a quien no puede negársele capacidad para examinar la vida psíquica — escribe al final de su famoso artículo Does Consciousness Exist?: "Yo también tengo mis intuiciones y debo obedecerlas. No sé como seña en los demás, pero estoy tan seguro de esto como de lo más seguro en el mundo; en mí la corriente del pensamiento (stream of thinking)— que reconozco categóricamente como un fenómeno— no es más que un descuidado nombre para lo que, una vez examinado, revela consistir principalmente en la corriente de mi respiración (the stream of my breathing). El "yo pienso", del que Dant dijo que debo acompañar a todos mis objetos, es el "yo respiro", que realmente los acompaña.

Sin estar de acuerdo con James quien, en el pasaje

citado prueba más que nada de que la doctrina filosófica que se profesa interfiere en la supuesta aprehensión inmediata de nuestra vida íntima—no podemos tomar la actitud opuesta y afirmar dogmáticamente por nuestra parte la existencia de una intuición verdadera de la presencia del yo. Pues correríamos el riesgo de caer en el mismo error al afirmar como "dato inmediato de la conciencia" lo que en el fondo no es sino un ídolo theatri.

En otras palabras, no puede legitimamente resolverse la cuestión afirmando o negando la existencia en nosotros de esta capacidad intuitiva que nos revela en forma inmediata la presencia del yo. En primer lugar, porque lo que nos interesa no es la existencia de nuestro yo individual—si bien nos referimos constantemente a él por ser la fuente más valiosa y más accesible que disponemos—sino el yo del hombre. Y el testimonio de un hombre como James tiene tanto valor como el testimonio de otro hombre como Bergson. Por otra parte, ni uno y otro están solos; con pequeñas diferencias de matices lo acompañan muchos otros filósofos. A su vez, si restringimos la observación a nuestro yo individual descubrimos, en efecto, una intuición reveladora de su presencia, pero la propia experiencia nos ha enseñado a desconfiar de tales intuiciones porque más de una vez, en casos semejantes, hemos descubierto posteriormente la puerta falsa por la que había tenido acceso a nuestra conciencia el contenido de nuestra supuesta intuición. Constantemente descubrimos, además, que los más ardientes defensores de la intuición, como forma de conocimiento absoluto revelan tener intuiciones distintas a lo largo de

sus vidas y una intuición posterior anula la certeza y seguridad de las anteriores. ¿Qué criterio puede adoptarse para decidir si efectivamente la intuición última es la verdadera? ¿Y no la primera o cualquiera de las otras? O ninguna de ellas, que es lo más probable.

Un examen a fondo nos revela además que en muchos casos los datos intuitivos se ajustan demasiado al esquema conceptual previo y no al revés, que la teoría se acomode a los datos intuitivos. En suma, la inmediatez de la aprehensión intuitiva es muy dudosa y la intuición no parece superar las dificultades clásicas de la introspección. La presencia de personas que sufren doblamiento de la personalidad o que creen de verdad que encarnan un personaje histórico aumenta nuestra desconfianza y nos reafirma en la necesidad de adoptar una actitud cautelosa frente a la supuesta evidencia intuitiva del yo.

Esto no supone, desde luego, que despreciaremos los datos inmediatos de nuestra conciencia. De la falibilidad de la intuición han deducido erróneamente sus críticos la falta total de validez de sus datos, cometiendo un error lógico inexcusable y privándose de tal modo de un valioso instrumento cognoscitivo de la vida interior. Sostenedores y destructores de la intuición cometen el mismo tipo de error: los primeros basan su conclusión tan sólo en los hechos positivos - olvidando todos los casos en que la intuición ha fallado -; los segundos, en cambio, toman en cuenta tan sólo los casos negativos como si fuera verdad que quien se equivoca una vez

capaz de acertar nunca. Lo que corresponde es reconocer que la intuición- y sus formas teóricas robuscadas como la percepción inmanente de Husserl¹¹ - no nos proporciona un conocimiento absoluto ni datos infalibles pero es una fuente de conocimiento, como lo es la percepción sensible, cuya falibilidad, que todo el mundo reconoco, no ha menoscabado su importancia. La falta de formas absolutas de conocimiento nos obliga a acosar a la realidad con todos los medios imperfectos de que disponemos si es que queremos desentrañar algunos de sus secretos. En el caso concreto de la intuición es necesario cotejar los datos de diversas intuiciones entre sí, y éstas con las demás formas de experiencia y con la doctrina consciente o implícita. En el caso de James, por ejemplo, podría aplicársele su propio método pragmático y mostrar que su comportamiento -que revela una doctrina implícita- no coincide con lo que él denomina su intuición. En James no se trata de una intuición propiamente dicha-en tanto aprehensión directa e inmediata- sino de la conclusión de un largo razonamiento encubierto por una ingeniosa y mordáz presentación literaria.

3. Hechos que confirman la existencia del yo.

Si la intuición no nos proporciona datos definitivos acerca de la existencia del yo, habrá que intentar otras vías que puedan robustecer el dato intuitivo o, por el contrario, mostrar su falsedad. El método más adecuado que se nos ocurre consiste en examinar, en primer término, situaciones

11 Cfr. nuestro estudio sobre La fenomenología de Husserl y el problema de la auto-observación, en "Revista Nacional de Cultura", Caracas, Venezuela, No. 65

psicológicas concretas y ver si pueden tener sentido y existencia sin necesidad de un "yo", entendiendo por tal "algo más" que la suma de las vivencias,

Examinemos un proceso de aprendizaje. Estamos aprendiendo un idioma extranjero, el inglés por ejemplo. Hemos logrado dominar el uso del verbo "to be" como verbo principal. Pasamos a su uso como verbo auxiliar. Todo lo que hemos aprendido anteriormente sirve de sostén a la segunda etapa. Si las vivencias que se produjeron con motivo del primer momento del proceso de aprendizaje hubieran desaparecido por completo no podría darse el segundo momento pues éste supone el primero. El mundo se nos presentaría siempre en su forma original o primitiva; no podríamos acumular sobre él ninguna experiencia. De hecho no es así: cuando repetimos un movimiento, leemos una página por segunda vez, volvemos a ver la cara de una persona, advertimos que la primera vivencia no ha desaparecido por entero, que la segunda lectura no sólo aprovecha de la primera sino de todo lo que hemos aprendido anteriormente, incluyendo nuestra capacidad de leer. ¿Podría producirse esta acumulación de experiencia - típica del aprendizaje - si no fuéramos más que un torrente fugaz y transitorio de vivencias, como sostienen Hume y sus continuadores?

12 Recordar que para Hume y muchos de sus continuadores en el siglo XX, el espíritu o el yo "no es sino un haz o colección de distintas percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio y no existe ningún poder del alma que permanezca siempre el mismo, ni aun en un solo momento. El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslisan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en él en un momento ni identidad

No, desde luego. Es imprescindible un elemento de permanencia para que el aprendizaje se produzca. Este elemento es, a nuestro juicio, el "plus" que estamos buscando y que no logra disolverse en la corriente vivencial. Las puras vivencias nada parecen aprender puesto que se presentan fugazmente y desaparecen por completo. Son además distintas entre sí y constituyen unidades separables e independientes, en opinión de Hume.¹³

El examen de un caso de decisión mostraría aun mejor que el de aprendizaje la presencia de un "algo" que no puede reducirse a una vivencia a la corriente vivencial. Estamos frente a una situación en que tenemos que optar por a o b. Si no fuéramos mas que una corriente vivencial, el curso mismo de la corriente determinaría la ruta a seguir. Pero no es así. De lo contrario no habría problema de decisión. Quien navega a la deriva no enfrenta ningún problema: la corriente lo arrastra, lo lleva por donde debe llevarlo de acuerdo con las leyes prefijadas. Pero en nuestro caso no es la corriente la que nos lleva sino que nosotros imponemos a la corriente su derrotero. Cuando al terminar el ciclo de enseñanza media decidimos estudiar filosofía y no abogacía, como deseaban nuestros padres y lo aconsejaban las circunstancias no sólo dimos una orientación a nuestra corriente vivencial sino que anticipamos el tipo de vivencia

(nota 12 de la pág. anterior)
 en momentos distintos, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad o identidad. La comparación con el teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu. . . . "(El subrayado es nuestro.) D. HUME, Tratado de la Naturaleza humana, I, iv, 6, pág. 534 (trad. cast. cit. pág. 391).
 13 Cfr. Tratado. I iv. 5, pág. 516 (pág. 364).

que tendríamos en el futuro. ¿Cómo podría decirse, sin caer en una contradicción, que es la corriente vivencial la que decide? Sería semejante a la "decisión" de echarse a rodar por el barranco que tiene la piedra que alguien ha lanzado cuesta abajo.

Permitásenos un tercer ejemplo: un caso de arrepentimiento. Hemos cometido algo y nos sentimos culpables; nos arrepentimos de lo hecho. ¿Es nuestro arrepentimiento y nuestra culpabilidad una mera ilusión, semejante a la culpabilidad de la teja que hiede al transeunte al desprenderse del tejado por acción del viento? Aunque lo fuera, ¿cómo podríamos tener nosotros conciencia de la culpabilidad si toda vivencia pasada hubiera desaparecido y no existiera algo permanente que es el que se arrepiente o tiene ilusión de que se arrepiente, el que es culpable y tiene ilusión de que es culpable?

Muchos y variados ejemplos podrían darse en favor de la existencia de un "algo" que no puede reducirse a una vivencia ni a la corriente vivencial y que denominamos habitualmente el "yo". Junto al aprendizaje, la decisión y el arrepentimiento podrían ponerse ejemplos de memoria, orientación, esperanza, auto-conciencia, conversión, ofensa, preocupación. ¿Cómo podríamos, por ejemplo, preocuparnos por el futuro de nosotros mismos, de nuestro país o de nuestros hijos, si fuéramos tan sólo un conjunto de vivencias que se suceden rápidamente? Es cierto que la preocupación es una vivencia; como lo es también la decisión, el arrepentimiento, etc., Pero esa vivencia no podría producirse si frente al ir y venir de las vivencias no hubiera algo estable que diera continuidad y una unidad a nuestra vida psíquica.

Quando mejor advertimos la presencia del yo es en los momentos de esfuerzo, contrariedad o lucha. En una vida fácil y sin tropiezos, en momentos de quietud y calma, el yo parece ocultarse tras el suave y sereno deslizarse de las vivencias. Pero basta una interrupción brusca del ritmo habitual para que el yo emerja y afirme su presencia, sin dejarse arrollar por la corriente vivencial sino enfrentándola y encauzándola.

La ausencia del yo no sólo quitaría todo sentido a situaciones psicológicas como la decisión, el arrepentimiento y la esperanza sino que también echaría abajo la posibilidad misma de la moralidad, al quitar sentido a la responsabilidad, la culpa, el deber. Si no somos mas que un ir y venir de vivencias, ¿cómo podría la vivencia actual ser responsable de lo que pasó en momentos en que estaba presente otra vivencia que desapareció por completo? ¿Quién podría ser responsable de un delito? ¿Quién podría imponerse un deber si no hay ningún elemento de permanencia ni de continuidad?

La negación del yo se debe, como mostramos en el caso particular de Hume, a que se busca un yo substancial y, al no encontrárselo, se niega toda forma del yo. De la observación de que el yo cambia han inferido los continuadores de Hume en nuestro siglo, que nada hay por lo tanto permanente en el yo y que no somos mas que el fluir de las vivencias, Quienes sacan tal conclusión no logran concebir un cambio que no niegue la permanencia y la continuidad, y no advierten que el cambio en el caso de las vivencias y el del yo es de naturaleza distinta.

Las vivencias cambian por substitución constante de una vivencia a la otra. La vivencia de pena que tengo ahora por haber recibido una mala noticia ha desalojado la anterior de alegría que tenía. La pena no es una modificación de la alegría; es una vivencia nueva. Igual cosa sucede aun entre vivencias que difieren tan sólo en sus matices: cada matiz implica una vivencia distinta, como mostró muy bien Bergson. No sucede lo mismo con el yo. El yo no cambia por substitución sino por alteración o ajuste anterior. De ahí que pueda cambiar y el ser mismo, sin que ello implique contradicción, como veremos en los capítulos siguientes.

Capítulo VI

CARACTER FUNCIONAL DEL YO

1. Examen de la doctrina substancialista.

Se ha mostrado en el capítulo anterior que el yo no es una quimera sino una realidad, un hecho innegable y no una hipótesis metafísica. Parece probado que no puede encontrarse una vivencia que no sea mía o tuya, que no pertenezca a un Ego. El yo acompaña a la corriente vivencial en todo un curso y no puede sorprendérsele de variaciones; su presencia es constante, su permanencia necesaria. La cuestión ahora es desentrañar su naturaleza.

El atomismo, en su afán de crítica a la substancia como postulado metafísico confundió una doctrina interpretativa del yo con el yo mismo y negó a ambos por igual. Dejó nuestra vida interior hecha

pedazos. Lo cual parecía contrariar no sólo la convicción íntima de quienes negaban el atomismo sino también la de sus propios sostenedores. Y todos se lanzaron a la tarea de reconstruir lo que un análisis demasiado apurado había despedazado. El atomismo intentó alcanzar la unidad y continuidad del yo por medio de una reconstrucción sumativa y en la que se tienen en cuenta tan sólo la relación de miembro a miembro. Y terminó por concebir al yo como una cadena de vivencias: todos los eslabones están unidos entre sí porque cada uno está unido con el anterior y con el que sigue. El resultado fué un yo mecanizado que más se parecía a un robot que a un hombre pues carecía de reacciones espontáneas, de sentido creador, de vida. En el mejor de los casos se concibió al yo como una pasiva pantalla cinematográfica sobre la que se proyecta una corriente ininterrumpida de imágenes que en poco o nada la afectan.

Al no poder alcanzar la unidad y continuidad perdidas, el empirismo atomista no satisfizo y no faltó quien se lanzara a buscar fuera de la experiencia el fundamento de la unidad que el empirismo destruyó y no pudo reconstruir. Surgieron así los conceptos de "Conciencia en general" (Bewusstsein überhaupt) y de "yo puro"; y el postulado de la substancia espiritual reconquistó, a su vez, el prestigio perdido. Si los datos de la vida empírica nos presentan un yo desconectado, habrá que buscar en el mundo supraempírico algo que conecte los diversos miembros y satisfaga nuestras intuiciones íntimas que nos presentan al yo como una unidad y no como una masa amorfa de vivencias desconectadas, como un hecho continuo y no como una serie intermitente.

estados pasajeros. No se pensó que el atomismo era una forma ingenua y primitiva del empirismo - como él era el sensualismo - y que se podía ser empirista sin ser atomista. Más aún, que un empirismo de verdad exigía el repudio de las abstracciones del atomismo. En otras palabras, que no había necesidad de saltar fuera del mundo empírico para encontrar la unidad del yo que el atomismo había roto. Un empirismo a medias es, pues, responsable de tantas recaídas de ingeniosas pero infecundas doctrinas meta-físicas sobre el yo.

De todos los entes transempíricos que se postularon para dar unidad al yo, la substancia fué el que más satisfizo.

Ella resolvía las dificultades que el empirismo había abierto: la unidad y continuidad del yo se explicaba por la unidad y continuidad de la substancia; los cambios por las modificaciones que podían sufrir los atributos, los modos y las cualidades.

El substancialismo permitía, por otra parte, concebir al yo a imagen de la realidad física y lo aproximaba así a la actitud del sentido común que sólo comprende lo que "le entra por los ojos." Coincidió, además, con la doctrina vulgar del alma a la que, si bien se le asigna verbalmente carácter espiritual, se la interpreta en términos que denuncian su naturaleza estática, física, pasiva.

Es cierto que resulta difícil encontrar en la filosofía contemporánea pensadores que compartan en un todo la concepción substancialista clásica del yo como un ente inmutable, simple e independiente. Hay, sin embargo, no pocos filósofos que sostienen uno u otro de estos caracteres. El más común es la inmutabilidad. Quizá por temor a que el examen empírico del yo disuelva en sus propias manos lo que más se quiere conservar, se postula la existencia de un núcleo substancial inmutable al que no le hacen mella las modificaciones que puedan acarrear los cambios más violentos de nuestra vida interior.

Escogeremos para el examen un caso que consideramos

típico por tratarse de un agudo pensador familiarizado con la doctrina empirista que va de Hume a James y que después de hacer concesiones de toda índole a esta doctrina se aferra a un núcleo substancial como quien descubre una tabla de salvación en momentos de angustiada zozobra. Nos referimos a DeWitt H. Parker y examinaremos su doctrina tal cual la presenta en su obra Experience and Substance.¹

Parker declara adoptar desde un principio un método empírico y promete descartar cualquier teoría del yo como algo existente fuera de la experiencia.² En su primera aproximación al tema adopta una actitud similar a la de Hume, James y Mach, como él mismo lo reconoce.³ A renglón seguido surge la objeción "a todos estos doctrinas, sin embargo, puede hacérsele la importante objeción de que parecen reducir al yo, que se nos da como una unidad en la intuición, a la mera multiplicidad de elementos (factors). Pues ya sea que se los llamo pensamientos, actividades, impresiones o elementos, ellos son plurales; y si consideramos al yo como algo por ellos constituido, parecerá ser - como dijo Platón - una sociedad más bien que una unidad, si es que no constituye una multitud"⁴

Tal objeción conduce a lo que Parker llama la "crisis en el análisis del yo".⁵ Por una parte se da la multiplicidad de las vivencias, por la otra la unidad y permanencia (endurance) del yo. Parker se decide por lo segundo y aunque

1. No es la primera vez que el Dr. Parker se ocupa del problema del yo. A él le ha dedicado buena parte de un libro anterior titulado The Self and Nature (Harvard University Press, 1917). Preferimos examinar su doctrina a la de quienes admiten un yo substancialista por razones confesionales, porque ella muestra en el (sigue pág. siguiente)

el proceso es lento podemos anticipar el resultado tan pronto descubrimos la ruta que ha escogido.

Distingue Parker entre lo que él llama yo focal (focal self) y yo matrix (matrix self). El primero consiste en la actividad o conjunto de actividades que operan en el momento presente: el pensamiento, el impulso, etc., presentes. El "yo focal" es un acontecer, un ir y venir, uno en la serie de acontecimientos que aparecen y desaparecen. Estos acontecimientos, sin embargo, no surgen del vacío; tienen sentido con referencia a un fondo más estable que ellos. Toda relación inteligible que poseen entre sí la derivan de la matrix de la que han surgido.

El yo matrix proporciona la estabilidad que tiene el yo y que en vano buscaríamos en el yo focal. ¿Es este yo matrix cambiante o inmutable para Parker? Contesta en un principio que no desea "significar que el yo matrix sea inmutable; más el hecho es que se mueve más lentamente que" el yo focal. Y agrega que cada actividad focal altera al yo matrix al enriquecerlo y causarle un ajuste interior. Hasta aquí nada tenemos que objetarle pues su descripción se ajusta a la experiencia. Lo que no advertimos es cómo va a lograr explicar de este modo la unidad y permanencia como se lo había propuesto. El autor parece también

puro plano teórico como pesan sobre las ideas de los filósofos los falsos dilemas y muestra los peligros de un empirismo a medias que sólo sirve para lanzar de rebote al campo metaempírico a quienes lo practican.

2. Experience and Substance (The University of Michigan Press, 1941), pág. 28.

3. Op. cit., pág. 41.

4. Loc. cit.

5. Op. cit., pág. 42.

6. Op. cit., págs. 44-45.

136

advertir esta dificultad pues cambia rapidamente de ruta y se lanza por la que le asegurará, a su modo, la unidad y permanencia pero lo divorciará totalmente de la experiencia.

"El matrix nunca cambia por completo; hay en él un núcleo (core) que se mantiene igual a sí mismo a través de largos periodos de tiempo, en verdad tanto cuanto dura el yo".⁷ Llama Parker "yo esencial" a este meollo o núcleo inmutable del yo matrix.

¿Qué es este meollo o núcleo central sino la postulación de un ente meta-físico para poner fin a un regreso al infinito? En efecto, el yo focal es cambiante y encuentra en el yo matrix su estabilidad. Más, como el yo matrix también tiene que cambiar puesto que las actividades del yo focal lo alteran habrá que transferir a otro supuesto yo- que sostiene al yo matrix- la estabilidad buscada. ¿Qué es el yo esencial sino un "no-sé-qué" inmutable que sirve para dar estabilidad al yo matrix? ¿No equivale esta doctrina a la tesis del hindú que nos cuenta Locke? El elefante que sostiene la tierra, la tortuga que sostiene al elefante, y el "no-sé-qué" que sostiene a la tortuga. Recurso ilógico para poner fin a un regreso al infinito que no había por qué haber desatado. Si el "no-sé-qué" no necesita de sostén, ¿por qué ha de necesitarlo la tierra? Y si ésta lo necesita, aquél también lo necesitará: A menos que se muestre lo contrario.

Del mismo modo, ¿por qué ha de ir a buscarse en un rincón poco iluminado de la experiencia la explicación de la unidad y permanencia del yo? ¿Por qué no podrán sostenerse las actividades entre sí, constituir una trama sin necesidad de ningún "yo esencial" misterioso? ¿Cómo conocemos a este

7. Op. cit., pág. 45.

8. Las truchas que promete en la pág. 45 y que da en págs. 60-67

"yo esencial"? ¿Qué clase de relaciones tiene con el yo matrix y con el yo focal? Si bien se afirma que tales relaciones existen puesto que se dicen que los tres no son sino aspectos de un solo yo, no se advierte aquí qué clase de relaciones puedan tener. Las actividades focales alteran al yo matrix; lo que le pasa a éste alterará a su vez al yo esencial. Si así no fuera, la relación entre los tres no podría ser íntima como se afirma: el yo esencial sería núcleo (core) de una envoltura que le es indiferente. Y todo lo que nos pasa, todos los esfuerzos de educación y mejoramiento, el arrepentimiento y la conversión carecerán de sentido pues el núcleo central se mantiene inalterable a través de las tormentas espirituales.

¿De dónde ha sacado su esencia este "yo esencial"? Si lo que nos pasa no lo modifica no puede pensarse en una "esencia" formada por el sedimento de las experiencias que hemos tenido. No queda más posibilidad que una existencia innata, un regalo de la Providencia en el momento de la concepción. Tal hipótesis habría que rechazarla de plano no sólo por falta de sostén empírico sino por las consecuencias éticas que tendría. Implicaría la aceptación de un fatalismo ciego, donde la responsabilidad, la educación y el mejoramiento serían una mera ilusión.

Comprendemos, con todo, las razones que tiene Parker y muchos otros filósofos que siguen una ruta similar, para postular un núcleo irreductible e inmutable. Es su deseo

de solucionar la "crisis" de que había hablado, poner punto final al proceso disolutivo del yo que parece desgranarse en la pluralidad de sus estados. En otras palabras, la necesidad de salvar a toda costa la unidad y permanencia del yo que una actitud empírica a medias ha puesto en peligro.

Si dejamos de lado la doctrina de Parker, cabe preguntarse, en general, qué otras razones pueden ofrecerse en favor de la tesis de la inmutabilidad del yo. ¿Qué medio de acceso tenemos a ese núcleo irreductible? ¿Cómo puede conocerse la existencia de tal núcleo y de su inmutabilidad? Parece claro que el examen empírico nos revela la mutabilidad del yo: no se necesita mucha perspicacia psicológica para darse cuenta que uno es distinto a como era en la niñez; que ahora le gustan cosas que antes no le gustaban y a su vez le aburre lo que más le entretenían en la infancia; ahora sabe lo que antes no sabía, desea lo que antes no deseaba, es capaz de hacer lo que antes no podía: el fin y razón última de nuestra vida es distinto al de nuestra infancia.

No intentamos sostener que el yo es esencialmente cambiante sino señalar un carácter del yo que el examen empírico nos revela y que contradice la supuesta inmutabilidad del yo. Mas se trata tan sólo de un aspecto del yo pues los datos inmediatos de nuestra conciencia nos revelan por igual un yo único y continuo al asegurarnos que a pesar de los cambios somos el mismo que éramos en nuestra infancia. Esta conciencia del carácter permanente de nuestro yo que acompaña todos nuestros actos es un dato tan empírico como el que nos revela el ir y venir de las vivencias. Se trata, sin embargo, de un dato

más complejo -sin dejar de ser inmediato- y más difícil de conciliar con la interpretación del empirismo atomista.

Somos distintos sin dejar de ser los mismos. Toda la dificultad parece estribar en la explicación de la existencia de esta aparente contradicción en la naturaleza del hombre: el yo se nos presenta como el mismo y como distinto a un mismo tiempo. El empirismo ha mostrado este último carácter y no ha sido capaz de explicar el primero. El substancialismo está más interesado en el primero y prefiere relegar el segundo al plano superficial postulando un yo inmutable rodeado de una corteza cambiante, superficial. Ambos piensan en una identidad personal estática, rígida, que rechaza la mutación. El empirismo para negarla; el substancialismo para relegar a segundo plano lo que parece contradecirla. La necesidad de explicar la identidad personal-y salvar así al hombre del caos psicológico y moral- parece ser la razón fundamental del postulado substancialista.

¿Se justifica tal postulación? El yo es una realidad empírica y las explicaciones que de él demos tienen que tener raíz empírica. Dentro de una sana doctrina filosófica no hay derecho a postular ontos metafísicos que sirven para taponar los agujeros que ha dejado un examen empírico inadecuado. Hay que buscar los remedios dentro de la propia experiencia y no dar rienda suelta a nuestra imaginación especulativa, porque de lo contrario lograremos una tesis muy coherente que resuelve todas las dificultades en el plano de la teoría, pero que nada tiene que ver con la realidad que intentamos comprender.

describir y explicar.

En el presente capítulo insistiremos en la crítica a la doctrina de la inmutabilidad del yo para destacar su naturaleza funcional. Creemos que todo lo que nos pasa repercute en mayor o menor medida, en la totalidad de nuestro ser: no hay núcleo o substrato que esté totalmente desvinculado de las demás capas constitutivas del yo. La crítica a la inmutabilidad nos aproximará a ratos al empirismo atomista que, a su vez, criticaremos en el capítulo siguiente en el que propondremos una doctrina explicativa de la unidad, permanencia y continuidad del yo, sin renunciar a la naturaleza cambiante que aquí señalamos.

Si el yo estuviera realmente constituido por un núcleo substancial inmutable que sirve de sostén a lo que realmente nos pasa y observamos en el mundo de la experiencia, ¿cómo caracterizaríamos a una persona, a un yo determinado? ¿por el núcleo oculto e incognoscible o por lo que esa persona ha hecho, hace y es capaz de hacer? Se nos ocurre que tendrá que ser por lo segundo, puesto que lo primero se mantiene fuera de la experiencia y de él sólo sabemos que es "algo" que "sostiene" las vivencias, que han adquirido así gratuitamente un tutor. Al menos así es en la vida diaria donde jueces y confesores condenan o absuelven a un acusado, ante el tribunal de la ley: o de la propia conciencia, en base a lo hecho, a sus intenciones, a los propósitos pasados y futuros. Para nada entra el supuesto núcleo irreductible, a no ser para inspirar una metáfora. Y no podría ser de otro modo, pues si las acciones, propósitos o intenciones son condenables, no se ve como pueda ab-

solverse al acusado en base a un supuesto núcleo irreducible bondadoso. Entre otras razones, porque no sabemos de qué modo puede el juez o confesor enterarse de la existencia de tal núcleo y de su específica naturaleza.

No pueden pasar inadvertidas, desde luego, las consecuencias de orden moral que tendría la postulación de un núcleo inmutable que constituyera la esencia de nuestro yo. ¿para qué educarnos? ¿para qué esforzarnos por lo mejor? ¿Para qué enseñar y predicar el bien? Una vida viciosa, egoísta y aun criminal, tendría el mismo valor que una vida en pos del bien, llena de sacrificios, desprendimientos y ayuda al prójimo: ambos dejarían al yo tal cual era. Se cancelaría así automáticamente toda posibilidad de educación efectiva, de culpabilidad, arrepentimiento y responsabilidad. Si el núcleo es inmutable se supone que nace con nosotros y no somos, por tanto responsables de él por el origen que tiene y por la imposibilidad de modificarlo.

A fin de evitar este tipo de críticas -que en última instancia reducirían la concepción substancialista al absurdo- los sostenedores de la doctrina de la substancia se han esforzado por mantener el equilibrio entre la substancia misma y su atributo esencial. La historia de la filosofía nos ofrece toda la variante de matices que van desde el predominio de la substancia y la relegación del atributo a un mero accidente, hasta el predominio del atributo a tal punto que reduce la substancia a una mera "nada" que "sostiene", -no se sabe por qué arte de magia- el atributo, que es el que cuenta. Pero si la substancia nada es en sí misma sino que depende de su atributo

esencial, no se advierte qué realidad pueda tener, cómo podemos conocerla y para qué pueda servir su postulación. Lo que se retiene es una palabra que ha ido ahucándose de contenido con el correr del tiempo y es tan sólo el símbolo de glorias pasadas. Reducida a tal extremo, mantener o no la palabra es cuestión de gusto literario y no de doctrina filosófica. Es prudente medida de higiene filosófica, sin embargo, echar por la borda todo concepto que ha perdido su significación y contenido real.

Si la concepción substancialista tiene tan poco fundamento, ¿cómo es posible que se haya mantenido durante tanto tiempo? En primer lugar porque se la toma por necesidad del pensamiento: se cree que es inconcebible que las vivencias puedan existir por sí mismas pues toda actividad supone un sujeto.

Esta razón, de naturaleza a priori, se ve robustecida por observaciones de orden empírico - si bien mal interpretadas - y por el fracaso de las doctrinas anti-substancialistas en su intento por dar razón de la unidad y continuidad del yo. Es frecuente que los errores de una doctrina se tomen como argumentos positivos en favor de la tesis opuesta. El primer hecho que ha robustecido la tesis substancialista es el que se refiere a la existencia del yo. Se ha asociado tanto la existencia del yo a la idea de substancia que las veces que se ha combatido a esta se ha visto en la necesidad de negar la existencia de aquél. A su vez, cuando el yo ha vuelto por sus fueros, ha traído a la rastra la interpretación substancialista.

4. Permanencia e inmutabilidad.

Por otra parte, de la observación del carácter permanente del yo se ha creído poder derivar su naturaleza inmutable. La permanencia, en tanto presencia constante, del yo parece un hecho innegable: en efecto, nunca podemos sorprender una vivencia que no pertenezca a un Ego. El yo está siempre presente pero su presencia nada nos dice acerca de su naturaleza substancial, de su inmutabilidad. La certeza de que al encontrarnos con un amigo tendremos que vérnosla con un yo y no con un conjunto desperdigado de vivencias, nada nos dice acerca de la inmutabilidad del yo. Puede ser que esa persona haya cambiado, que tenga ahora distinto credo religioso, convicción política, gusto artístico, profesión y concepción del mundo; que se haya roto la amistad que nos unía, que se exprese en lengua distinta, tenga nueva nacionalidad, etc.. Con todo, se dirá, se trata de la misma persona; por eso decimos que fulano de tal ha cambiado y no ha sido substituido por otra persona, lo cual parece probar, según el substancialismo, que el cambio es de poca significación pues la persona continúa siendo la misma a pesar del cambio. De nuevo la unidad y continuidad de la persona vienen a reforzar los argumentos del substancialismo. El error consiste en confundir la permanencia con la mutabilidad. En el caso del yo la permanencia no sólo no es incompatible con la mutación sino que la supone. Una persona continúa siendo la misma no a pesar del cambio, sino debido a que sufre mutaciones. Si no cambiara no sería una persona viva sino un muerto. He aquí un hecho que ni el atomismo

ni el substancialismo llegaron a comprender: lo que nos pasa modifica la estructura del yo pero al mismo tiempo es lo que le confiere estabilidad. Ni somos puro cambio ni pura estabilidad, sino que constituimos una realidad que para ser tiene que devenir. Nadie ha negado la naturaleza cambiante del yo: lo único que se ha hecho es relegar el cambio a segundo o tercer plano, confiriéndole una importancia accidental. ¿Quién podrá negar que cambiamos? ¿Que la pérdida de un hijo o de un amigo, un fracaso o un triunfo, llega a producir en nosotros una alteración, a modificar nuestro ser? Lo que no se ha visto es que justamente estos hechos que modifican al yo son los que lo confieren estabilidad, personalidad. Así, en el caso de la pérdida del hijo o del amigo, los estados psicológicos que acompañan tales desgracias nos harán cambiar -ya no seremos el mismo hombre de antes- pero al mismo tiempo conformarán nuestra personalidad de tal modo que en adelante seremos el hombre que perdió al hijo o al amigo. Ni nadie ni nada podrá quitarnos este carácter que nos será peculiar y que se incorporará a la medida de nuestro ser. Los nuevos hijos que tengamos, las amistades nuevas que se incorporen a nuestra vida podrán aminorar nuestro dolor, pero no podrán borrar por completo el sacudimiento interior que tales hechos han provocado. Su influencia sufrirá altos y bajos pero no podrá ser totalmente eliminada porque en rigor no es algo que ha modificado el yo sino uno de sus elementos constitutivos.

Otros hechos parecen también favorecer aparentemente la tesis substancialista. Se observa en efecto que el yo tiene un grado de estabilidad que contrasta con el fluir constante de

las vivencias. Estos parecen estados de aquél y no sus elementos constitutivos ya que uno y otro difieren en naturaleza. El argumento es falaz porque los elementos constitutivos de un todo no tienen por qué poseer las mismas cualidades que el todo; en realidad rara vez las poseen. ¿Acaso un ejército tiene corazón, pulmones, pies y manos como tienen los soldados que lo constituyen? Una sinfonía, a su vez, no deja de estar formada por los sonidos que la componen debido a que éstos tienen una gran inestabilidad frente a la relativa permanencia de la sinfonía tomada como un todo. Cambian los soldados; pero no puede haber un ejército sin soldados; los sonidos se suceden unos a otros, pero no puede haber sinfonía si no hay sonidos: del mismo modo cambian y se suceden, a veces vertiginosamente, las vivencias, mas no puede haber yo sin vivencias.

Hemos pasado del examen de una tesis concreta a la crítica general del substancialismo. Es obvia la imposibilidad de examinar todas las tesis o las variantes de la concepción substancialista. Por otra parte, más importante que el estudio de las doctrinas explícitas es el examen crítico del conjunto de los supuestos que la sostienen y marcan el rumbo de la labor filosófica de una época. Tal es el propósito del examen histórico, que constituye la primera parte de la obra, que permitiera al lector captar la hondura de la discrepancia teórica y el valor de las nuevas ideas que, sin haber alcanzado un grado suficiente de madurez, ofrecen una fecundidad mayor que las viejas doctrinas cuidadosamente sistematizadas a través de los siglos.

La doctrina substancialista carece, pues, de fundamento empírico y no hay razón alguna para qué se la tome como

una necesidad del pensamiento. Reducirla a un mero "sostén" de las cualidades o atributos, la substancia nada nos dice que no sepamos por experiencia. Su postulación es más bien perjudicial que útil pues nada agrega y mucho quita.

5. El ser y el hacer del yo.

En el caso del yo, la experiencia nos muestra que él no depende de ningún oscuro u oculto núcleo substancial, sino de lo que el yo hace, ha hecho o se propone o es capaz de hacer. El yo se revela en su actividad; se revela y se constituye al actuar. Nada es antes de actuar, nada queda de él si desaparecen las vivencias por completo. Su esse equivale a su facere. No nos entregan al yo como algo hecho; nos lo hacemos diariamente con nuestras acciones. Nuestro comportamiento - en el que incluimos tanto el hacer como los propósitos - no es una expresión de nuestro yo sino su trama constitutiva.

Lo que une las vivencias, lo que da personalidad a una vida no es, por consiguiente, una entidad substancial sino un vínculo funcional, un conjunto coordinado de actividades. El yo no es algo hecho sino algo que se está haciendo constantemente. Se constituye a lo largo de la vida como se constituye una institución cualquiera: una familia, una universidad, una nación. No hay núcleo originario del yo anterior a sus actividades; el yo surge y existe en tanto actúa, en tanto tiene vivencias. La categoría de substancia debe ceder su peso a la de función, si es que deseamos interpretar la naturaleza del yo en forma adecuada. En el concepto de función están implícitos los de actividades, proceso y relación.

No se crea que el vínculo funcional comprende tan sólo nuestras vivencias pasadas. El yo es memoria, pero no solamente memoria. Nuestra personalidad depende de lo que nos aconteció pero no puede reducirse a nuestra historia íntima; el ego no es el producto muerto de la suma de sus vivencias. Recibimos el empuje del pasado pero sufrimos también el tirón del porvenir. Hay en el yo un sentido creador, una voluntad libre, una capacidad para ordenar el curso ulterior de nuestras vivencias. La actividad tiene, por esa razón, un mínimo de novedad; imposible reducirla o comprenderla atendiendo exclusivamente a su pasado. El yo no es materia inerte que depositó en las orillas la corriente vivencial, sino voluntad creadora que se impone su propio derrotero. Depende de su historia pero es capaz de hacerse su propia historia, de orientar su vida por nuevos derroteros. Es memoria, pero memoria prospectiva, memoria lanzada hacia el futuro. El futuro no solo condiciona el comportamiento de nuestro yo en la medida en que se realiza, sino también en tanto futuro. Lo que nos proponemos hacer orienta nuestra vida, da sentido a lo que realizamos. El futuro no forma parte de nuestro yo tan sólo como esquema de idea e intenciones; se nos revela también en forma emotiva. En momentos de confusión y bancarrota llega a dolernos el futuro de nuestra patria, de nuestro hijo, de nuestra propia persona. Y si bien es cierto que ese dolor es una realidad presente y no futura, su objeto es el futuro. Como el dolor que nos provoca una astilla que no es astilla sino dolor, pero que no podría darse sin la presencia de la astilla. La esperanza, la desesperación y muchos otros estados

psíquicos serían imposibles si el futuro no fuera un elemento integrante de nuestra vida.

El yo es función cumplida pero también función por cumplir, capacidad, potencia. Nuestro ser consiste en lo que hemos hecho, pero también en lo que nos proponemos y somos capaces de hacer. El pasado crea capacidad; la capacidad da sentido al pasado. Aun la capacidad nunca realizada, la potencia que no llegó a ser acto, forma parte integrante de nuestro yo.

El pasado y el futuro del yo no son, en rigor, partes separables; forman un todo indisoluble. El pasado adquiere sentido a la luz del futuro; éste, a su vez, depende del pasado que es el motor que impulsa nuestra vida hacia el porvenir.

Hay quienes han rechazado el carácter dinámico del yo o lo han relegado a un segundo plano, porque han creído que era incompatible con su unidad. Incapaces de comprender la unidad de un ser cambiante, creyeron que el proceso de alteración del yo mordía tan sólo su epidermis y que el ego mantenía un núcleo central inmutable. Es cierto que el yo es unitario, que hay solo un yo; pero no se trata de un yo inmutable, ni siquiera de un yo homogéneo. Vimos que el yo está en constante cambio que todo lo que nos acontece enriquece nuestro yo, lo modifica. Tal cambio no significa sustitución sino alteración de la unidad anterior. De modo que lo viejo no llega nunca a desaparecer por completo, pero puede alterar su naturaleza y significación en cualquier momento.

Capítulo VII

S U N A T U R A L E Z A E S T R U C T U R A L

1. Crítica al atomismo.

Ante el fracaso del empirismo atomista por dar razón de la unidad y continuidad del yo se robustecen las doctrinas que buscan en un mundo meta-empírico la explicación de tal unidad. El error de semejantes doctrinas, como señalamos, se debe a haber confundido una forma primitiva del empirismo con el empirismo mismo y haber imputado a éste los errores de aquél. Como veremos de inmediato, no hay necesidad de refugiarse en un supuesto mundo trans-empírico para explicar la unidad y continuidad del yo: la experiencia bien observada nos proporciona todo lo que se necesita.

La disputa entre el atomismo y el substancialismo, como vimos, se debió principalmente a que cada una de las doctrinas reparó en su aspecto del yo y consideró al otro incompatible con el que había escogido. Debido a su método empírico, el atomismo destacó la naturaleza cambiante en desmedro de su permanencia y unidad; el substancialismo, en cambio, partió de la permanencia y consideró la mutación como un hecho accidental. La realidad es que la permanencia pertenece a la naturaleza del yo tanto como su carácter cambiante y que no hay por qué renunciar ni a uno ni a otro

aspecto. Un examen empírico de la cuestión nos mostrará que estos caracteres no sólo no son incompatibles sino que en realidad son complementarios: la mutación es lo que da estabilidad y permanencia al yo.

El substancialismo fué incapaz de comprender que la permanencia y la mutabilidad del yo no eran caracteres incompatibles porque concibió al yo como algo simple, y adjudicó la permanencia al núcleo irreductible y la mutabilidad a la zona periférica. Como veremos en este capítulo tal separación no corresponde a la realidad. Se puede hablar de zonas diferenciales tan sólo en un sentido metafórico pues el yo es una unidad compleja en constante proceso: cualquier cosa que le pasa afecta, en mayor o menor medida, a la totalidad. El yo no es algo que pueda descascararse sino una unidad orgánica indisoluble.

Señalamos en diversas oportunidades de que modo el empirismo atomista - que se erigió en el enemigo irreconciliable del racionalismo substancialista - está fuertemente unido a éste, en su raíz y origen. Queremos hacer una observación semejante con motivo de la naturaleza simple del yo. Si bien el atomismo se opuso a la doctrina de la simpleza del yo, se dejó guiar por tal concepto en su búsqueda de los supuestos elementos primarios que lo constituirían. Todas las veces que el atomismo se encontraba con un complejo no trataba de comprenderlo sino que se afanaba por reducirlo a sus elementos simples. Creía con el substancialismo que lo simple, por ser irreductible y resistir al análisis, ofrecía un tipo de realidad más efectiva que aquella que pudiera

desmembrarse. En otras palabras, el atomismo transfirió a los elementos lo que el substancialismo había postulado sobre el supuesto núcleo irreductible.¹

No es éste un hecho que ofrezca interés tan sólo del punto de vista histórico al destacar conexiones muy íntimas en corrientes que pasan por ser radicalmente opuestas. Ofrece también un interés actual pues exhibe la raíz doctrinaria de concepciones contemporáneas muy en boga. Por otra parte, los argumentos en contra de la supuesta simpleza de los elementos pueden aplicarse mutatis mutandi a la simpleza del núcleo substancial.

Dejamos para más adelante el examen de la legitimidad del procedimiento analítico del atomismo para prestar atención en primer término a los elementos básicos o átomos psíquicos.

Hume es, como se sabe, quien inicia el atomismo que llega hasta nuestros días. Al buscar al yo se encuentra con las "percepciones" y adjudica a éstas una realidad que niega a aquél por carecer de "simpleza en un momento determinado y de identidad a través de los diversos momentos."² Una interpretación a contrario sensuum coincide con el sentido general del contexto: se adjudica a las "percepciones" la simpleza e identidad que se niegan al yo.

1. Cfr. Tratado de la naturaleza humana, libro I, parte IV, seo. 5, y nuestro estudio sobre Hume, espec. 3.
2. Op.cit., I, IV, 6.

El atomismo trata a las vivencias no solo como algo simple, sino también como una realidad estática, completa y separable y que puede substituir por sí misma. Cuando Hume habla de su pena o de su dolor, de su amor o de su odio, de su percepción de calor o frío, lo hace como si esos estados fueran atemporales y se presentaran como imágenes fijas en una pantalla fija. La realidad es muy distinta: la vida psíquica es esencialmente temporal y ningún estado deja de presentar carácter dinámico. Donde mejor se lo advierte es en los procesos de orden emotivo: amor, odio, temor, alegría. Aun en los casos en que quedamos "petrificados por el terror", la metáfora es por demás impropia pues el miedo no se mantiene estable y uniforme sino que sufre constante alteración. Los dramaturgos y novelistas de verdad, que revelan con frecuencia un conocimiento de la psicología humana más profundo que los psicólogos de laboratorio, nos han descrito en páginas clásicas la inestabilidad de las emociones del hombre y la variedad de matices que asume en su desenvolvimiento.

Aún la percepción, que se supone con frecuencia que ofrece gran estabilidad, sufre mutaciones constantes. No sólo cuando las alteraciones se deben a la influencia de otros estados psíquicos, como es el caso de la percepción de un arma de fuego en mano de quien amenaza nuestra vida, que puede presentar matices distintos de color, forma, tamaño, etc. como consecuencia de los estados emotivos y volitivos que puede subsitar. La percepción es inestable aún en los casos sencillos de laboratorio, donde se trata de eliminar en lo posible todos los estados derivados.

Tal es el caso de un experimento de W. Köhler, hecho con un propósito distinto al que nos interesa aquí. Nos referimos a sus experimentos sobre figural after-effects que realizó con la colaboración de H. Wallach,³ basado en experiencias anteriores de J. J. Gibson.⁴

Examinemos uno de los tantos experimentos que nos ofrecen Köhler y Wallach.⁵ Se presenta a un sujeto la fig. 1, que deberá observar durante 45 segundos a dos yardas de distancia.

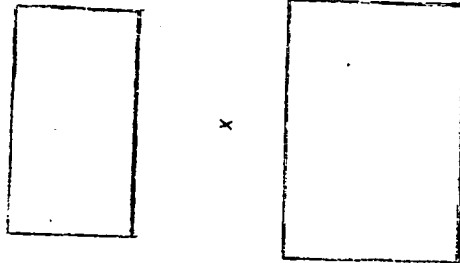


Fig. 1

Al terminar el período de observación se substituye la fig. 1 por la fig. 2: se verá que el rectángulo de la derecha comienza a disminuir de tamaño, disminución que se hace más notable si se prolonga el período de inspección.

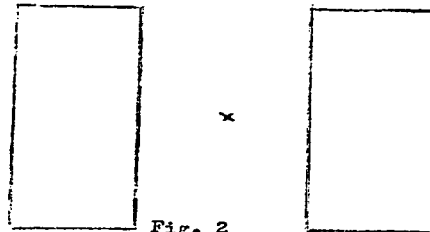


Fig. 2

No entraremos a analizar las razones que explican tal fenómeno: tan sólo nos interesa aquí el cambio que sufre la percepción a pesar de que se mantiene inalterable el estímulo y las demás condiciones externas.

-
3. KÖHLER, W. and WALLACH, H., Figural after-effects. An investigation of Visual Processes en "Proceedings of the American Philosophical Society", vol. 88, 1944, págs. 269-357.
 4. GIBSON, J. J., Adaptation, after-effect, and contrast in the perception of curved lines en "Journal of Experimental Psychology", 16, págs. 1-31.
 5. KÖHLER, Figural after-effects, págs. 281-286

Un ejemplo aún más común nos prueba también la inestabilidad de las percepciones visuales. Obsérvese la fig. 3. Normalmente vemos en primer término un vaso blanco sobre un fondo negro. Después de un período de fijación surgen los perfiles de dos caras. La figura se transforma en fondo y el fondo en figura.

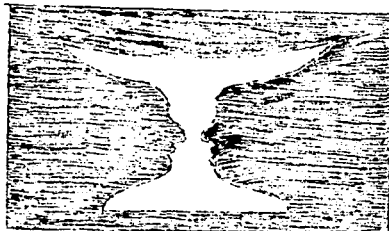


Fig. 3

Ambos ejemplos no son más que una confirmación de tipo experimental de una observación diaria que los psicólogos atomistas no han tenido en cuenta: la inestabilidad de las percepciones y demás estados psíquicos. El cambio constante de los estados psíquicos se debe, entre otras razones, a que un estado b no puede ser idéntico a un estado anterior a puesto que el estado b está condicionado, entre otras cosas, por el remanente del estado a que le antecedió.

Es probable que en nuestra vida diaria los objetos que vemos cambien constantemente de forma sin que nosotros notemos los cambios por falta de una unidad perceptiva de medida: quizá las percepciones tengan tanta inestabilidad como las emociones. No hay duda, al menos, de que su estabilidad no es completa.

La supuesta estabilidad de las vivencias explica que el atómico las trate como una realidad bien delimitada y completa, y las compare a los mosaicos o a los átomos de Demócrito.

La falsedad de la concepción de las vivencias como realidad estática hace innecesaria la crítica a los caracteres que derivan de tal concepción. Los atomistas manipulan las vivencias como el niño las piezas de un rompecabezas: como si cada unidad presentara bordes bien delimitados y se pudiera armar y desarmar el conjunto con sólo respetar ciertas leyes de tipo mecánico.

Entre estas "leyes" que suponen la inmutabilidad de los elementos y la permanencia de la relación, goza de especial predilección entre los psicólogos atomistas la que sostiene que la relación entre el estímulo y la respuesta es constante. Kohler y Lashley mostraron en forma experimental la falsedad de tal principio: el sujeto reacciona frente a la estructura total y no frente al estímulo como elemento separable de la situación en que se da. He aquí uno de los experimentos. Kohler enseñó a unas gallinas al tomar alimento a escoger entre dos tonos de gris (a y b), el tono b, que era más oscuro. Cuando las gallinas enfrentaron una nueva situación en la que debían escoger entre el tono b y otro más oscuro c, no optaron por el primero, como era de esperarse si la respuesta fuera constante al estímulo, sino por el tono c. Lo cual prueba que la reacción no depende del estímulo aislado sino de la situación total. No vieron en el tono b un estímulo aislado sino el más oscuro de los que se les presentaban, y, ante la nueva situación, escogieron el tono más oscuro que no era en este caso b sino c.

La observación atenta de la realidad y la experimentación revelan, por consiguiente, que los cambios que sufre el yo no consisten en la substitución de un estado por otro, como cree el atomismo. En primer lugar porque el conjunto no está hecho de la mera combinación mecánica de los estados. Y en segundo término porque tales supuestos "estados" no son unidades en sí mismos sino cortes artificiales de una realidad dinámica. Tienen medida en la entraña la temporalidad, como mostró muy bien Bergson en las primeras páginas de L' Evolution Créatrice.

No hay que buscar la unidad del yo en la suma de sus estados pues se trata de una unidad dinámica y estructural. Por otra parte se trata de un proceso continuo y no de saltos de un estado al otro. Se asemeja al vuelo de un pájaro y no a la marcha de una rana: tiene sus altos y sus bajos, su aceleración y su retardo, más no se detiene jamás. La aparente discontinuidad se debe a que fijamos la atención en sus momentos culminantes o en los que más nos atraen por una razón u otra. Tales momentos se parecen a las estaciones en un viaje por tren expreso: tienen importancia para los horarios, mas para el viajero no son sino carteles convencionales e inmóviles.

La actitud de Hume y de sus continuadores actuales frente al problema del yo, se asemeja a la de un hombre que buscara la estructura de una catedral en los intersticios de las piedras. Al quitar éstas una a una y no encontrar nada que se pareciera a una catedral, podrá exclamar con la misma arrogancia de Hume:

"¿Dónde está la catedral? ¿No dije yo que no había tal cosa; que lo único que había eran piedras y argamasa?" Y si se trata de un "analista" empedernido de los que hay buenos ejemplares actualmente en Norteamérica y Gran Bretaña - será difícil convencerle que él ha destruido lo que buscaba, que la catedral no puede existir sin las piedras, pero que es algo más que un montón de piedras.

Es cierto que el atomismo contemporáneo no sostiene que las "percepciones" sean simples; y menos aun que puedan considerarse las como los elementos constitutivos últimos. Ello no se debe, sin embargo, a que haya renunciado al procedimiento que inició Hume sino tan sólo a que lo ha perfeccionado. Niegan identidad y simpleza a las "percepciones" porque creen que tales caracteres les pertenecen a los elementos de éstas, que han alcanzado por medio de un procedimiento analítico que no es sino el método de Hume perfeccionado.

Bertrand Russell, por ejemplo, nos da una demostración de su capacidad analítica al reducir toda la vida psíquica a sus "ultimate constituents": las sensaciones y las imágenes. Y en momentos en que el lector siente pavor ante la idea de que la creación artística, el genio científico y la meditación filosófica no son más que variantes de las combinaciones que resultan de las sensaciones y las imágenes, el autor se lamenta de que su análisis haya terminado dejando en pie dos elementos y no uno, como era su ideal. ¹; No corresponden acaso estos elementos

irreductibles a la substancia del racionalismo? No faltó, desde luego, quien pudiera eliminar también las imágenes y quedarse con un solo elemento: la sensación. El empirismo tiene también su Spinoza.

2. El análisis y la filosofía analítica.

El examen de la legitimidad del procedimiento utilizado por el atomismo nos revela sus debilidades mejor aún que el estudio de la realidad que se alcanza por tal procedimiento.

El análisis de los complejos psíquicos y su reducción a los supuestos elementos primarios no tiene ningún justificativo empírico; aparece en el atomismo como un supuesto que en sí mismo ofrece igual valor filosófico que el supuesto racionalista. Tenemos conciencia de las dificultades que hay que enfrentar si se intenta eliminar la totalidad de los supuestos pero no deja de llamar la atención que el atomismo no haya realizado ningún esfuerzo serio de justificación o examen crítico del procedimiento empleado. Lo ha aceptado y utilizado sin preocuparse por su fundamento ni por las consecuencias que acarrea su aplicación.

Como es notorio, el método que se utiliza condiciona la naturaleza del objeto conocido. Si cegados por el prestigio que ha adquirido el instrumento científico cometemos la estupidez propia de un turista contemporáneo - de querer examinar con el microscopio una ciudad que visitamos por primera vez, no lograremos descubrir las casas, las personas, las plantas, y las flores. Implicará una insensatez mayor afirmar que en esa ciudad no hay ni casas, ni

personas, ni flores, sin darse cuenta que han desaparecido como consecuencia del instrumento que hemos escogido. El ojo desnudo es, en tal caso, superior al lente de aumento que, al revelarnos el detalle, nos impide ver el conjunto.

El método analítico ha funcionado muchas veces como microscopio: ha permitido ver detalles que antes nadie había advertido pero ha impedido ver la totalidad. De nuevo el ojo desnudo y la mirada espontánea del espíritu supera al intelecto provisto del instrumental técnico perfeccionado del análisis; basta dirigir la mirada a nuestro interior, desprovisto de prejuicios teóricas, para ver lo que no logran descubrir los representantes de la filosofía analítica cegados por los postulados de su teoría y por la técnica de observación.

¿Cómo puede sorprendernos que no se capten los conjuntos si se ha postulado previamente el análisis como forma única de aprehensión? No se descubre lo que se ha eliminado previamente y no se logrará jamás reconstruir lo que no se había de haber destruido.

La filosofía analítica que tiene su raíz en el atomismo de Hume, padece de un afán casi demoníaco de destrucción; la destrucción la realiza por la vía de las reducciones. Cuando enfrenta un conjunto no hace el menor esfuerzo por comprender su naturaleza y captar su sentido. Se lanza de inmediato a dividirlo en cuantas partes pueda y a someter cada parte a la dura prueba del análisis. Como el niño que frente al juguete quiere

descubrir en su interior la razón de su movimiento y unidad, y termina la faena de brazos cruzados frente a un conjunto de piezas inertes que han perdido toda conexión.

Este afán destructivo se basa en un postulado metafísico, del que se deriva otro de orden gnoseológico; ambos postulados sostienen lo que podríamos denominar el "sofisma de la reducción". El postulado metafísico podría enunciarse así: los elementos tienen una realidad más efectiva que los conjuntos. La consecuencia gnoseológica es obvia: el fin del conocimiento filosófico es alcanzar los elementos básicos constitutivos de la realidad.

De estos dos postulados de la filosofía analítica se derivan una serie de principios que condicionan toda su actitud. Dos son los que más nos interesan para el examen que estamos realizando: a) que las "partes" o elementos pueden separarse del "todo" sin sufrir ninguna alteración; b) que tales elementos pueden hallarse por análisis y determinarse unívocamente.

Este es el aparato teórico que sostiene el examen de la realidad psíquica que realiza Russell, por ejemplo, en su Analysis of Mind. Si toda la vida psíquica se reduce, en última instancia, a sensaciones e imágenes, ¿qué es lo que distingue entonces un proceso intelectual de una emoción o de un acto volitivo? Si la distinción no puede darse en base al elemento constitutivo, pues no hay más "ingredientes" que las sensaciones y las imágenes, habrá que buscar la diferencia en la organización de tales elementos, en la estructura que llegan a formar. Más, en tal caso, lo único

que probará la reducción analítica es el valor que tiene la organización o estructura de los elementos. Es decir, probaría lo que pretende negar. Y cuanto más exagerada es la conclusión analítica, más se destaca la tesis contraria: si se eliminan las imágenes y todo se reduce a sensaciones, sólo las diferencias de los complejos estructurales en que se organizan tales sensaciones podrá explicar la variedad, riqueza y diversidad de la vida psíquica.

No estamos propiciando, desde luego, el abandono del análisis como método filosófico. No vemos cómo podría renunciarse al análisis sin caer en una actitud mística contemplativa que traería como inmediata consecuencia, una mayor confusión y obscuridad en el campo de la filosofía. Lo que criticamos es la filosofía analítica.⁷ que pretende reducir al análisis toda la faena filosófica y que al partir del supuesto de que la parte tiene una realidad más efectiva que el todo destruye, por lo general, lo que pretende explicar.⁸

El análisis supone la desarticulación de una realidad compleja cuya unidad se quiebra al separarse los miembros que la constituyen. Puede utilizárselo en el mundo de la vida psíquica con mucho provecho y poco peligro siempre que se tenga conciencia de sus limitaciones y consecuencias y que no se pierda de vista que los

7. El "analiticismo", si se permitiera usar esta palabra.

8. Es lo que en inglés se denomina to analyze away.

elementos que se han separado por análisis, son miembros de una totalidad que de hecho se mantiene unida. El análisis debe hacerse, pues, en función del todo, para aclarar su sentido y comprender su mecanismo interior. No para eliminar ese todo o reducirlo a un conjunto de piezas inertes. De ahí que el análisis suponga la previa captación y reconocimiento de la estructura que se va a analizar, pues el método debe estar al servicio de la realidad que se estudia y no debe sacrificarse, por el contrario, la realidad al método que se emplea.

En gran parte de los filósofos que adoptan la actitud analítica, el análisis funciona como primera etapa de un proceso que alcanza su segunda etapa con la reconstrucción. Es la actitud que Dilthey denominó psicología "explicativa" - al dar mayor énfasis al aspecto reconstructivo - y que opuso a su propia psicología "descriptiva y analítica."⁹ Este segundo aspecto no invalida lo que hemos afirmado acerca del primero sino que, por el contrario, lo complementa. Así, por ejemplo, los elementos, aún después de la reconstrucción, siguen siendo lo más importante. Lo único que se le ha agregado es la fuerza que relaciona tales elementos - que en muchos pensadores continúa siendo la asociación de ideas - y que no sólo deja intacta la realidad de los elementos sino que aún destaca su importancia. Del mismo modo, el principio de que las "partes" pueden separarse del "todo" sin sufrir ninguna

⁹. Cfr. Sus Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica, el concepto de análisis tiene en Dilthey, desde luego, un sentido totalmente distinto al que le han dado los representantes de la "filosofía analítica."

alternación se ve corroborado por el principio constructivo de que el todo no es más que la suma o ensamblamiento de las partes.

La actitud analítica se ve así complementada por una concepción mecánica de la vida psíquica que pretende "explicar" todo por medio de elementos simples y las fuerzas que los mueven. La vida psíquica reconstituida de tal modo ha perdido la unidad orgánica, la espontaneidad, la vida que caracteriza al ser humano. De ahí que la imagen que nos ofrece se parezca más a un robot que a un hombre; las piezas que lo constituyen se mantienen inalterables y las fuerzas que lo mueven son de tipo mecánico. El proceso reconstitutivo no logra darnos lo que el análisis ha destruido previamente - la conexión orgánica de la vida íntima, que no necesita, ni es posible, que se la reconstruya pues es una realidad primaria y no la conclusión de un sistema.

3. El concepto de estructura.

¿Qué es el yo antes de que el análisis haya quebrado su unidad? ¿En qué consiste la unidad orgánica o estructural?

Digamos en primer término que no se trata de una unidad que se sostiene en un ente que trasciende el mundo empírico -el mundo de las vivencias- sino de una unidad dada por las propias vivencias. Nada hay por encima o por debajo de la totalidad de las vivencias. Esta afirmación equivaldría a subscribir la doctrina de Hume si no se reparara en la palabra totalidad, o se interpretara tal concepto en forma atomista. Lejos estamos, desde luego, de interpretar la totalidad o estructura vivencial como mera suma o agregado de vivencias. La totalidad vivencial tiene propiedades que no poseen los miembros que la constituyen. De ahí que las características de la

estructura total del yo no puedan deducirse necesariamente de las características de cada una de las vivencias tomadas por separado.

Quizá sorprenda que se adjudique al todo cualidades que no poseen las partes que lo constituyen, más tal sorpresa podrá tenerla tan sólo quien suscriba en forma dogmática la tesis atomista y que se resista a aceptar las pruebas de orden empírico en contra del atomismo que ha podido ofrecer en más de treinta años de labor la escuela más fecunda de la psicología contemporánea: la Gestaltheorie.¹⁰

Algunos ejemplos sencillos y concretos nos mostrarán la imposibilidad de explicar ciertos conjuntos por medio de los elementos que lo constituyen y nos revelarán que, en el caso de las estructuras, el todo llega a tener propiedades que no poseen las partes.

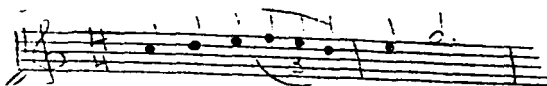
Obsérvese, por ejemplo, la siguiente melodía:



10. Algunos representantes de la filosofía analítica parecen admitir las conclusiones de la Gestaltheorie, pero se empeñan en retener los principios analíticos; ambas actitudes nos parecen contradictorias.

Russell por ejemplo escribe: "Los fenómenos mentales, como todos los otros fenómenos, están constituidos por particulares diversamente relacionados. Las sensaciones y las imágenes son tan sólo nombres para designar estos particulares; las sensaciones son las que tienen causa próximas fuera del cerebro, y las imágenes constituyen el resto. No tengo ninguna objeción en contra de la psicología de la Gestalt y no siento la menor inclinación a negar que las totalidades (wholes) tienen propiedades importantes que no son necesariamente deducibles de los elementos que las constituyen y de las relaciones entre éstos. Me niego, sin embargo, a sentirme menoscabado por el hecho de que mi psicología es aún inadecuada para explicar los procesos más complejos de la vida mental superior. Uno podría de igual modo quejarse porque Galileo no entendió la electricidad. El procedimiento científico adecuado consiste siempre en dominar primero los fenómenos simples." El subrayado es nuestro. El pasaje pertenece a una reformulación de sus ideas escritas por Russell en Junio de 1931 para el volumen de Charles W. Morris, Six Theories of Mind (The University of Chicago Press, 1932). Cfr. pág. 137.

Transpongamos ahora tal melodía que está en si bemol Mayor (B flat Major) a Do Mayor (C Major). De inmediato se reconocerá la misma melodía si bien han cambiado los ocho sonidos que la constituyen.



Pueden darse, desde luego, numerosos ejemplos de estructura sin recurrir a los que nos ofrece la Gestalttheorie. Quizá un caso típico sea el de una palabra, una oración o un libro. Una palabra, "revolución" por ejemplo, tiene un significado y una serie muy grande de matices que será inútil querer encontrar en las letras que la forman. De ahí que con las mismas letras puedan formarse otras palabras, que tienen otra significación o carecen por completo de significación. Más aún, a veces la palabra por sí sola no tiene un significado unívoco; es necesario que se la coloque en un contexto -una estructura- para que la adquiera. Así la palabra "revolución" tendría una significación distinta según se refiera a las "revoluciones de la hélice de un aeroplano" o a las "revoluciones en la América Central". Las letras, que son los elementos que constituyen las palabras, nada nos dicen acerca del significado de éstas; es evidente que las palabras tienen propiedades que en vano se buscarán en las letras y las oraciones propiedades que no tienen las palabras. Con razón afirmó Aristóteles que la tragedia y la comedia se escriben con las mismas letras y, sin embargo, cuán distinta es su significación.

Aun si se toman las palabras aisladamente se advertirá que hay muchos que aluden a una estructura de la que forman parte.

He aquí algunas: borde, cerca, parte, agujero, izquierda, resto, etc.. En general, tal cosa sucede con las palabras que denotan una relación en el sentido común del término si bien no es privativo de ellas, como lo revela la palabra "agujero", por ejemplo. 11

Si bien pueden rastrearse antecedentes de la Gestalt en la filosofía moderna, 12 y aún en la antigua, 13 tal concepto adquiere gran significación y fecundidad en la filosofía contemporánea. Se reconoce a Christian Ehrenfels como el antecedente más inmediato. Ehrenfels publicó en 1890 un artículo titulado Ueber Gestaltqualitäten en una revista poco accesible titulada Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 13(bis) Ehrenfels, que tomó la obra de F. Mach, Die Analyse der Empfindungen como punto de partida, caracterizó a la cualidad estructural (Gestaltqualität) como "algo que pertenece a un complejo psíquico más no a ninguna de sus constituyentes y persiste aun cuando se lo trasponga". Cuatro años más tarde, en 1894,

11. Cfr. W. Köhler, Gestalt Psychology, págs. 221-223.

12. Goethe, por ejemplo, usó dicho término, especialmente en los escritos de ciencias naturales en el sentido que lo usa actualmente la Gestalttheorie. Cfr. W. Köhler, Gestalt Psychology, pág. 192.

13. Escribe Platón en el Teetetes: "El todo y el total o suma son cosas diferentes". Y también: "El todo no está compuesto de partes, porque si fuera el conjunto de partes sería un total." Citadas por Rafael García Bárcena en Estructura de la estructura (Rev. Cubana de Filosofía, No. 2, págs. 27 y 28). Aristóteles hizo afirmaciones semejantes especialmente en la Metafísica. George W. Hartman llama la atención en su Gestalt Psychology, pág. 9 n. 7. sobre una afirmación del sabio chino Lao-Tse, que vivió 600 años antes de la era cristiana. Lao-Tse afirma en su Tao-te-King, No. 39 que "la suma de las partes no es el todo".

13(bis) Vol. XIV, No. 3, págs. 249-92 Posteriormente fué reimpresso con algunos comentarios en una monografía titulada Das Primzahlengesetz entwickelt und dargestellt auf Grund der Gestalttheorie. Leipzig, 1922.

W. Dilthey desarrolló el concepto de estructura en su escrito titulado Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica. Muchos otros filósofos y psicólogos germanos¹⁴ han tomado el concepto de estructura como tema central de investigación: hay que mencionar en particular a Feliz Krueger y su maestro Hans Cornelius.² Más el concepto de Gestalt se asocia en la actualidad a la escuela psicológica que inició Max Wertheimer y que él y sus discípulos Kurt Koffka y Wolfgang Kohler desarrollaron primero en Alemania y luego en los Estados Unidos.¹⁶

La Gestalttheorie se inició públicamente con un trabajo de Wertheimer sobre la percepción de movimiento aparente,^{16(bis)}

14. El mundo de habla inglesa se inclinó siempre por el atomismo y aún después de que los tres grandes propulsores de la Gestalttheorie se radicaron en los Estados Unidos se sigue mirando con desconfianza un concepto que se considera "metafísico" y no científico. En el siglo pasado, sin embargo, Stout planteó en su Analytical Psychology (1896), vol. I, cap. III problemas referentes a la estructura en el campo de la percepción.

15. Para un esquema de los antecedentes de la teoría de la estructura ver el artículo de Madison Bentley, Psychology of Mental Arrangement in American Journal of Psychology. 1902, 13, págs. 269-293.

16. En un sentido amplio no son pocos los filósofos contemporáneos que han destacado el aspecto estructural de la realidad. El clásico ataque de Bergson al atomismo se basa en la concepción estructural y Whitehead llegó a escribir en Science and the Modern World (ed. Cambridge, 1926, pág. 145) que la ciencia "se está convirtiendo en el estudio de los organismos. La biología es el estudio de los organismos grandes, mientras que la física es el estudio de los organismos pequeños. Y en otra pasaje (pág. 111) que "Un electrón dentro de un cuerpo vivo es distinto a un electrón fuera de él debido al plan del cuerpo." Koffka reconoce la afinidad con Whitehead en su artículo sobre la Gestalt en la Encyclopedia of the Social Sciences. Kohler sostiene que la conferencia de M. Planck sobre La Situación actual de la física teórica contiene el primer reconocimiento claro del principio de la Gestalt en las ciencias naturales. 16(bis) Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, publicado en Zeitschrift für Psychologie, vol. LXI, 1912, págs. 161-265, y reimpreso en el volumen titulado Drei Abhandlungen sur Gestalttheorie, Erlangen, 1925.

Muy pronto la Gestaltheorie adquirió gran prestigio en Alemania y se convirtió tiempo después en la corriente más fecunda de la psicología contemporánea.. Trabajó primero en el campo de la percepción para extender luego la doctrina al estudio de la memoria, el aprendizaje, la personalidad.¹⁷ Si bien en un principio los gestaltistas presentaron el concepto de estructura en el campo de la psicología experimental y en relación a problemas bien concretos, no ocultaron su impresión de que se trataba de un concepto aplicable

17. La literatura sobre la psicología de la Gestalt es hoy abundantísima; está diseminada en obras escritas en cinco o seis idiomas y en numerosos artículos de revistas de psicología. De todas estas revistas la Psychologische Forschung, órgano oficial del movimiento desde 1922, es la que ofrece un material de mayor interés. Citaremos a continuación las obras que han dado mayor difusión a la Gestaltheorie.

- | | |
|----------------------|---|
| GUILLAUME, Paul, | <u>La psicología de la forma</u> (Buenos Aires, Ed. Argos, 1947) |
| HARTMANN, George W., | <u>Gestalt Psychology. A Survey of Facts and Principles</u> (New York, The Ronald Press Co., 1935) |
| KOFFKA, Kurt, | <u>Principles of Gestalt Psychology</u> (New York, Harcourt, 1935) |
| KÖHLER, Wolfgang, | <u>Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationärem Zustand</u> (Braunschweig, 1920) |
| _____ | <u>Gestalt Psychology</u> (New York, Liveright Publish Corp., 1929) |
| _____ | <u>The Place of Values in the World of Facts</u> (New York, Liveright Publishing Corporation, 1938) |
| _____ | <u>Dynamics in Psychology</u> (New York, Liveright, 1940) |
| KRUEGER, Felix | <u>La totalidad psíquica</u> (Buenos Aires, Instituto de Filosofía Univ. de Buenos Aires, 1945) |
| LEWIN, Kurt | <u>A Dynamic Theory of Personality</u> (New York, McGraw-Hill Book Company, 1935) |
| _____ | <u>Principles of Topological Psychology</u> (New York, McGraw-Hill Book Corporation, 1936) |
| PETERMANN, Bruno | <u>The Gestalt Theory and the Problem of Configuration</u> (New York, Harcourt, 1932) |
| VERTHEIMER, Max | <u>Gestalt Theory</u> , en "Social Research", vol.XI, No. 1, 1944, pgs. 78-99. |
| _____ | <u>Productive Thinking</u> (New York, Harper, 1945) |

a muchos otros campos ¹⁸ y que implicaría una verdadera revolución en el mundo de la filosofía. ¹⁹ Koffka parece interpretar la opinión de sus compañeros de trabajo cuando escribe en 1931: "El término Gestalt es un breve nombre para designar una categoría del pensamiento comparable a otras categorías generales como substancia, causalidad, función. Puede considerarse la Gestalt como algo más que un simple agregado a los principios conceptuales preexistentes. Su generalidad es tan grande que uno se pregunta si la causalidad o la substancia no caen legítimamente dentro de ella."²⁰

Hasta ahora tan sólo hemos afirmado que el yo es una estructura y nos hemos referido sumariamente a los antecedentes de la doctrina de la Gestalt. Corresponde examinar aquí el concepto de estructura para luego mostrar su aplicación al yo.

¿Qué es lo que caracteriza a una estructura? Como todo concepto fundamental, el de estructura presenta una complejidad que no permita que se enuncie en dos palabras toda la riqueza de su contenido.²¹ Con todo, hay algunas características que parecen

¹⁸. Kohler mostró la existencia de estructuras físicas en su escrito sobre Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationärem Zustand.

¹⁹. La última expresión de la psicología de la estructura es la "topología" de Kurt Lewin, ex-ayudante de Kohler en Berlín, quien se radicó en Estados Unidos con motivo de la persecución racial del nazismo. Cfr. sus Principles of Topological Psychology (London & New York McGraw-Hill, 1936), y también A Dynamic Theory of Personality.

²⁰. K. Koffka, Gestalt en Encyclopedia of the Social Sciences, ed. by E. R. A. Selligman (New York, Mc. Millan, 1931,) vol. VI, pág. 642. En el mundo de habla española, que sepamos, Francisco Romero ha sido el primero en advertir la gran significación y fecundidad del concepto de Gestalt. Cfr. su artículo Dos concepciones de la realidad publicado en 1932 y reproducido en Filosofía contemporánea.

²¹. Llama la atención que en la abundante bibliografía de la Gestalt-theorie falten trabajos de valor sobre el concepto mismo de estructura. Quizá ello se deba a que la doctrina surgió como resultado de la investigación psicológica concreta y quienes la propiciaban no

fundamentales. La primera de ellas es la que ya señalamos: un todo estructural.—una Gestalt—posee cualidades que no tienen ninguno de los miembros que lo forman. En este sentido la estructura se opone a la "mera suma". Las cualidades físicas y químicas que posee un metro cúbico de agua son exactamente iguales a las que poseen cada uno de los mil litros que lo forman. El todo, en este caso, no es más que la mera suma de las partes. En el caso de una estructura, en cambio, no sucede lo mismo, como vimos al examinar el ejemplo de la melodía que poseía cualidades que no podían encontrarse en ninguna de las notas pues podía transponérsela sin alterar la melodía.

La característica anotada no significa, desde luego, que la estructura sea totalmente independiente de los miembros que la constituyen. Ante todo no puede haber estructura sin miembros. Mas la dependencia es aun mayor: la desaparición, agregado o alteración fundamental de un miembro modifica toda la estructura, como puede verse en el caso de un organismo. Cualquier alteración importante o supresión de un miembro altera la totalidad de un

(Nota 21 de la pág. anterior)
querían aparecer como "metafísicos".

El mejor y más conciso trabajo sobre el concepto de Gestalt que conocemos es el artículo de Wertheimer, Gestalt Theory antes citado y que es la versión de una conferencia pronunciada en Berlín en 1924. Wertheimer parece ser quien tiene mayor interés y capacidad filosófica de los tres propulsores del movimiento. Koffka dedica menos de una página (págs. 682-83) a examinar el concepto de Gestalt en sus Principles of Gestalt Psychology. El cap. VI de la Gestalt Psychology de Köhler, a su vez, que promete una exposición teórica de tal concepto, se limita a examinar problemas concretos de psicología de la percepción.

organismo pudiendo producir su muerte. No sucede lo mismo cuando se trata de una "suma"; podemos quitar uno, dos, treinta, cuarenta litros de agua sin que el resto sufra ninguna alteración cualitativa importante.

Mas no sólo sufre alteración el todo estructural cuando se le quita uno de sus miembros sino que el miembro separado pierde también su naturaleza. La mano que se separa del cuerpo es incapaz de sentir o aprehender un objeto -deja de ser mano-; mientras que el litro de agua que se separa del resto tiene todas sus propiedades. Esta característica y la anterior pueden servirnos para definir un miembro de una estructura: es un miembro de una estructura aquél que no puede quitarse sin efectuar la estructura total y sin desnaturalizarse, él mismo, al separarse del todo. A su vez, podemos caracterizar a la "mera suma" como algo que está constituido por "partes" que no sufren ninguna alteración al reunirse con otras "partes" y que pueden quitarse sin que se produzca ningún cambio en la parte que se ha quitado ni en lo que queda. La relación que mantienen las partes es de yuxtaposición.

La diferencia entre la estructura y la mera suma no radica tan solo en que las partes de ésta son independientes del todo y los miembros de aquélla están condicionados por la estructura, sino también en que las "partes" pueden ser homogéneas mientras que los "miembros" tienen que ofrecer diversidad, y aun oposición, de caracteres. Una parte de agua es tan agua como cualquiera de las demás. Igual cosa sucede con un ladrillo en un montón de ladrillos o un grano de arena en el desierto. En cambio, en un organismo, cada miembro tiene su naturaleza específica: el corazón es

coración y no puede desempeñar las funciones del hígado o de los riñones. No sólo hay diversidad en los miembros, sino también oposición; y la oposición se supera en la unidad que los organiza. La unificación y organización de los miembros que constituyen una estructura no se hace a expensas de la pérdida de las cualidades peculiares y distintivas de cada miembro. La organización no equivale a organización y la unidad no niega la multiplicidad y diversidad de los miembros que no sólo se mantiene sino que es imprescindible que se mantenga. La estructura se presenta así como el resultado de un juego dialéctico de opuestos, de una lucha entre los miembros y parece pender del hilo que establece el equilibrio dinámico. Más, la unidad no es de orden abstracto. Un concepto que organiza miembros diversos en una unidad al agruparlos de acuerdo a una nota común, no llega a constituir una estructura. Falta un aspecto esencial; la unidad tiene que ser concreta.²²

De ahí que hayamos preferido el término estructura, a forma o configuración, para traducir el vocablo alemán Gestalt que, además de conectar éstos dos últimos conceptos, designa una unidad concreta y característica.²³

4. La unidad estructural del yo.

Cuando examinamos en qué medida era aplicable al yo la categoría de substancia advertimos que ninguna de las tres características

²². Esta actitud implica, por cierto, el rechazo de las supuestas estructuras ideales; a nuestro juicio, no hay más estructuras que las reales. Las estructuras geométricas, por ejemplo, son casos de estructuras perceptivas.

²³. Cfr. W. Kohler, Gestalt Psychology, pág. 192.

clásicas de tal concepto -inmutabilidad, simpleza e independencia le correspondía al yo. Semejante resultado negativo nos dió el examen de la concepción atomista. En primer lugar porque el supuesto átomo psíquico es muy equivoco y en el momento en que quiere determinárselo se desvanece al convertirse en un arbitrario instante de un proceso ininterrumpido. En segundo lugar porque la reunión de los átomos, que mantienen entre sí una relación de yuxtaposición, parece una caricatura frente a la unidad orgánica, y efectiva del yo. Veamos si la categoría que hemos denominado estructura tiene mejor suerte.²⁴

Parece innegable que la vida psíquica no se presenta en forma caótica; que cada estado o momento está conectado a los demás. La conexión, sin embargo, no es de vivencia a vivencia -como los eslabones de una cadena²⁵ -pues si así fuera habría ciertas conexiones

24. Una exposición de la doctrina "gestaltista" del Ego, la encontrará el lector en la obra de Koffka, Principles of Gestalt Psychology, espeo. págs. 319-342. Si se compara la doctrina de Koffka con la que se propone en la presente obra se advertirá que si bien se ha tomado el concepto de estructura de la Gestalttheorie no se describe la doctrina del psicólogo alemán.

En primer lugar, Koffka parte de una psicología como ciencia del comportamiento (behaviour) (pág. 25) si bien no en el sentido de Watson y enfrenta el problema del yo (Ego) como segregación de éste del campo de que forma parte. La ruta que aquí se sigue es justamente la inversa; nuestro problema es el de la integración y no el de la segregación del yo. Esta diferencia fundamental del punto de partida y la actitud filosófica que adoptamos, que nos obliga a trascender los límites de la psicología experimental -esca que Koffka no hace por haber adoptado una actitud estrictamente científica - da a nuestra tesis relativa independencia. Por otra parte, a nuestro juicio las categorías de función, proceso e intencionalidad son tan importantes como la de estructura en la interpretación del yo.

25. One-to-one relation o Un-~~verbindungen~~-and-connections realidades conectadas por la conjunción "y".

fijas y para llegar a un eslabón tendríamos que pasar necesariamente por los anteriores y del mismo modo como Köhler mostró que no existe una relación constante entre el estímulo y la respuesta, sería fácil mostrar que tampoco existe una relación constante entre una vivencia y otra. Si no se quiere recurrir a un experimento de laboratorio, la experiencia diaria nos proporciona abundante material; la percepción del mar hoy nos exalta y mañana nos deprime; el mismo trozo de música provoca en nosotros distinta reacción según la situación en que lo escuchamos, la llegada al mismo puerto en el mismo barco nos lanza por corrientes distintas según lleguemos para quedarnos definitivamente o para pasar unas cortas vacaciones; en fin, el recuerdo del incidente que tuvimos con un amigo que tanto nos irritaba en el pasado, hoy provoca tan sólo una sonrisa de indiferencia. Las relaciones de las vivencias entre sí se asemejan a las relaciones entre los estímulos y las respuestas en que ambas se dan dentro de un contexto.

Estos hechos innegables de la vida psíquicas se deben a que el yo no es una suma de vivencias ni un conjunto de piezas yuxtapuestas sino una estructura -en el sentido antes caracterizado y cualquier cosa que le pasa a uno de sus miembros afecta al todo, y el todo, a su vez, influye sobre cada miembro. Porque el conjunto reacciona como una unidad estructural y no como mecanismo es que un estímulo puede provocar consecuencias en un campo totalmente ajeno al que ha actuado. Así, una cuestión estrictamente intelectual puede desencadenar una tormenta emocional y un hecho de orden sentimental puede tener grandes consecuencias volitivas. El yo no

está departamentalizado -como la burocracia moderna- sino que constituye una unidad orgánica con íntimas, complejas y variadas relaciones.

El yo se presenta, pues, como un todo organizado, como un conjunto estructural, y las vivencias mantienen relación con los demás no a través sino dentro del todo. De ahí que al modificarse la estructura se modifiquen la naturaleza de las vivencias y de las relaciones que mantienen entre sí. La interdependencia de los distintos grupos vivenciales muestra que el yo es una estructura organizada y con sentido y que cada miembro ocupa el lugar que le corresponde dentro de la estructura.

Esto no significa, desde luego, que la estructura que constituye el yo no pueda analizarse y descomponerse teóricamente en estructuras menos complejas, sino que de hecho se trata de una unidad formada por las sub-estructuras y la íntima y compleja interrelación de tales sub-estructuras.

Y aquí advertimos una nueva característica señalada para el concepto de estructura que le es directamente aplicable al yo: los miembros de una estructura son heterogéneos, frente a la homogeneidad de las partes de una unidad no estructurada. Digamos en primer término que la estructura constitutiva del yo -como estructura compleja que es- no tiene como miembros "elementos simples" sino sub-estructuras; es, por lo tanto, a la heterogeneidad de estas sub-estructuras que nos estamos refiriendo. Recuérdese, a su vez, que las sub-estructuras no tienen una naturaleza abstracta como los conceptos y que no se trata de reconstruir una realidad

por yuxtaposición de abstracciones como las supuestas "facultades del alma". La complejidad y heterogeneidad de la estructura es doble; por un lado se da la complejidad que podemos denominar transversal; por el otro la complejidad horizontal o, mejor dicho, temporal. La realidad supone la combinación de ambos complejos que no existen ni pueden existir por separado.

Si hacemos un corte transversal en un momento dado de nuestra vida nos encontramos con el muñón de un proceso integrado por los haces de tres tipos diversos de vivencia: intelectual, emotiva, volitiva. Lo cual muestra que ni siquiera en un breve trozo de nuestra vida es posible sorprendernos embarcados en un tipo único de vivencia. La prueba de esta afirmación exige se muestre que en todo complejo vivencial, por más elemental que sea, siempre que se trate de un complejo real, se dan elementos emotivos, intelectuales, y volitivos.

Comencemos por los emotivos. Toda percepción o representación va acompañada de una reacción emotiva. Lo que acontece es que la reacción, por lo general, es muy débil y pasa inadvertida. Descartemos aquellas percepciones que producen un dolor o un placer tan intenso que nadie se atrevería a negar la existencia de la relación: la quemadura o la herida, por un lado, el saber de un dulce o de un licor por el otro. Reparemos más bien en percepciones de color que pasan por poseer una tonalidad afectiva más débil. Paseamos por el campo en momentos en que el sol está próximo a ocultarse tras el horizonte. Sin estar apenados, hay cierta tristeza en nuestro espíritu. De pronto advertimos que no nos habíamos quitado los anteojos ahumados, y al hacerlo una luz de alegría invade nuestro

espíritu: con el cambio de coloración del paisaje se da un cambio de tonalidad afectiva. Este es un fenómeno que no sólo conocen los psicólogos sino también las amas de casa que cambian el color del empapelado porque es muy "triste" o quitan las pesadas cortinas para que, con la luz, entre la alegría. La expresión habitual "color triste" o "color alegre" se ha acuñado para expresar el vínculo común de la tonalidad afectiva que cabalga sobre las percepciones visuales. Nos hemos referido a las percepciones de color, más la observación podría extenderse a las otras formas de percepción visual, así como a las percepciones auditivas -piénsese en la intensa tonalidad afectiva de la música- térmicas- el desgano y malestar que produce el calor- gustativas, etc..

Por razones de claridad hemos examinado tan sólo la tonalidad afectiva que acompaña las percepciones, más en todos los ejemplos dados no está ausente la volición. Cuando advertimos que la tristeza del paisaje se debía en parte al color oscuro de nuestros lentes nos abstuvimos de usarlos todo ese día y, a su vez, decidimos usarlos al día siguiente cuando la intensidad de la luz solar nos producía cierta irritación. Igual cosa hace el ama de casa en los casos aludidos y lo repetimos nosotros a diario al acercarnos a lo que nos provoca cierto placer y alejarnos de lo que nos disgusta.

Nos hemos referido al acto volitivo que se origina en un estado emotivo, más el orden puede ser inverso: una resolución, que tomamos -o la falta de resolución, que también es un acto volitivo- provoca en nosotros satisfacción o desagrado, según los casos. Nunca nos deja en una actitud total de indiferencia.

A su vez los estados representativos van acom-

pañados por estados volitivos, si bien a veces se trata de sus formas elementales. Un objeto provoca nuestra atención y dirigimos la mirada hacia él. Nos acercamos, nos apartamos, escogemos entre dos o más posibilidades. La total indiferencia volitiva frente a estados representativos parece tan imposible como la total indiferencia emotiva.

Para probar que los tres estados se dan siempre en todo trozo de nuestra vida psíquica, sólo nos falta mostrar que la vivencia de tipo intelectual no puede estar ausente cuando se dan las vivencias y volitivas. Más, ¿es posible que puede producirse en nosotros el temor o la alegría sin que tengamos ninguna clase de percepción o representación? No parece posible, Quién se asusta de los fantasmas tiene una vivencia representativa tan intensa como la de quien ve un peligro real que se aproxima. Y lo afirmado acerca del temor o la alegría puede aplicarse a los demás estados emotivos. Del mismo modo como no había estado representativo que no estuviera acompañado de una tonalidad emotiva, no parece posible que pueda darse una emoción con ausencia total de estados representativos.

Lo mismo sucede con la volición pues no tomamos resoluciones en el aire: la resolución supone una previa situación determinada. Y tal situación tiene que darse en forma perceptiva, representativa o conceptual. No hay, pues, vivencia volitiva que no esté acompañada de una intelectual o representativa.

El examen hasta aquí realizado nos da tan sólo una idea de la estructura "transversal" de nuestra vida psíquica. Idea muy inadecuada, desde luego, pues nuestra vida es un proceso y cualquier

corte implica su paralización. Con todo, tal examen es muy útil pues, a su vez, no puede comprenderse la estructura "longitudinal" si no se tiene una idea transversal previa de cada uno de los haec que la constituyen.

El atomismo fué incapaz de comprender tanto la estructura transversal de nuestro yo como la que llamamos longitudinal. En la creencia de que un todo está constituido necesariamente por la suma o agregado mecánico de las partes, no advirtió el juego interior y la imposibilidad de aplicar el principio físico de causalidad en la explicación de la estructura de nuestro yo.

Con mayor razón dejó de percibir la estructura a través del tiempo, su desarrollo y evolución. El error en este caso se debió a su concepción del tiempo como forma vacía e indiferente, que podía rellenarse indistintamente con un contenido u otro. El tiempo psicológico, en cambio, es tiempo pleno y es imposible separar su contenido de su forma. No puede desintegrarse, a su vez, en los supuestos instantes que lo constituyen pues cada "momento" psicológico es una estructura con unidad de sentido. Por otra parte, el presente que concibió el atomismo es una arbitrariedad; quiere ser un trozo y carece de extensión. Para que el presente tenga sentido real hay que rellenarlo con pasado y futuro.

El cambio de estructura a través del tiempo se puede advertir tanto por la observación del desarrollo del proceso mismo como por la comparación de cortes transversales en momentos distintos del proceso. Si se hace esta comparación se advertirá que no sólo varían las vivencias sino también el tipo de estructura: en un

momento predomina lo emotivo, y lo intelectual y volitivo van a la zaga; en otro predomina lo intelectual, etc.. Lo único que se mantiene es la presencia de una estructura constituida por los tres tipos de vivencias.

Esta diversidad y oposición de los elementos que constituyen el yo no debe hacernos olvidar la unidad que caracteriza toda estructura. El yo no escapa a esta característica. Su multiplicidad no excluye su unidad, ni su unidad su multiplicidad. Y no se trata de la unidad abstracta de un concepto que recorta lo común en lo diverso, sino de una unidad concreta - "de carne y hueso", como diría Unamuno pues nada hay más real y concreto que nuestro yo. La diversidad sostiene la estructura pero, a su vez, se esfuma en ella, pues los miembros se sostienen mutuamente en una trabazón íntima en la que es imposible hablar de paredes y techo. No porque los tres miembros tengan un poder equivalente y ninguno domine al otro - como en la teoría del supuesto equilibrio de los poderes si no porque varía constantemente: un miembro aparece como figura y los otros como fondo, en un momento dado, y al rato se han invertido los papeles. Se explican tales cambios por tratarse de una estructura dinámica que hace asemejar al yo a una sinfonía más bien que a un cuadro.

Quizá convenga insistir en que los cambios que sufre el yo no se deben exclusivamente a una distribución distinta de los elementos o miembros, pues éstos también tienen naturaleza dinámica. Por otra parte, en la constitución del yo no sólo entran los miembros sino las tensiones que se producen en el juego

recíproco de influencias. La ruptura del equilibrio de tensiones es lo que produce, por lo general, los cambios más importantes.

Parece ahora obvio que las relaciones entre las vivencias no son fijas, pues cada vivencia que se incorpora modifica el estado anterior. A su vez, tal miembro sufre la influencia del todo, nueva característica estructural que es fácil descubrir en el yo. Así, las percepciones que tenemos en este momento dependen de nuestro estado anterior. La experiencia nueva adquiere de inmediato el colorido que le da tanto la estructura básica del yo como la situación particular en que se encuentra en ese momento. Si estamos alegres y en buena compañía por ejemplo, el color de los cristales que usamos afecta muy poco el estado emotivo de nuestro espíritu. No porque la percepción deja de tener tonalidad emotiva sino porque un tono afectivo mayor -la alegría que tenemos por otra cosa- le hace sombra. A su vez, la naturaleza estable del yo colorea el estado transitorio. Hay gente que da la impresión que ve el mundo de "color de rosa" aun con anteojos totalmente negros y otras, en cambio, ven nubes en el cielo más despejado.

Esta es la influencia del todo sobre el miembro que se incorpora, mas hay también una influencia del miembro sobre el todo. No hay que olvidar que la estructura no se sostiene en el aire sino en los miembros que la constituyen. Una orquesta sinfónica es algo más que la suma de los músicos que la integran pero, a su vez, no puede existir sin los músicos. Un yo sin las estructuras vivenciales que lo integran equivaldría a una orquesta sin músicos. Es decir, una pura fantasía. La fantasía de una substancia que no

fuera capaz de amar, odiar, decidir, querer, percibir, etc.; y que pretendiera ser la esencia inmutable. Es inmutable, a no dudarlo, mas tiene la inmutabilidad de la nada.

Del mismo modo como la supresión total de las estructuras vivenciales trae aparejada la supresión del yo, cualquier cambio o alteración de un miembro repercute en la estructura total. No aludiremos a un hombre que careciera de vida emotiva, por ejemplo, porque es obvio que no sería un hombre sino su caricatura o proyección, en un plano de dos dimensiones, de una realidad tridimensional. Nos referimos al caso de alteración de un sub-complejo estructural. La abulia, por ejemplo, es una enfermedad de la voluntad, pero las alteraciones que provoca no se limitan al cambio de lo volitivo; tienen repercusiones inmediatas en lo emotivo e intelectual. Y por consiguiente en la estructura total. Que repercute en lo intelectual es fácil advertirlo pues el abúlico es incapáz de concentrar su atención y sin tal capacidad el proceso intelectual se resiente por completo. Más lo emotivo también sufre porque el abúlico es incapáz de apartar de su espíritu, por acto de voluntad, la emoción que se ha apoderado de él. Y se deja arrastrar y poseer por ella en forma que altera toda su personalidad.

De las características de la estructura aplicables al yo sólo nos falta examinar la primera y más importante, ésto es que posee cualidades que no tienen los miembros que la integran. A esta altura del examen parece ocioso insistir en que tal característica le corresponde al yo. Señalemos tan sólo las razones que saltan a la vista. El yo tiene una permanencia -en el sentido de presencia constante- y una estabilidad que no poseen las vivencias ni los

grupos vivenciales. Las vivencias son totalmente inestables; la fugacidad es su característica. El yo, en cambio, se mantiene estable frente al ir y venir de las vivencias. Si las vivencias no tienen estabilidad menos aún podrán tener permanencia, que es la característica fundamental del yo. Esto no es todo; la estructura del yo es tal que los miembros que la integran no pueden existir separados de ella: no hay vivencia que no pertenezca a un yo determinado. El yo depende, pues, de las vivencias mas no equivale a la suma de ellas: es una cualidad estructural.

Cuando afirmamos que el yo es una estructura no sostenemos que cada cosa que nos pasa ocupe automáticamente la posición que le corresponde en la totalidad, como si se tratara de una especie de "armonía preestablecida". Hay hechos que no tienen mayor significación para nosotros, que ingresan como material muerto. Si bien, en ciertas circunstancias la acumulación de ese material puede adquirir significación.²⁶

El uso de una categoría interpretativa no significa que todos los hechos están organizados de acuerdo a ella, sino tan sólo aquellos que tienen significación. Así cuando el científico afirma que los hechos naturales están relacionados por la causalidad, no sostiene que todos, sino algunos hechos, están conectados a otros por

26. El golpe de una puerta, por ejemplo, es un hecho trivial que carece de significación. Sin embargo, si escucháramos el mismo golpe con breve intervalo por un período de diez o más horas, puede llegar a producirnos una perturbación psicológica y afectar de tal modo a la totalidad de nuestro yo.

la relación de causa-efecto. Junto a esa relación hay muchas otras -como la de proximidad en el tiempo y en el espacio- etc.- pero no tienen la importancia de la causalidad para la comprensión y explicación del todo. Lo mismo sucede con la estructura que revela a nuestro juicio, mejor que ningún otro concepto, la naturaleza íntima del yo, pero que no es aplicable a todo lo que le pasa al yo.

Que el yo tiene naturaleza estructural no sólo lo prueban las razones dadas hasta aquí sino también algunos experimentos bien concretos. Para no fatigar la atención del lector citaremos tan sólo uno de ellos. Es el experimento que realizó Arnheim en la Universidad de Berlín.²⁷ Arnheim pidió a un grupo de personas que ensamblaran (match) diferentes aspectos o expresiones de ciertos personajes conocidos. La experiencia consistía, a veces, en determinar a qué personaje -Leonardo, Miguel Angel o Rafael- pertenecía una página manuscrita, otras en decir a qué personas, cuyos retratos se exhibían, pertenecía un manuscrito, una página característica de una de sus obras o descripciones de sus modos de comportamiento. El porcentaje de respuestas correctas fué tan elevado que hay que descartar el acierto de las combinaciones por mero azar.

El experimento prueba que no hay una anarquía entre los distintos caracteres de una persona. Lo que pasa es que, con frecuencia, la relación es muy compleja o carecemos de los datos necesarios

27. Citado por Koffka, Principles of Gestalt Psychology, pág. 678.

para descubrir la relación.

* La vida nos ofrece a diario ejemplos de estructura personal definida. Entre los delinquentes, por ejemplo, el asaltante que es capaz de matar a un niño, es incapaz de robarle la cartera a una persona descuidada en un tranvía: tiene cierta dignidad profesional que deriva de su estilo personal. La policía lo sabe. De ahí que al producirse un crimen examine sus características y busque al posible delincuente en el grupo específico del fichero que tiene clasificados según el "estilo personal" de cada delincuente.

Del mismo modo, quien conoce a los dirigentes de un partido político, una sociedad comercial o una nación, puede descubrir quien ha redactado un manifiesto, una resolución, un decreto. El estilo denuncia la personalidad del autor y permite su identificación. En el mismo orden de ideas, un examen atento puede descubrir las afinidades entre la predilección por un tipo determinado de música y cierta inclinación por determinada pintura o poesía. Parecería que las artes se organizaran en ciertas unidades estructurales que, en realidad, responden a estructuras psicológicas.

A veces la estructura parece quebrarse o resulta difícil descubrirla en un caso concreto. La dificultad, en la mayoría de los casos, se debe a que la estructura no está bien definida y presenta contornos difíciles de discernir; tal es lo que pasa en el llamado hombre sin personalidad, que puede llegar a constituir una estructura típica caracterizada justamente por su vaguedad.

En los casos en que la estructura parece quebrarse -hombre

revolucionario en política y reaccionario en ciencia o viceversa no hay que juzgar con precipitación. En primer lugar, los conceptos de "revolucionario" y "reaccionario" son muy ambiguos y ambos términos pueden querer decir cosas muy distintas en ciencia y en política. En segundo lugar no hay que despreciar los motivos de índole diversa que interfieren en una actitud, por más científica que parezca: situaciones personales, resentimientos, simpatías, etc.. Estas dificultades no invalidan la doctrina, sino que nos muestran que la estructura del yo es muy compleja y que hay que tener mucho cuidado en no caer en interpretaciones simplistas.

5.- Problemas que resuelve la concepción estructural.

PERMANENCIA Y MUTABILIDAD DEL YO.

Al comenzar el capítulo señalamos que tanto el substancialismo como el atomismo fueron incapaces de dar una imagen adecuada del yo porque no pudieron comprender que su permanencia y continuidad pudiera ser compatible con los cambios que sufre. El substancialismo sostuvo la permanencia y el atomismo prefirió la mutabilidad.

La concepción estructural que aquí proponemos permite ver que ambos caracteres no sólo son compatibles sino también complementarios. El examen histórico del pasado que hicimos en la primera parte nos mostró que el substancialismo no pudo comprender la mutación del yo porque se aferró a un núcleo irreductible e inmutable que, a su vez, el atomismo de Hume, en su esfuerzo por negarlo, confundió con la permanencia y continuidad efectiva del yo.

Si nos liberamos de las limitaciones de ambas posiciones históricas y observamos la realidad tal cual se presenta, advertiremos que la permanencia y continuidad del yo está asegurada por su

constitución estructural, pues se trata de una estructura dinámica de la que forman parte no sólo los miembros que podemos sorprender en un corte transversal de nuestra vida sino también las estructuras anteriores que forman los retorcidos haces longitudinales que integran el yo. El cambio, a su vez, se produce cada vez que se incorpora un miembro, que altera la estructura sin destruirla.

He aquí de que modo la mutación del yo asegura su estabilidad. Es innegable que una experiencia nueva modifica, o puede modificar, la estructura del yo: la pérdida de un hijo o de un amigo, un fracaso, una experiencia religiosa, etc., pueden llegar a producir una conmoción interior que altere la estructura total. Desde entonces no seremos la misma persona de antes; actuaremos de un modo distinto, veremos la vida desde una nueva perspectiva y quizá no sólo el futuro sino también el pasado adquiera el colorido que le da la nueva experiencia. Mas, justamente, el conjunto de vivencias que nos ha hecho cambiar es el que dará estabilidad al yo. De ahora en adelante seremos el hombre que ha perdido al hijo o al amigo, o quien ha tenido tal o cual experiencia religiosa. Y los nuevos hijos que tengamos y los nuevos amigos que se incorporen a nuestra intimidad podrán apagar mas no borrar por completo la existencia de una experiencia que en su momento conmocionó nuestro yo, y que persiste en la estructura de nuestro espíritu a pesar de lo que nos sucede en el futuro.

Esto que acontece en una escala muy notable con las experiencias que sacuden nuestro yo, sucede en menor escala en las demás experiencias de nuestra vida: cada miembro nuevo que se incorpora modifica -aunque a veces en forma imperceptible la estructura del

todo y, a su vez, su incorporación es definitiva. Lo que suceda después podrá alterar su significación dentro del todo -aumentarla o disminuirla en forma notable- más no podrá borrarla por completo.

Un ejemplo de tipo físico -inadecuado como toda imagen física de nuestra vida psíquica- podrá aclarar el sentido de lo que queremos expresar. El yo se parece -en este aspecto- a una mezcla de colores. Si a esa mezcla le agregamos un nuevo color -azul, por ejemplo,- sufrirá una alteración que dependerá de la cantidad y tono de azul que hayamos agregado y de la combinación de los colores que existían anteriormente. Esta porción de color azul que ha producido una alteración en la mezcla que había, se incorpora en forma definitiva a ese todo y por más que agreguemos nuevos colores nunca podremos anular por completo su presencia.

La naturaleza del todo y la influencia del elemento que se ha incorporado están regulados, en el caso del ejemplo, por ciertas leyes físicas estables en las que la cantidad desempeña un papel importante. No sucede lo mismo cuando se trata de estructura psíquica, donde la cantidad cede su lugar a la cualidad, si bien ambas no están divorciadas por completo. No por ello las estructuras psíquicas dejan de obedecer a ciertos principios, que los psicólogos gestaltistas han estudiado muy bien en el caso de la percepción visual, pero que existen también en todos los demás órdenes de la vida y en la constitución de la estructura total de nuestro yo. Esos principios generales que rigen la organización de nuestra personalidad total es lo que tienen en cuenta los educadores con penetración psicológica para preferir cierto tipo de experiencia a otro

en un proceso educativo normal o correctivo de una personalidad que se desvía.

Todo yo tiene un núcleo o eje alrededor del cual se organiza la estructura. Cuando la personalidad está ya desarrollada este núcleo es el que da dirección y sentido a nuestra vida no sólo porque las nuevas experiencias no logran provocar una alteración en su curso sino porque él escoge el tipo de experiencia que le es afín. Mas no se trata de un núcleo inmutable en sí mismo, ni fijo en relación al resto de la estructura. Sufre, en primer lugar, una evolución que podemos considerar normal: el núcleo predominante es distinto a través de las diversas etapas de nuestra vida. En la primera infancia predomina el conjunto vivencial relacionado a la alimentación, al juego en la niñez, a la salud en la ancianidad. Tiene, además, desplazamientos repentinos producidos por una experiencia nueva que sacude y modifica la estructura total. Tal es el caso del soldado, que nos cuentan las crónicas de guerra, que después de dedicar la vida a adquirir o intensificar la capacidad de destrucción y de ejercitarla durante años en perjuicio de centenares de vidas, descubre de pronto "la verdad", "se encuentra consigo mismo", advierte que "todos somos hermanos". El centro de la personalidad se desplaza por completo: su capacidad técnica destructora que antes lo enorgullecía -y en la que centraba toda su personalidad- ahora lo humilla y avergüenza. Su personalidad tiene que desandar lo andado y retomar una nueva ruta.

Estos cambios se producen por razones muy variadas y complejas. Generalmente se preparan durante un largo período de tiempo en el mundo de lo subconsciente y afloran en un momento propicio.

Recuerdo el caso de un piloto norteamericano que peleó en el Pacífico durante varios años, a quién de pronto se le "reveló la verdad" al leer, un tanto por azar, algunos pasajes de la Biblia. Otras veces se produce por la intensificación del medio destructivo: la explosión de la bomba atómica produjo un shock psicológico a muchos de los que habían lanzado bombas de cien kilos bajo la misma bandera. Lo más común es que se produzca debido al shock del contraste: el soldado que, en medio de la destrucción, el odio y la muerte, se encuentra con personas que dedican su vida a cicatrizar, por medio del amor desinteresado, las heridas físicas y morales que otros producen. Estos hechos obran generalmente como motivos de afloración de corrientes subterráneas; otras veces son los que despiertan o impulsan estas corrientes que llegan a aflorar más tarde si encuentran una situación propicia.

No debemos sorprendernos que un hecho aparentemente insignificante llegue a alterar la estructura total de nuestra personalidad que se mantuvo estable durante muchos años, pues en este campo las cantidades no tienen mayor significación y el principio causa aequat effectum no rige en el enlace de los distintos miembros. La psicología de la estructura nos ha mostrado de que modo la constitución de la estructura y su alteración se rigen por principios que nada tienen que ver con el principio de causalidad en su interpretación simplista de igualdad entre causa y efecto. Un ejemplo de organización en el campo de la percepción visual puede aclarar el sentido de lo que decimos.

Si trazamos estas tres líneas, no vemos tres líneas sino una estructura que llamamos triángulo. Agreguemos una nueva línea; la estructura se conserva: continuamos viendo un triángulo con una línea sin significación. Agreguemos una nueva línea; la estructura se mantiene. Si agregamos dos nuevas líneas -que tomadas en sí mismas son insignificantes- vemos que

se produce la ruptura de la estructura anterior y el surgimiento de una nueva. Hemos dejado de ver un triángulo con ciertas líneas sin significación en su interior, para ver una cara.

Por lo general, las modificaciones que producen las nuevas experiencias afectan sólo indirectamente y en pequeña medida a la estructura total pues modifica tan sólo una sub-estructura cuya alteración no es lo suficientemente importante como para cambiar la estructura total. Este hecho ha sido bien observado en el campo de la percepción visual. Wertheimer ha mostrado que pueden introducirse cambios considerables sin que se altere una estructura

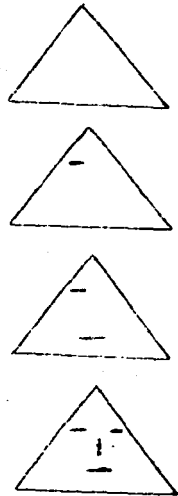


Fig. 4

perceptiva.²⁸ Es razonable sospechar que sucede lo mismo en el caso de la estructura del yo; que una nueva experiencia se neutraliza o se apaga en un conjunto vivencial que no la es propicio para su desarrollo.

En estos casos la explicación de la permanencia y continuidad del yo es muy sencilla: está dada por la permanencia de la misma estructura. Más ésto no sucede siempre. Hay casos, como el del soldado, que anotamos, en que se produce una verdadera alteración de la estructura total del yo. Estos hechos son los que nos impiden refugiarnos en la categoría de estructura en forma simplista. Si lo hiciéramos, nuestra actitud equivaldría a una sustitución verbal de la categoría de substancia por la de estructura. La realidad nos obliga a un cambio total del enfoque, pues la inmutabilidad del núcleo estructural es insostenible.

Vimos que la estructura total del yo no organiza las vivencias individuales sino más bien las sub-estructuras representadas por conjuntos vivenciales. Pues bien, cuando se altera la estructura total no se hace tabla rasa con las sub-estructuras que la integran, sino que éstas se organizan de modo distinto. Las sub-estructuras pueden mantener su integridad interior, si bien adquieren una significación distinta porque forman parte de una estructura distinta. De nuevo un ejemplo de percepción visual podrá

28. Puede cambiarse, por ejemplo, el tamaño, color y material con que está hecha una figura sin que dejemos de percibir la misma figura. Cfr. W. Kohler, Gestalt Psychology, págs. 214-215.

mostrar el sentido de lo que decimos. Si a la estructura perceptiva que denominamos cruz (fig. 5) le agregamos dos líneas (fig. 6), desaparecerá como tal estructura si bien se conserva embebida en la estructura más complicada que representa la figura 6. Que ella está ahí no sólo se percibe por un esfuerzo de abstracción de las dos líneas que se han agregado sino también si se considera que no podría alcanzarse la fig. 6 si se partiera de algo distinto a la fig. 5, de un triángulo, por ejemplo.



Fig. 5

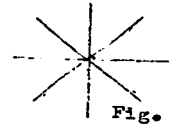


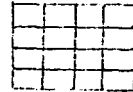
Fig. 6

Este es tan sólo un ejemplo ilustrativo. ²⁹ En la estructura

del yo el proceso no es tan simple. En primer lugar porque la estructura primera no se mantiene inalterable al sumergirse en la que le sigue, pues se trata de una estructura dinámica y no estática. De modo que el miembro desaparece y al mismo tiempo se conserva, según el concepto hegeliano de Aufheben.

29. Pueden darse ejemplos mucho más complicados. Desde éste, (fig. 7), que tomamos de unas experiencias de Kurt, Gottschaldt, hechas con otro propósito, hasta una sinfonía, o la continuidad de una nación, que es aún más complicada que la del yo.

No hay que dejarse engañar con la supuesta continuidad de algunas instituciones u objetos que puede llegar a ser totalmente ilusoria. ¿Hasta qué punto puede hablarse, por ejemplo, del "mismo" ejército, si ha cambiado la totalidad de sus jefes, oficiales, tropas y equipo? Si no se tiene cuidado se puede caer en la ilusión en que cayó un gaucho que apreciaba como una joya un cuchillo que tenía porque era el mismo que usaba su abuelo, si bien admitía que en sus cuarenta años de vida había cambiado cinco veces la hoja y dos el mango.



Por lo general, lo que pasa es que la sub-estructura que aparecía en primer plano es desalojada por otra y pasa a segundo plano; la figura se convierte en fondo y el fondo en figura. Es el caso de una persona, por ejemplo, en que los intereses económicos representan el núcleo central de su estructura, mientras que las cuestiones religiosas están al servicio de los intereses económicos; va a la iglesia más bien para establecer vínculos de amistad que faciliten sus negocios que por razones religiosas. Una catástrofe -el fallecimiento de su esposa o de su hijo u otro hecho de la misma índole- llega a producir una alteración de su personalidad total: se convierte en un hombre religioso. Lo que estaba en segundo plano se transforma en el núcleo que organiza la estructura y los intereses económicos se ponen al servicio de los religiosos: entrega su fortuna a una congregación religiosa. Se han producido una alteración fundamental en su vida, más la cantidad de miembros que se mantienen sin haber sufrido mayor alteración es realmente notable: todo su bagaje intelectual puede mantenerse intacto, sus sentimientos familiares, sus gustos artísticos, su ideología política y la mayoría de los pequeños gustos y creencias que participan en la constitución de nuestra personalidad no han sufrido alteración de importancia.

La conservación y continuidad de nuestro yo descansan en las estructuras anteriores. El yo es una estructura dinámica y está integrada por el pasado y por el elemento nuevo que se agrega a cada momento. De ahí que para comprender a una persona en un momento dado haya necesidad de conocer su historia, saber cómo ha llegado a ser lo que es. Si bien ésto no es suficiente porque deja de lado el momento creador: el yo es memoria, pero memoria

perspectiva, dinámica, creadora. Con todo, por más radical que sea el cambio de una persona, se trata de una alteración y no de una substitución. El pasado sigue contando, aunque mas no sea para renegar de él y darle significación al presente. El cambio más radical de una persona -lo mismo que el de una nación- recorta su nueva personalidad y se sostiene en el pasado.

INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DEL YO Otra aparente antinomia -semejante a la de la permanencia y mutabilidad- que resuelve la concepción estructural- es la que se refiere a la inmanencia y trascendencia del yo. Tanto para el atomismo como para el substancialismo la inmanencia y la trascendencia son incompatibles: el yo equivale a la totalidad de las vivencias -y en tal sentido es inmanente- o es algo más que ellas. El atomismo sostiene la primera posición; el substancialismo la segunda.

Para la doctrina que proponemos el yo es a un mismo tiempo inmanente y trascendente a las vivencias, si bien estos términos tienen un sentido distinto al que le atribuye tanto el atomismo como el substancialismo. El yo es inmanente porque equivale, en efecto, a la totalidad de las vivencias; más la totalidad, a su vez, no debe interpretarse como la suma o agregado de las vivencias sino como una estructura que tiene propiedades que en vano se buscarán en sus partes. Más con tal interpretación del concepto totalidad, el yo trasciende a las vivencias para ser más preciso y se convierte en una cualidad estructural, en el sentido que daba Ehrensfeld a esta expresión. Con todo, no es la trascendencia que defiende el substancialismo al afirmar la existencia de un ente que sostiene

los estados o vivencias sino de una trascendencia que no excluye la immanencia, sino que la supone.

Veamos el problema desde otro punto de vista. La relación entre el yo y las vivencias es tan íntima que toda vivencia revela un aspecto del yo; más aún, toda vivencia forma parte o constituye el yo. En este sentido el yo parece estar representado en cada una de las vivencias; no ser nada fuera de ellas. Ninguna vivencia, sin embargo, será capaz de revelarnos al yo por entero; ni siquiera lo logrará la suma de todas las vivencias. El yo es capaz de trascender su biografía; de ahí la posibilidad de un verdadero arrepentimiento, de una conversión de una nueva vida. En el primer momento el yo se nos presentaba como immanente; en el segundo como algo que trasciende las vivencias.

El problema se aclara bastante si se repara en estas dos proposiciones que Hume y muchos otros después de él consideraron incompatibles: a) el yo no puede existir ~~sin~~ las vivencias; b) el yo no puede reducirse a las vivencias. Afirmamos, desde luego, ambas proposiciones. Cuando Hume sostuvo que el yo debía reducirse al haz de "percepciones" porque no podía existir sin ellas se dejó engañar por el prejuicio substancialista de la supuesta independencia del yo. Mas el yo, sin ser independiente de las "percepciones" no se agota en la mera suma de ellas.

La antinomia de la immanencia y la trascendencia del yo, lo mismo que la que examinamos anteriormente, ha surgido como consecuencia del planteamiento del problema del yo hecho por el substancialismo -que el atomismo siguió sin advertir sus consecuencias-

y supone una metafísica y una lógica que nuestra concepción rechaza. Concibe, en primer lugar, la existencia real como substancia, independiente e inmutable; e interpreta, además, los principios de identidad y de no contradicción en un sentido rígido. Nosotros damos, en cambio, una interpretación muy elástica a ambos principios, al punto de ver en la contradicción la esencia de buena parte de lo real. A su vez, creemos que no hay nada independiente e inmutable. Con menos razón podemos creer, por lo tanto, en la independencia e inmutabilidad del yo, cuya trama es el proceso creador.

UNIDAD Y MULTIPLICIDAD. Una variante de las antinomias anteriores es la de la unidad y multiplicidad. Cuando el atomismo se lanzó al análisis del yo rompió para siempre la unidad de éste y lo convirtió en un gran mosaico resquebrajado. Cada "percepción" se tornó una realidad por sí misma, independiente, separable, con contornos fijos. Con tal concepción de los elementos resultaba imposible reconquistar la unidad perdida. El atomismo afirmó, por consiguiente, la pluralidad del yo si bien suspiró, de tanto en tanto, por la unidad que él mismo había destruido. Cuando el atomismo - y hombres que lo criticaron, como W. James pero que no llegaron a cortar el cordón umbilical que los alimentaba con su problemática - se pregunta qué es lo que une a las distintas partes constitutivas del yo, habrá que responderles simplemente que el yo nunca dejó de constituir una unidad. Las dificultades que tiene el atomismo en alcanzar la unidad del yo no es sino una consecuencia de la arbitrariedad de la desmembración. Primero levanta una pared y luego se queja de no poder ver.

El substancialismo, por el contrario, partió del postulado de la unidad y relegó la multiplicidad al acontecer: el yo es uno solo, si bien le pasan cosas muy diversas.

Con la importancia que tiene para nosotros el acontecer -el ser está hecho de acontecimientos- todo el planteamiento se derrumba; y el yo es uno o múltiples según se lo mira. Uno, si se repara en el todo; múltiple si se atiende a los miembros que lo constituyen. El yo es la unidad de la multiplicidad de sus estados.

La unidad del yo no es semejante a la pseudo-unidad de un concepto que se alcanza por abstracción; su unidad es bien concreta y se obtiene más bien por un proceso de integración. Es una unidad que no llega a abolir sino que preserva las diferencias de los elementos que la constituyen. Que tenga miembros no quiere decir que el yo pueda dividirse, como se divide un concepto genérico en las distintas especies que contiene. El yo y sus miembros son indivisibles, sin que eso impida distinguir un miembro del otro. El yo no tiene existencia sin los miembros que lo constituyen, ni éstos separados de la totalidad del yo.

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS PSICOLÓGICOS. Esta concepción estructural del yo abre además nuevas posibilidades en el campo de la tipología.

Las clasificaciones hasta ahora propuestas son muy diversas en lo que se refiere al punto que se toma como eje de la clasificación pero coinciden en una actitud común. Unas reparan en el valor predominante, otras en el aspecto biológico, otras en notas estrictamente subjetivas, pero todas las clasificaciones coinciden

en prestar atención a lo que predomina y olvidar las segundas voces. La psicología de la estructura ha mostrado que lo que se destaca -la figura- adquiere significaciones distintas según el fondo que tenga. Así una corbata azul tendrá un matiz más oscuro o más claro según tenga como fondo una camisa blanca u oscura. Si observamos los tipos psicológicos advertiremos distinciones que no sólo se deben al miembro que predomina sino al que le sirve de fondo. No hay duda que un emotivo que es abúlico es distinto a otro emotivo de volición normal. Y no sólo es distinto en el plano de la voluntad -lo cual implica una perogrullada- sino también en el plano de la emotividad y de la personalidad total. Del mismo modo hay emotividades que exaltan y otras que deprimen el intelecto y que tienen, por consiguiente, influencia en la estructura total. Hay que distinguir, por lo tanto, cada tipo -emotivo volitivo, intelectual- de acuerdo al miembro que le sirva de fondo.

Su aplicación nos da seis tipos psicológicos básicos; en lugar de los tres habituales: emotivo-intelectual, emotivo-volitivo, intelectual-volitivo, intelectual-emotivo, volitivo-intelectual, volitivo-emotivo. El primer término indica el miembro que predomina, la figura; el segundo, el fondo.

Si bien la idea aquí propuesta de atender al fondo tanto como a la figura en la clasificación de los tipos psicológicos está ligada a la concepción del yo como estructura de los tres grandes miembros de la emotividad, el intelecto y la voluntad, puede aplicarse igualmente a otros tipos de clasificación. Así, por ejemplo, Spranger distingue seis tipos: teórico, económico, social, político y religioso, de acuerdo al valor predominante. Después de lo

dicho fácil será advertir que pueden distinguirse en el tipo político, por ejemplo, cinco clases, según el valor que le sirva de fondo al que predomina. Y lo mismo sucede con los demás tipos propuestos por Spranger o por otros pensadores.

Psicólogos de todos los tiempos han observado que los tipos no son fijos, que cambian con la edad o con motivo de experiencias intensas o prolongadas. La concepción substancialista nunca pudo explicar estos cambios porque el núcleo central era inmutable y resistía las vicisitudes de las diversas experiencias porque atravesaba. La doctrina propuesta explica tanto la normal estabilidad de los tipos como la posibilidad del cambio. La estabilidad de un tipo está dada por la estabilidad de su estructura y el cambio por la posible alteración, como mostramos al tratar de la permanencia y mutabilidad del yo.

Nos proporciona, a su vez, un criterio para averiguar a qué tipo psicológico pertenece una persona, un pueblo o una época. Como el miembro dominante de la estructura tiende a imprimir al yo la dirección que es de interés para su desarrollo, la manera de averiguar a qué tipo pertenece una persona consiste en observar qué es lo que tiene significación para ella. En términos vulgares, qué es lo que le atrae o le repugna y qué le resulta indiferente. Aquello que tenga significación -positiva o negativa- será lo que es capaz de ser miembro de la estructura, y por lo tanto revelará la naturaleza de la estructura, mientras que lo indiferente podrá ser descartado porque no revela ninguna afinidad con la estructura que predomina. En la aplicación concreta del criterio hay que tomar ciertas precauciones porque interfieren otros

elementos que sólo una observación atenta y la comparación de casos similares puede eliminar. Así, por ejemplo, un hombre de marcada estructura intelectual puede demostrar indiferencia frente a ciertas obras o actividades de orden intelectual. Pero si se compara esa actitud negativa con las actitudes positivas que tenga frente a otras obras intelectuales, se descubrirá que la indiferencia se debe a la forma determinada de la obra y no a su carácter intelectual. En otras palabras, la dificultad nos conducirá a una determinación más específica de su personalidad.

La tesis aquí propuesta no contradice para nada la concepción de la unidad estructural del yo expuesta en este capítulo. Habría contradicción tan sólo si se interpreta la unidad en un sentido simplista y se considerara que los miembros tienen una relación fija y unívoca. La unidad queda intacta por más distinciones que hagamos en las diversas estructuras porque no es una unidad que se alimenta de homogeneidades sino que se sostiene en la diversidad y oposición de los miembros que la constituyen.

1
BIBLIOGRAFIA

- ALLPORT, G. W. and VERNON, P. E.: Studies in Expressive Movement
New York, 1933.
- BERGSON, Henri: L'evolution Créatrice.
Paris, Alcan.
- BERGSON, Henri; La Pensée et le Mouvant.
Paris, Alcan.
- BERKELEY, G.: The Works of George Berkeley. Including his post-
humous works. Ed. by A. C. Fraser.
Oxford. At the Clarendon Press, 1901, 4 vols.
- BERKELEY, G.; Philosophical Commentaries generally called the
Commonplace Book. Ed. by A. A. Luce.
London, Thomas Nelson and Sons Limited, 1944.
- BERKELEY, G.; Tratado sobre los principios del conocimiento humano.
Estudio preliminar, traducción y notas de Risieri Frondizi.
Segunda ed. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945.
- BLANCHET, L.: Les Antecedents Historiques du "Je Pense, donc Je suis".
Paris, Libr. Félix Alcan, 1920.
- DESCARTES, R.: Oeuvres de Descartes. 12 vols.
Adam, Charles & Tannery Paul.
Paris, L. Cerf. 1896-1910.
- DESCARTES, R.: Discours de la Méthode.
Ed. E. Gilson.
Paris, J. Vrin, 1930.
- DESCARTES, R.: Discurso del método y Meditaciones metafísicas.
Quinta edic. Trad. de M. G. Morante.
Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1943.
- DESCARTES, R.: Obras filosóficas.
Versión española de Manuel de la Revilla.
Buenos Aires, Edit. El Ateneo, 1945.
- GIBSON, J.: Locke's Theory of Knowledge and its historical Relations.
Cambridge. At the University Press, 1931.

1. La presente bibliografía incluye tan sólo las obras citadas en este
trabajo.

- GILSON, E.: Etudes sur le role de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, Lib. Philosophique J. Vrin, 1930.
- GUILLAUME, Paul.: La psicología de la forma. Buenos Aires, Edit. Argos, 1947,
- HENDEL, Ch.: Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton, Princeton University Press, 1925.
- HICKS, G.D.: Berkeley. London, Ernest Benn Ltd. 1932.
- HICNE, J. M. & ROSSI, M.M.: Bishop Berkeley. His life, writings and Philosophy. London, Faber and Faber, 1931.
- HUME, David.: A Treatise on Human Nature. 2 vols. Ed. by T. H. Green and T. H. Grosse. London, Longmans, Green and Co., 1890.
- HUME, David: Tratado de la naturaleza Humana, 3 vols. Trad. de Vicente Viqueira. Madrid, Espasa-Calpe, 1923.
- HUME, David: Enquiries concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Oxford, At the Clarendon Press, 1946.
- HUME, David: An Abstract of a Treatise of Human Nature. Cambridge, At the Univ. Press, 1938.
- HUME, David: The Letters of David Hume. 2 vols. Ed. by J.Y.T. Greig. Oxford, At the Clarendon Press, 1932.
- JAMES, W.: Essays in Radical Empirism. New York, Longmans, Green and Co., 1912.
- JOHNSTON, G. A.: The Development of Berkeley's Philosophy. London, The Macmillan and Co., 1923.
- JOHNSTON, G. A.: Berkeley's Commonplace Book. London, Faber & Faber, 1930.
- KOFFKA, K.: Principles of Gestalt Psychology. New York, Harcourt, Brado & Co., 1935.
- KOFFKA, K.: On the Structure of the Unconscious. New York, Alfred A. Kreff, 1929.
- KOHLER, Wolfgang: Gestalt Psychology. New York, Liveright Publishing Corp., 1929.
- KOHLER, Wolfgang: Dynamics in Psychology. New York, Liveright Publishing Corp., 1940.

- KOHLER, W.: Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationärem Zustand. Braunschweig, 1920.
- KOHLER, W.: The Place of Values in the World of Facts. New York, Liveright, 1929.
- KOHLER, W. & WALLACH, H.: Figural After-effects. An investigation of Visual Process. Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 88, 1944, pages. 269-357.
- KOYRE, A.: Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923.
- KRUEGER, Felix: La totalidad psíquica. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Univ. de Buenos Aires, 1945.
- HARTMANN, G. W.: Gestalt Psychology. A Survey of Facts and Principles. New York, The Ronald Press, 1935.
- LEWIN, Kurt: A Dynamic Theory of Personality. Selected Papers. New York and London, McGraw-Hill Book Co. 1935.
- LEWIN, Kurt: Principles of Topological Psychology. New York and London, McGraw-Hill Book Co. 1936.
- LOCKE, John: The Works of John Locke. (Tenth Edition) London, 1801.
- LOCKE, John: Essay Concerning Human Understanding. Edited by A. C. Fraser. Oxford, At the Clarendon Press, 1894.
- LOCKE, John: An Early Draft of Locke's Essay. Edited by E. I. Aaron and J. Gibb. Oxford, at the Clarendon Press, 1936.
- LUCE, A. A.: Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought. London, Oxford Univ. Press., 1934.
- MORRIS, Ch.W.: Six Theories of Mind. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1932.
- PARKER, H. DeWitt: Experience and Substance. Ann Arbor, The Univ. of Michigan Press, 1941.

- PARKER, DeWitt: The Self and Nature.
Cambridge, Harvard Univ. Press, 1917.
- PETERMANN, B.: The Gestalt Theory and the Problem of
Configuration.
New York, Harcourt, Brace & Co. 1932.
- RUSSELL, B.: The Analysis of Mind.
London, George Allen & Unwin; New York,
MacMillan, 1922.
- SMITH, N.K.: The Philosophy of David Hume. A Critical
Study of its Origins and Central Doctrine.
London, Mcmillan, 1941.
- WERTHEIMER, M.: Gestalt Theory.
Social Research, vol. XI, N.1., February
1944.
- WHITEHEAD, A.N.: Process and Reality.
New York, McMillan, 1936.
- WHITEHEAD, A.N.: Science and the Modern World.
New York, McMillan, 1925.
- WILD, John: George Berkeley. A Study of his Life
and Philosophy.
Cambridge, Harvard Univ. Press, 1936.

I N D I C E

Prefacio	I
Primera Parte: ORIGEN Y DESINTEGRACION DE LA DOCTRINA MODERNA DEL YO COMO SUBSTANCIA	
Capítulo I: DESCARTES Y LA SUBSTANCIA PENSANTE	
1. Del <u>cogito</u> a la <u>res cogitans</u>	1
2. El supuesto substancialista	6
3. El espíritu como substancia pensante	9
Capítulo II: LA SUBSTANCIA COMO UN "NO-SE-QUE" Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL	
1. Origen cartesiano de la concepción de la substancia en Locke	15
2. El problema de la identidad personal	28
3. Conflicto entre el método empírico y el supuesto substancialista	35
Capítulo III: CRITICA A LA SUBSTANCIA MATERIAL Y CONCEPCION DEL ESPIRITU EN BERKELEY	
1. Berkeley y Locke	40
2. Critica a las ideas generales abstractas	43
3. La substancia material	52
4. La substancia espiritual y el conflicto de los dos criterios	59
Capítulo IV: HUME FRENTE A LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA SUBSTANCIA	
1. El empirismo de Hume	71
2. Examen de la idea de substancia	74
3. Critica a la identidad personal	80
4. Los dos principios que Hume no pudo reconciliar	92

207

Segunda Parte: EL YO COMO ESTRUCTURA FUNCIONAL

Ⓢ

Capítulo V: EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA

1. Sentido del problema	116
2. ¿Conocemos la existencia del yo por intuición ?	119
3. Hechos que confirman la existencia del yo	125

Capítulo VI: CARACTER FUNCIONAL DEL YO

1. Examen de la doctrina substancialista	131
2. Permanencia e inmutabilidad	143
3. El ser y el hacer del yo	146

Capítulo VII: SU NATURALEZA ESTRUCTURAL

1. Crítica al atomismo	149
2. El análisis y la actitud analítica	158
3. El concepto de estructura	163
4. Unidad estructural del yo	172
5. Problemas que resuelve la concepción estructural	186
Bibliografía	202
