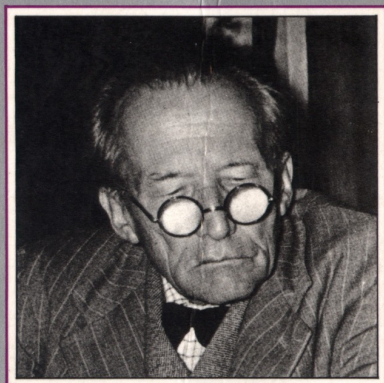


MI CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Erwin Schrödinger



METATEMAS 16

LIBROS PARA PENSAR LA CIENCIA



Serie Metatemas 16
dirigida por Jorge Wagensberg

Erwin Schrödinger

MI CONCEPCION DEL MUNDO

Seguido de **MI VIDA**

Tusquets Editores

Título original: *Meine Weltansicht. Mein Leben*

1.ª edición: noviembre 1988

2.ª edición: noviembre 1998

© Ruth Braunizer, 1985

Traducción de «Mi concepción del mundo»: Jaime Fingerhut

Traducción de «Mi vida»: Arthur Klein

Diseño de la colección: BM

Reservados todos los derechos de esta edición para

Tusquets Editores, S.A. - Cesare Cantù, 8 - 08023 Barcelona

ISBN: 84-7223-462-2

Depósito legal: B. 45.678-1998

Fotocomposición: Foinsa - Passatge Gaiolà, 13-15 - 08013 Barcelona

Impreso sobre papel Offset-F. Crudo de Leizarán, S.A. - Guipúzcoa

Liberdúplex, S.L. - Constitución, 19 - 08014 Barcelona

Impreso en España

Indice

P. 7 *Introducción de Auguste Dicke*

13 Mi concepción del mundo

15 Prefacio

Primera parte. La búsqueda del camino

19 1. Acerca de la Metafísica en general

24 2. Un enojoso balance

27 3. El asombro filosófico

29 4. El problema Yo – Mundo – Muerte –
Multiplicidad

35 5. La concepción védica fundamental

40 6. Introducción esotérica al pensamiento
científico

47 7. Más acerca de la no-multiplicidad

55 8. La conciencia, lo orgánico, lo inorgánico, la
mneme

62 9. Acerca de la toma de consciencia

70 10. Acerca de la ley moral

Segunda parte. ¿Qué es real?

79 1. Motivos para el abandono del dualismo
de la razón y el ser o de la mente y la
materia

86 2. Sólo mediante la comunidad de
lenguaje podemos llegar a interiorizar la
coherencia del mundo

101 3. Acerca la imperfección en la
comunicación

- 112 4. La teoría de la identidad: luz y sombra
- 124 5. Las dos ocasiones para la perplejidad.
La ética sustitutoria
- 131 Mi vida

Introducción

Además de las reseñas biográficas manuscritas, conservadas en diversos archivos, que, al igual que cualquier otro profesor universitario, tuvo que presentar Erwin Schrödinger, existen escritos a través de los cuales permitía al menos, en pasajes más breves, entrever una visión de su vida.

El 4 de julio de 1929 Erwin Schrödinger debía pronunciar, en sesión pública, su discurso de ingreso en la Academia Prusiana de las Ciencias de Berlín tras su nombramiento como miembro de dicha sociedad científica. Vale la pena recordar sus palabras introductorias: «Permítanme en primer lugar cumplir, con la mayor brevedad posible, con el ingrato deber que exige una lección académica de ingreso, es decir hablar de uno mismo». Las palabras que siguen se refieren al viejo instituto vienés que había perdido, de forma trágica, a Ludwig Boltzmann poco antes de que Schrödinger se matriculase en el Alma Mater Rudolphina; hablan de la casa en la que trabajaron Fritz Hasenöhrle y Franz Exner y en la que entraron y de la que salieron muchos otros alumnos de Boltzmann. Después, el académico de menor antigüedad subrayó la influencia del desarrollo científico de las ideas cultivadas y pertenecientes a la tradición del instituto vienés de física. Schrödinger habla del círculo intelectual de Exner y Boltzmann como de un amor científico de juventud y explica la profunda impresión que le causó, por aquella época, la lección de ingreso pro-

nunciada por Fritz Hasenöhrl en el otoño de 1907. Max Planck apreció en su contestación el autodominio que Erwin Schrödinger había mostrado, para permitir que sus colegas tuviesen acceso a una visión más profunda de su ideología.

Cuando el Reclam Universum de Berlín le pide, en 1930, junto a otras personalidades prominentes, una colaboración para su número navideño abandona por completo su actitud reservada y pone a disposición de la revista un artículo corto que trata de aquello que le afecta en lo más profundo. La revista lo publicó el 24 de diciembre de 1930 bajo el título «Obligaciones olvidadas». En menos de cuarenta líneas de periódico el gran físico permite al lector que eche una mirada al fondo de su corazón.

Un poco más tarde un diario londinense publica otro testimonio personal. En una encuesta realizada entre contemporáneos importantes, Schrödinger había sido entrevistado por un reportero del Observer, y de este modo los lectores de la edición del domingo 11 de enero de 1931 de dicho periódico se enteraron, a través de J.W.N. Sullivan, de que Erwin había tenido inicialmente la intención de seguir estudios técnicos si bien la exigencia de la geometría descriptiva le había disuadido de ello. Asimismo el físico recién llegado descubre que su deseo más íntimo había sido el de hacerse poeta! Reproduzco textualmente la conversación:

«I must not give the impression that science alone interested me. As a matter of fact my early desire was to be a poet. But I speedily realized that poetry was not a paying business. Science, on the other hand, offered me a career».*

* «No quiero dar la impresión de que únicamente me interesa la ciencia. En realidad, mi primer deseo fue el de ser poeta. Sin embargo, pronto descubrí que la poesía no era un oficio bien pagado. La ciencia, por el contrario, me brindó una carrera.» (N. del T.)

Justo dos años después de esta entrevista se le presentó a Schrödinger una «oportunidad única en su género», que se ha hecho mundialmente famosa, de pensar y escribir acerca de sus datos autobiográficos. Se trataba de la recepción del Premio Nobel en diciembre de 1933. Las normas de la Fundación Nobel exigen la presentación de una conferencia científica y de una autobiografía, y ambas se publican. En el caso de Schrödinger existen traducciones de las dos, palabra por palabra, a varios idiomas. No todas ellas fueron motivo de alegría para el galardonado, sobre todo aquéllas en las que el traductor añadía al ensayo autobiográfico comentarios críticos. Lo que Erwin Schrödinger había desvelado a la academia berlinesa y lo que conoce un círculo mayor de personas a través de la autobiografía redactada con motivo de la concesión del Premio Nobel, aparece en 1961, parte al pie de la letra y parte entresacado, en múltiples necrologías y constituye la base fundamental de las pocas biografías publicadas así como de todas las entradas «Erwin Schrödinger» que aparecen en los diccionarios biográficos y enciclopédicos. Evidentemente, todas las informaciones, incluso las de los dos artículos periodísticos, no abarcan más allá del año 1932.

En 1928 Erwin Schrödinger fue nombrado miembro de la Academia de Ciencias de su patria, Austria. Desde que dicha institución existe solicita de cada uno de sus miembros un comunicado autobiográfico. Franz Grillparzer —que más tarde se convertiría en uno de los poetas favoritos de Erwin— reaccionó, la tercera vez en que le fue requerida, redactando una autobiografía de 212 páginas de extensión. Se desconoce el número de veces que se solicitó, invitó, exigió a Schrödinger que la redactase. El hecho es que en el archivo se encuentran dos documentos acerca de su

vida, que sin embargo no fueron redactados por él mismo. Por lo tanto no se dispone de una autobiografía salida de su pluma. En una ocasión parece haber explicado que él no tenía tanto respeto por sí mismo como para sentarse y escribir trabajosamente lo pasado. Y, sin embargo, a principios de 1960 se decidió finalmente a emprender lo «tedioso de su autobiografía» (J.G. Seume). Convencido de que no sería capaz de librarse de un biógrafo y de que con toda seguridad era él mismo quien mejor se conocía, empezó trabajosamente a redactar aquello que había estado pensando durante las largas semanas de grave enfermedad. Seguro que no es casualidad el que el examen de notas antiguas, destinadas a la primera parte de «Mi concepción del mundo», coincida cronológicamente con la redacción de la segunda parte de este testamento filosófico y con el borrador de sus «Notas autobiográficas», publicadas ahora por vez primera.

Erwin Schrödinger estaba tan débil a mediados de diciembre de 1959 que apenas se atrevía a dar los dos pasos que separaban la cama de la «silla ducal», si no había alguien para que le cogiese en caso necesario. Sin embargo, por esta época volvió a mejorar. En mayo de 1960, es decir pocos meses después de padecer una pulmonía que había contraído a principios del invierno, fue necesario volver a realizar exploraciones profundas, primero en Viena y después en Innsbruck. El resultado de éstas fue tuberculosis. Se intentó combatir la enfermedad en Alpach, su casa de veraneo a la que acudía cada año, con la ayuda de medicamentos y cura de reposo. En julio se pudo concluir la copia tipográfica de «Mi concepción del mundo». A causa de una grave enfermedad padecida por su esposa —sólo ella sabía «en calidad de qué se enviaba lo referido»—, el envío a Franz Theodor Csokor se retrasó durante meses. Erwin Schrödinger observaba aplicado su cura de reposo, pensaba en su Annemarie (retenida

en el hospital), repasaba de vez en cuando el manuscrito «autobiográfico», ocupaba su tiempo con la lectura de periódicos (fundamentalmente en lenguas extranjeras), profundizaba en la literatura clásica (F. H. Vischer) y la moderna (Bertoldt Brecht, Carlo Levi) e intentaba, cuando ya no podía o quería seguir leyendo, recordar y recitar poemas aprendidos en su juventud. Entretanto acudían visitas venidas del pueblo o el enfermo escribía a sus amigos. A esta época pertenecen evidentemente siete cartas, dirigidas por Erwin Schrödinger a Franz Theodor Csokor, entre noviembre de 1959 y noviembre de 1960, de las que puede inferirse mucho acerca de su estado de ánimo, tanto corporal como intelectual, cuando estaba ya «tocado por la muerte». En su postdata del 25 de octubre de 1960, uno de los mayores y a la vez más humildes genios de nuestro siglo escribe a su querido amigo Csokor acerca del «libro»:

«Me gustaría que el título rezase: Erwin Schrödinger. Pour le Mérite por la paz».

Auguste Dicke
Viena, febrero de 1985

Mi concepción del mundo

**Dedicado con profundo cariño
a mi célebre y querido amigo Kurt Polzer**

Prefacio

Entre los dos trabajos que aquí aparecen impresos por vez primera, han transcurrido treinta y cinco años.

Escribí el primero, el más largo, poco antes de mi nombramiento como sucesor de Max Planck en Berlín, pocos meses antes de que la idea de lo que hoy se denomina mecánica ondulatoria ocupase todo mi interés durante algún tiempo; el segundo artículo, el más corto, fue escrito dos años después de mi jubilación en la Universidad de Viena. Ambos guardan mucha relación entre sí y, desde luego, con algunas ideas que siempre he defendido públicamente.

¿Es pretencioso que suponga un gran interés por parte de un amplio círculo del público por «mi» concepción del mundo? Esto lo decidirán los señores críticos, no yo. Tras una actitud de una cierta modestia se esconde, a menudo, una verdadera arrogancia. Me gustaría librarme de ella. De todos modos, las he contado —son en total entre 28 y 29.000 palabras. No es una cantidad excesiva para expresar una concepción del mundo.

Habrà, sin embargo, *un* reproche que no podré evitar. Aquí no se habla en ningún sitio de acausalidad, mecánica ondulatoria, relación de incertidumbre, complementariedad, universo en expansión, creación continua. ¿Por qué no habla de lo que entiende, en vez de meterse en el campo de los filósofos profesionales? *Ne sutor supra crepidam*.*

* «Zapatero a tus zapatos.» Apelles. (N. del T.)

Con gusto respondo: porque me parece que estas cosas tienen menos que ver con la imagen filosófica del mundo que lo que se desea en la actualidad. En algunos puntos esenciales creo que coincido con Max Planck y Ernst Cassirer. En 1918, a mis treinta y un años, tenía buenas posibilidades como sucesor de Geitler para el puesto de físico teórico en Czernowitz. Allí me propuse leer con seriedad acerca de la física teórica, siguiendo el ejemplo de las magníficas lecciones de mi querido maestro Fritz Hasenöhrl, caído en la guerra, y ocuparme en particular de la filosofía, profundamente sumergido como estaba por aquel entonces en los escritos de Spinoza, Schopenhauer, Mach, Richard Semon y Richard Avenarius. Mi ángel de la guarda se metió por medio y Czernowitz dejó de pertenecernos.* Tuve que quedarme con la física teórica, y para mi sorpresa a veces he logrado cierto éxito en dicho campo. El presente librito constituye por tanto la realización de un vivo deseo tanto tiempo guardado.

Alpbach, julio de 1960
E.S.

* Czernowitz perteneció hasta 1918 a Austria, pasando después a formar parte de Rumania. (N. del T.)

Primera parte
La búsqueda del camino
(otoño de 1925)

*Wo Rätsel mich zu neuen Rätseln führten,
Da wussten sie die Wahrheit ganz genau**

Grillparzer

* «Allí donde los enigmas me conducían a nuevos enigmas, ellos conocían la verdad con toda exactitud». (N. del T.)

Capítulo primero

Acerca de la metafísica en general

Es relativamente sencillo acabar con toda metafísica teórica, tal y como hizo *Kant*. El más ligero soplo dirigido contra ella la derrumba, no requiriéndose tanto un pulmón fuerte para provocar tal vendaval, como una gran valentía para dirigirlo contra el sacrosanto castillo de naipes.

Sin embargo, no debe creerse que con esto se haya apartado efectivamente la metafísica del contenido empírico del conocimiento humano. Pues, de hecho, resultará muchísimo más difícil, probablemente imposible, poder explicar de forma comprensible incluso la rama especializada más pequeña de una ciencia particular *evitando* cualquier metafísica. Es entre otros el caso —para mencionar un ejemplo burdo— de la innegable excepción de la importancia más que física —por lo tanto trascendente— de un gran número de hojas de pasta de papel dotadas de manchitas negras como las que el lector tiene entre sus manos.

O, para comprenderlo con mayor profundidad: recuérdese la angustia y el sentimiento de yermo y vacío que invade a todos los que por primera vez comprenden la perífrasis de *Kirchoff-Mach* acerca del objeto de la física (y de la ciencia en general): una *descripción de los hechos lo más completa y con la mayor economía de pensamiento posibles*; un sen-

timiento de vacío que no llega a dominarse, a pesar de la aceptación más decidida y alegre que la inteligencia teórica no puede apenas negarle a dicha perífrasis. De hecho —si nos examinásemos de forma sincera y honrada— tener tan sólo esta meta ante los ojos no basta para mantener en marcha el trabajo de investigación en un campo cualquiera. La supresión real de la metafísica convierte al arte y a la ciencia en pétreos esqueletos sin alma, incapaces del más mínimo progreso.

Sin embargo, la metafísica teórica *ha sido* abolida. El juicio de Kant en este punto es inapelable. El período postkantiano de la filosofía —probablemente hasta nuestros días— muestra la agonía de la metafísica entre los más dolorosos espasmos.

Hablando desde el punto de vista de la ciencia, me parece que la tarea postkantiana de mayor dificultad consiste en hacer retroceder la influencia de la metafísica, en la representación de los hechos considerados verdaderos en los diversos campos, mediante la erección de muros que la limiten, conservándola, sin embargo, simultáneamente como apoyo imprescindible de nuestro conocimiento general y nuestro conocimiento individual. El problema lo constituye aquí la aparente contradicción que esto encierra.

Podría utilizarse la imagen de que nosotros, avanzando por el camino del conocimiento, nos *tenemos* que dejar guiar por la mano invisible de la metafísica, que se alarga hacia nosotros como emergiendo de la niebla, si bien hemos de estar en todo momento atentos y expectantes ya que un suave y amoroso tirón nos podría desviar del camino y atraernos hacia un abismo.

O mediante otra imagen: la metafísica constituye la punta del estandarte del ejército del conocimiento, los puestos más avanzados durante la penetración

en un país enemigo desconocido; son imprescindibles aunque, como todo el mundo sabe, se encuentran expuestos a un grave peligro.

O bien: la metafísica no pertenece al edificio del conocimiento pero, sin embargo, es el andamio de madera al que no se puede renunciar para continuar edificando. A lo mejor está permitido afirmar que: la metafísica se *transforma* con el correr del tiempo en física —por supuesto, no en el sentido en el que podía aparecer *antes* de Kant; o sea, *nunca* asegurando poco a poco la opinión insegura sino aclarando y *modificando* el punto de vista filosófico.

La cuestión de cómo aceptar el certificado de defunción de la metafísica se torna más seria y difícil cuando, abandonando la esfera del conocimiento puro, dirigimos nuestra mirada hacia el conjunto de la cultura y con ello hacia los problemas éticos; lo que por cierto nadie vio más claro que el propio Kant, cuya segunda crítica de la razón le debe su existencia.

Occidente ha experimentado en el último siglo un enorme desarrollo en *una* dirección muy determinada, se ha asentado sobre un conocimiento muy profundo de los fundamentos del devenir espacio-temporal de la naturaleza (física y química) y se ha basado en ello: creación de una cantidad fabulosa de «mecanismos» (en el sentido más amplio de la palabra), que amplían la esfera de la influencia de la voluntad humana (técnica). Me veo impelido a constatar aquí de forma explícita que está lejos de mi ánimo considerar esto, especialmente lo último, la técnica, como el fenómeno más importante acaecido en Europa durante dicho período; considero probable que esta época, que gusta de llamarse técnica, en el futuro se conocerá, por sus luminosos reflejos y sus sombras oscuras, como la era de la teoría de la

descendencia (o bien de la idea de la evolución) y la decadencia del arte. Sin embargo, esto sólo de forma colateral, se trata ahora de lo que *en este momento* actúa con mayor intensidad.

A causa de esta «elefantiasis» parcial otras corrientes de desarrollo de la cultura, del conocimiento, del cerebro occidental, o como se las quiera llamar, han sido descuidadas, incluso más de lo que lo eran con anterioridad, o hasta abandonadas. Sí, parece como si *un* órgano que se desarrollaba con vigor hubiese ejercido una influencia dañina y atrofiante sobre todos los demás.

Esclavizadas de la manera más vergonzante durante siglos por la Iglesia, las ciencias naturales han levantado la cabeza y, conscientes de su sagrado derecho, de su divina misión, han propinado golpes llenos de odio a su antigua torturadora sin tener en cuenta que aquélla había sido hasta entonces el único guardián encargado de cuidar los bienes más sagrados de los padres —aunque lo hiciera de un modo insuficiente y descuidando a menudo sus obligaciones.

Lenta e imperceptiblemente el destello de la sabiduría india casi se consumió, destello que el maravilloso Rabbi, a orillas del Jordán, atizó en brasas vivas que nos iluminaron durante la oscura noche del medioevo; palideció el brillo del *renacido* sol griego, bajo el cual maduraron los frutos de los que hoy gozamos. El pueblo ya no sabe nada de todo esto. La mayoría se ha quedado sin apoyo ni guía. No cree en ningún dios ni dioses, conoce la Iglesia sólo como partido político, y la moral como una molesta limitación que ha perdido todo apoyo junto con el soporte que durante largo tiempo se le fue colocando por debajo, es decir la creencia en espantajos convertidos en imposibles. Resurgió, por así decirlo, un atavismo general y la humanidad occi-

dental está hoy en peligro de descender de nuevo a un grado de desarrollo anterior y mal superado: el profundo e ilimitado egoísmo alza su sarcástica cabeza y dirige con su puño irresistible, formado por viejos trucos, hacia el timón de un buque que se ha quedado sin capitán.

Capítulo segundo

Un enojoso balance

Si observamos el éxito teórico y práctico de la mentalidad occidental durante el último milenio y medio veremos que no es muy alentador. La última conclusión de la sabiduría occidental de que toda trascendencia debe desaparecer de una vez por todas, no se puede imponer en el campo del *conocimiento*, para el cual ciertamente está pensada, ya que no aconsejamos aquí prescindir de la guía metafísica, sino que creemos que las generosas y falsas doctrinas metafísicas serán sustituidas por dogmas mucho más estrechos e ingenuos. Por el contrario, en el dominio de la *vida* se produjo una liberación metafísica *práctica*, partiendo de la clase media intelectual, ante la cual, si la hubiesen vivido, se estremecerían los nobles apóstoles de la libertad —pienso en los filósofos ilustrados y en Kant. Esta situación tiene, como se ha indicado frecuentemente, un tremendo parecido con aquella de finales de la Antigüedad. Y esto no sólo en lo referente a la falta generalizada de religión y moralidad, sino que también existe acuerdo en *este* punto: ambas épocas parecen creer haber entrado, en el dominio del conocimiento pragmático, en caminos sólidos y seguros, que de acuerdo con las convicciones de la época, al menos en cuanto a su forma general y a sus bases, parecen alejadas del cambio de opi-

niones: en aquel entonces la filosofía de Aristóteles, hoy la ciencia moderna. Si la comparación aguanta también en este punto entonces los augurios son malos para esta última. ¡No es por tanto de extrañar que a nosotros, los descendientes, nos falte el valor, cuando lo contemplamos de cerca, para declararnos herederos de ese patrimonio y para crear ideas que con seguridad conducirán, dentro de dos mil años, por segunda vez a la bancarrota!

Cuanto más a fondo se intenta penetrar en el carácter de aquellas relaciones generales que componen la sustancia de la filosofía de siempre, tanto menos estimulado se siente uno. Ocurre al contrario, nos resistimos a expresarnos de alguna manera porque se reconoce con tanta más claridad lo poco claro, lo desajustado, lo torcido y lo unilateral de *cada afirmación*. (En ninguna parte encontró esta postura *negativa* una expresión tan marcada como en la teoría del conocimiento budista, que intenta darle su expresión simbólica y enunciados contradictorios, como por ejemplo: una cosa no es ni A ni no-A, sin embargo, tampoco es «ni-A ni no-A», si bien se puede decir que es tanto «A como no-A».)

Si contemplamos globalmente las llamadas exposiciones históricas objetivas de la filosofía más antigua o más moderna, nos repele oír siempre: A «representa» esta concepción, «B» aquélla, éste era «X-iano», aquél «Y-ano», él adoraba *este* sistema o el otro, o en parte éste y en parte el otro; situación en la cual las opiniones se presentan generalmente de *tal modo* como si en verdad se tratara de visiones *distintas* del *mismo* objeto. Esta exposición casi nos obliga a declarar a uno u otro de los pensadores, o a ambos a la vez, como dementes o, en todo caso, carentes de todo juicio. A menudo uno llega a maravillarse de cómo la posteridad o uno mismo llegó a prestar ni siquiera atención al irreflexivo parloteo

de tales mentecatos. Sin embargo, en realidad se trata, al menos la mayoría de las veces, del convencimiento bien fundamentado de unos pensadores muy hábiles, y se puede estar seguro de que las diferencias en cuanto a los juicios emitidos han correspondido también a una diferencia en cuanto al objeto, siendo muy diversos los *aspectos* del objeto que alcanzaron la diferenciación en la conciencia que los reflejó. Una reconstrucción crítica debería, en lugar de subrayar las *diferencias*, como sucede por regla general, intentar componer una imagen común a partir de estos diversos aspectos, sin compromiso, el cual da lugar siempre únicamente a proposiciones poco claras y por lo tanto falsas desde un principio.

El verdadero mal es éste: acuñar la idea mediante una palabra indirecta y fácil de retener, hecho que se asemeja al trabajo del hilador de seda. Sólo a través de esta modelación recibe la materia su valor. Sin embargo, con la luz del día se hace rígida, se hace extraña, difícil de modelar. Ciertamente, de este modo, podemos recuperar con mayor facilidad y a voluntad la misma idea si bien nunca más podremos gozar de ella en el mismo estado de frescura. Por esto los últimos y más profundos conocimientos son y continúan siendo siempre *voce meliora*.

Capítulo tercero

El asombro filosófico

Epicuro sostuvo una vez, y tuvo ciertamente razón, que toda filosofía tiene su origen en el *αυμάζειν*, en el asombro filosófico.

Aquel que nunca ha percibido lo altamente propio y original del estado en el cual nos hemos metido sin saber cómo, no está en relación alguna con la filosofía, cosa de la que no tiene por qué lamentarse. De acuerdo con ello, la actitud no filosófica y la filosófica se dejan separar con gran claridad (no existiendo apenas formas transitorias). La primera acepta todo lo que ocurre en su contexto tanto general como natural y se asombra, en todas las ocasiones, sólo por el contenido especial según el cual el suceso *hoy aquí* se diferencia del suceso *ayer allí*. Mientras que, por el contrario, la segunda concibe justamente los rasgos *comunes* de todas las vivencias, que caracterizan de forma general lo hallado. Sí, se podría decir que *el hecho de vivir y encontrar* se concibe como primer y más profundo motivo de perplejidad. Me parece que este segundo tipo de asombro, cuya existencia se encuentra fuera de toda duda, es él mismo algo muy asombroso.

Porque el asombro o la maravilla aparecen siempre que el resultado *difiere* de lo *común* o de lo *esperado* por algún motivo. Sin embargo, la totalidad del mundo se nos ha dado sólo una vez. No

disponemos decididamente de ningún objeto de comparación y no es previsible cómo acercarse a él con una *esperanza* cierta. No obstante, a pesar de ello nos maravillamos, nos hallamos frente a enigmas sin poder decir cuál tendría que ser el resultado para no asombrarnos, cómo tendría que estar creado el mundo para no plantearnos enigmas.

La falta de un *objeto de comparación* se nos presenta seguramente con mayor intensidad cuando nos encontramos frente a las manifestaciones del *optimismo* y *pesimismo* filosóficos. Como se sabe, ha habido famosos filósofos que declararon que nuestro mundo está mal y tristemente organizado y otros que lo calificaron como el mejor de los mundos imaginables.¹ Pero, ¿qué diríamos si un hombre que no hubiese abandonado nunca su pueblo natal definiere el clima de dicho lugar como sorprendentemente cálido o increíblemente frío?

Estos fenómenos del juicio, el asombro, el hallazgo de enigmas, que no se refieren a un aspecto concreto de la manifestación sino que se refieren a ésta como un todo y que por lo demás han sido expresadas no por papanatas sino por hombres con una gran capacidad intelectual, me parece que indican que en aquello que experimentamos se hallan relaciones que en todo caso hasta el momento no son abarcadas, siquiera en su forma general, ni por la lógica formal ni, aún menos, por la ciencia exacta; relaciones que empujan siempre nuevamente hacia la metafísica, es decir, hacia la superación de lo directamente perceptible, por mucho que sosten-gamos en nuestras manos su acta de defunción con una firma, por muy válida que ésta sea.²

¹ Schopenhauer-Leibniz.

² La firma de Kant.

Capítulo cuarto

El problema.

Yo — Mundo — Muerte — Multiplicidad

Sea la imagen del alma como el habitante de un cuerpo que mora en él como en una casa y que lo abandona en el momento de la muerte de éste, de un alma que, por tanto, puede existir fuera del cuerpo. Si convenimos sin ulterior discusión que tal imagen es una construcción demasiado ingenua, entonces creo que es posible caracterizar brevemente uno de los problemas centrales —sino el problema central— antes de cuya eliminación la presión metafísica no encontrará definitivamente sosiego, del siguiente modo:

Considérense las siguientes cuatro cuestiones que en su conjunto no pueden contestarse satisfactoriamente con una combinación de «síes» o «noes» y que más bien describirán continuos círculos:

1. ¿Existe un Yo?
2. ¿Existe el Mundo *junto* a mí?
3. ¿Deja de existir el Yo con la muerte corporal?
4. ¿Deja de existir el Mundo con mi muerte corporal?

Si se acepta el Yo es obvio que, debido a todos los hechos de la fisiología, está asegurado un encadenamiento de todas las sensaciones de este Yo con las modificaciones materiales del *propio cuerpo*, no pudiéndose dudar de la disolución de este Yo con la

destrucción del cuerpo. Además no hay duda de que no es admisible la existencia de un mundo *junto* a mí, puesto que ambos se componen de los mismos «elementos» empíricos, eso que designamos con el nombre de mundo está *íntegramente* constituido por los mismos elementos de los que también está formado el Yo. En todo caso, lo que se llama mundo es sólo un complejo parcial del Yo, el propio cuerpo únicamente un complejo parcial del complejo mundial. De este modo, lo que se llama mundo estaría albergado, mediante la intervención destructiva, en una pequeña parte de sí mismo —contenida por cierto en millones de ejemplares—, ¡un horrible absurdo!

Si, por el contrario, consideramos *sólo* el mundo, desaparece naturalmente el motivo por el cual el mundo deja de existir con la destrucción del propio cuerpo. En cambio aparece la siguiente paradoja apreciada sólo, según creo, en la filosofía india Samkhya:

Supongamos dos cuerpos humanos A y B. Si se lleva a A a una cierta situación exterior, verá una determinada imagen, por ejemplo el paisaje de un jardín. Mientras tanto B se encuentra en una habitación oscura. Si metemos ahora a A en la habitación oscura y pones a B en el lugar que ocupaba anteriormente A, se acabó el paisaje del jardín, todo está completamente oscuro (¡porque A es mi cuerpo, B el del otro!). La contradicción es flagrante, porque *falta* una razón plausible para el fenómeno en su globalidad como faltaría para explicar el descenso de un solo platillo en una balanza equilibrada. De todos modos este cuerpo se diferencia en muchos otros aspectos de todos los restantes. Se le percibe continuamente desde un punto de vista muy diferente y muy particular. Es el único dotado de movimiento arbitrario, o expresado de otra manera —más

tarde volveremos sobre el análisis de la voluntad— es el único para el que se preven con seguridad casi apodíctica ciertos movimientos en el momento de su acontecer. El es el único cuya herida duele. De todas estas peculiaridades podemos separar una y tomarla como causa de todas las demás. Sin embargo, no hay motivo alguno para suponer que *uno* de estos cuerpos se distingue de todos los demás por la *totalidad* de sus propiedades, a menos de que no impliquemos en su *interior* un concepto espacial y material de alma —Yo— cuya imagen ingenua hemos rechazado sin embargo sin discusión desde un principio.

Topamos con la misma dificultad que encontramos en la siguiente reflexión muy conocida, si bien bajo otra luz, como sucede para una gran cantidad de problemas filosóficos —por no decir todos— que confluyen en este punto central.

Consideremos una percepción sensorial cualquiera, por ejemplo la de un cierto árbol. Muchos filósofos afirmaron que hay que diferenciar la percepción que el hombre tiene del árbol del propio árbol o del árbol «en sí». Se alega para ello, desde un punto de vista más elemental, que el árbol mismo no inmigra al interior del observador sino que tan sólo ciertos efectos que parten de él lo hacen. Esto puede eventualmente aceptarse, desde un punto de vista más avanzado, puesto que hoy podemos dar por seguro que el árbol es visto y vuelto a ver de nuevo y percibido cuando tienen lugar en el sistema nervioso central del observador ciertos procesos nerviosos, cuyos detalles son completamente desconocidos. Una cosa podemos afirmar, si conociésemos bien *estos procesos* no los designaríamos con seguridad con el nombre de árbol, ni tampoco con el de percepción de un árbol, ni siquiera como el de árbol percibido. ¿Es entonces

correcto sostener que, en efecto, percibimos aquellos procesos o su inmediato sustrato de la sensación y el pensamiento? ¡Por supuesto que no!, ya que de lo contrario no nos encontraríamos en tan penosa y desesperanzada ignorancia acerca de ellos. ¿Qué es lo que percibimos entonces y dónde se encuentra esta percepción del árbol que debemos diferenciar del propio árbol?

E. Mach, E. Avenarius, W. Schuppe y otros encontraron una salida sencilla y muy radical a esta dificultad que conduce a lo siguiente. Después de que Kant determinase que el «árbol en sí» no sólo carece de color, olor, sabor, etc. (como ya sabían los ingleses) sino que pertenece por completo a la esfera de la «cosa en sí», que tiene que ser imperceptible para nosotros en todos y cada uno de sus aspectos, podemos declarar de una vez por todas que esta «cosa en sí» carece de todo interés para nosotros, y que, si es necesario, podemos *renunciar* a ella. Entonces, el árbol está tan sólo *una vez* en el área de las cosas que nos interesan y podemos denominar este *único dado*, tanto árbol como percepción del árbol —se recomienda lo primero por mor de su brevedad. Este *único* árbol es lo único dado, es al mismo tiempo el árbol de la física y el árbol de la psicología. Como ya mencionamos más arriba, son los *mismos* elementos que componen el Yo y el mundo exterior y que en diversos complejos se denominan a veces componentes del mundo exterior —cosas— y otras componentes del Yo —sensaciones, percepciones. Los pensadores arriba mencionados llaman a esto la restitución del concepto natural del mundo y también la confirmación del realismo ingenuo. Gracias a ellas se ha eliminado un gran número de problemas aparentes, especialmente el conocido *Ignorabimus* de Du Bois-Reymond: de cómo se pueden producir sensaciones y

conocimiento a partir de los movimientos atómicos.

¿Qué sucede empero si yo no estoy *solo* delante de dicho árbol, sino con algunos congéneres y considero suficientemente asegurado mediante la comunicación que todos percibimos el árbol de igual modo? Tengo que asumir entonces que *un* complejo de elementos —el árbol— es componente simultáneo de muchas conciencias, pertenece simultáneamente a varios Yos, es *común*. Atención: no *objeto* común de la percepción sino *componente de percepción común*. Ninguno de los pensadores mencionados se opuso de hecho a esta deducción final, en un primer momento algo curiosa. Mach, por ejemplo, afirma que (*Análisis de las sensaciones*, 3ª edición, pág. 274): no hay «ninguna diferencia fundamental entre mis sensaciones y las sensaciones de los demás.

«*Los mismos elementos*», el subrayado es del original, «están unidos en muchos puntos de unión al Yo». Avenarius, y muy especialmente Schuppe se expresan en idéntico sentido (Avenarius, *El concepto humano del mundo*, 3ª. edición, pág. 155): «Yo subrayo continua y celosamente lo siguiente: es verdad que algún contenido de conciencia es subjetivo en un sentido, pero no en todos, más bien una parte de los contenidos de conciencia de los Yos; éstos no sólo son iguales cualitativamente sino en sentido estricto, y en conjunto son numéricamente *uno solo y lo mismo*, es y debe ser contenido común».

Esta deducción —aun siendo la única consecuente— nos parece a los occidentales algo extravagante, porque nos hemos alejado mucho de lo que Mach y Avenarius llaman el realismo ingenuo y nos hemos acostumbrado a creer que sensación, percepción, pensamiento son para cada uno una estricta esfera cerrada, esferas que no tienen nada que ver una con otra, que no se solapan entre sí, ni se influncian de forma directa, más bien al contra-

rio, se excluyen absolutamente —todo lo cual no está en modo alguno demostrado, ya que la experiencia diaria más primitiva testimonia justamente lo contrario. Opino que la representación de elementos comunes de conciencia de varios individuos humanos no contiene, de por sí, nada que esté en contradicción consigo misma o con otras experiencias conocidas; que por ello más bien se restituye substancialmente aquel estado de cosas que de hecho existe para el hombre auténticamente ingenuo. Sería demasiado restringido establecer esta causa común únicamente para las «impresiones sensoriales» originadas en diversas personas por el propio «objeto exterior». Los pensamientos transmitidos, con los que muchas personas piensan efectivamente lo mismo —en la vida práctica esto se da con mucha más frecuencia que en la ciencia—, son en *verdad* ideas comunes, se dan tan sólo *una* vez; una afirmación numérica acerca de la *cantidad*, basada sobre el cómputo de los individuos pensantes, carece de sentido con miras a lo pensado.

Una paradoja real sale de nuevo a nuestro encuentro en el mismo punto donde la dejamos anteriormente. La imagen de los elementos comunes, en gran parte comunes, unidos en los mismos puntos de conexión del Yo, es clara y buena mientras nos pensemos a nosotros mismos, nuestro verdadero Yo especial, nos mantengamos alejados y seamos descriptores exteriores de la totalidad que nos participan, algo así como un Dios exterior al mundo. Sin embargo, en cuanto me acuerdo de que Yo mismo *soy uno de estos «Yos»*, que toda esta estructura de elementos se presenta siempre y continuamente en *la* perspectiva altamente asimétrica y arbitraria, tengo que preguntar *¿cómo se distingue este único lugar de la estructura caracterizado de este modo, etc.?*, tal y como hemos explicado más arriba.

Capítulo quinto

La concepción védica fundamental

*Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug**

Goethe

La verdadera dificultad para la filosofía reside pues en la multiplicidad espacial y temporal de los *individuos que contemplan y piensan*. Si todo acontecer se desarrollase en *una* sola conciencia, entonces las circunstancias serían sencillas. Sería un encontrado o más bien un dado por antonomasia el cual —puede ser creado como siempre— presentaría tan sólo el escollo de su magnitud efectiva.

No creo que la solución del nudo sea posible por el camino de la lógica y del pensamiento consecuente dentro de nuestro intelecto. Sin embargo, se puede expresar fácilmente con palabras: la multiplicidad percibida es sólo *apariencia, en realidad no existe*. La filosofía védica ha intentado demostrar este su dogma fundamental a través de «imágenes» alegóricas de las cuales la más seductora es la del cristal multifacético, que muestra centenares de pequeñas imágenes de un objeto que, en realidad,

* «El más alto vuelo de fuego de tu espíritu se basta con la alegoría, con la imagen.» (N. del T.)

existe sólo *una* vez, sin que ciertamente el objeto se multiplique en realidad. Nosotros, intelectuales de hoy, no estamos acostumbrados a considerar las alegorías imaginativas como conocimientos filosóficos, exigimos una deducción lógica. Sin embargo, frente a esto se puede deducir al menos que una concepción del fondo del fenómeno sería muy probablemente imposible de lograr a base de razonar lógicamente, ya que esto pertenece a dicho fenómeno y está atrapado completamente en él; se puede plantear si por eso tenemos que renunciar a una visión imaginaria y paradigmática del asunto, aunque su congruencia no pueda demostrarse de forma rigurosa. Pensar consecuentemente nos conduce, en gran número de casos, hasta un cierto punto en el que nos deja en la estacada. Si logramos completar de tal manera este impenetrable dominio al que parecen conducir las vías de la razón, que los caminos no nos lleven ya a lo ilimitado sino que converjan hacia un punto central de este territorio, entonces podemos encontrar en ello un estimable redondeo de nuestra visión del mundo, cuyo valor ya no se enjuicia por su coherencia y univocidad, con la que se emprendió inicialmente el complemento. La ciencia procede en centenares de casos de esta manera y hace mucho que la ha reconocido como correcta.

Más tarde intentaremos explicar algunos puntales de la concepción védica fundamental, desvelando principalmente ciertos senderos del moderno razonamiento que convergen hacia ella. Ante todo, permítaseme crear un cuadro concreto de la *vivencia* que puede conducir a ella. La situación especial descrita al principio de lo que sigue, puede ser sustituida por cualquier otra, solamente tiene que recordarse que la cosa quiere ser *vivida*, no sencillamente entendida sólo a través del raciocinio.

Supón que estás sentado sobre un banco en un camino de un paraje de los Alpes Altos. Alrededor tuyo ves lomas con hierba salpicadas de rocas, en frente una pendiente con un campo de pedruscos con matorrales de álamos bajos. Abruptos tajos con espesa vegetación se alzan hasta muy arriba de los pastos alpinos carentes de árboles. Delante tuyo las cimas coronadas de nieve, cuyos escarpados riscos se suceden con lomas nevadas y se sumergen en el rosa tierno del sol que se despide contra un firmamento de un azul pálido.

Todo esto, que ven tus ojos —de acuerdo con nuestra concepción usual— ha estado aquí, con pequeños cambios, desde hace milenios. Dentro de un ratito —no mucho tiempo— tú ya no estarás mientras que el bosque, las rocas y el cielo seguirán así invariables *después* de ti.

¿Qué es eso que te ha reclamado repentinamente de la nada para que goces un rato de este espectáculo que ni siquiera repara en ti? Todas las condiciones de tu ser son casi tan viejas como la roca. Desde hace milenios los hombres han ambicionado, sufrido, criado; las mujeres han parido con dolor. A lo mejor hace cien años otro estaba sentado en este lugar y contempló al igual que tú, con idéntico recogimiento y melancolía en el corazón, esas lomas candentes. Había sido engendrado por un hombre y nacido de una mujer al igual que tú. Sentía dolor y alegría como tú. ¿Era otro acaso? ¿No eras tú mismo? ¿Qué significa este tú mismo? ¿Qué condiciones hacen falta para que este engendrado se convierta en *ti*, justamente tú y no otro? ¿Qué sentido *científico* claramente comprensible ha de tener ese otro? Si la que es hoy tu madre hubiera cohabitado con otro y le hubiera dado un hijo, y de igual manera tu padre, ¿hubieses llegado a ser *tú*? ¿O quizás tú en ellos, en el padre de tu padre... ya desde hace mile-

nios? Y si así fuera, ¿por qué no eres tu hermano, ni tu hermano tú, ni uno de tus primos lejanos? ¿Qué es lo que te permite descubrir una tal obstinada diferencia —entre tú y otro— si objetivamente la situación es *idéntica*?

Desde este punto de vista y a partir de este razonamiento puede ocurrir que de repente se ilumine la profunda razón de ser de aquellas motivaciones védicas: es imposible que la unidad, este reconocimiento, el sentir y querer que tú llamas *tuyo* haya salido de la nada en un cierto momento (no hace mucho tiempo); más bien este reconocer, sentir y querer es esencialmente eterno e invariable y numéricamente es sólo *uno* en todos los hombres, o mejor dicho en todos los seres sensibles. Pero no *así* que tú seas una parte, un trozo de un ser eterno e infinito, un aspecto, una modificación de él, como lo quiere el panteísmo de Spinoza. Pues esto continuaría siendo la misma incomprendibilidad: ¿qué parte, qué aspecto eres justamente *tú*?, ¿qué te diferencia, objetivamente, de los demás? No, por muy incomprendible que parezca al intelecto común: tú —e igualmente cada ser consciente tomado por separado— eres todo en todo. Por ello tu vida, la que tú vives, no es un fragmento del acontecer mundial, sino en cierto sentido, la *totalidad*. Sin embargo, esta totalidad está compuesta de tal forma que no se puede abarcar con *una* mirada. Como se sabe es esto lo que los brahmanes expresan con la sagrada, mística y sin embargo sencilla fórmula: *tat twan asi* [esto eres tú]. O también con palabras como: yo estoy en el este y en el oeste, estoy abajo y arriba, *yo soy la totalidad del mundo*.

Así, puedes echarte al suelo, apretarte contra la madre tierra, con el seguro convencimiento de que tú eres uno con ella y ella una contigo. Estás tan firmemente fundamentado y eres invulnerable como

ella, más bien mil veces más fuerte e invulnerable. Tan seguro como que ella te tragará mañana, tan seguro como que te parirá de nuevo para renovadas ambiciones y sufrimientos. Y no sólo algún día: ahora, hoy, a diario te da a luz, no *una vez* sino miles y miles de veces, como también te devora miles de veces a diario. Porque eternamente y siempre es sólo *ahora*, este único y mismísimo ahora, el presente es lo único que nunca se acaba.

En la contemplación de esta verdad (raramente consciente para el individuo que actúa) se encuentra la base de cada acción ética y valiosa. Evita que el hombre noble se juegue el cuerpo y la vida, únicamente por una meta reconocida o tenida por buena, sino que —en raros casos— se entregue con corazón tranquilo, también allí donde no hay esperanza alguna de salvar su persona. Ella guía —seguramente con menor frecuencia— la mano del benefactor que sin aspirar a recompensa alguna entrega lo que a él mismo no le sobra a fin de aliviar el sufrimiento ajeno.

Capítulo sexto

Introducción esotérica al pensamiento científico

El concepto más fácilmente accesible al pensamiento científico moderno debería ser la concepción contenida en la concepción fundamental, si bien sólo como afirmación parcial del carácter esotérico, es decir, que los actos de la procreación mediante los cuales una línea de ancestros da lugar de forma sucesiva a individuos que descienden unos de otros, no constituye una interrupción sino sólo un estrechamiento tanto de la vida corporal como de la vida espiritual; que, por lo tanto, a partir de la conciencia de un individuo se puede afirmar la identidad con la de uno de sus ancestros de forma muy similar a como, por ejemplo, hago acerca de mi propia conciencia antes y después de un sueño profundo. Al reconocimiento de este hecho se le oponía a menudo la indicación de que en un caso real existe y en otros falta —al parecer por completo— la relación de memoria. Hoy en día se ha abierto camino ampliamente la noción de que en el caso de los *instintos* de muchos animales no nos encontramos más que frente a un recuerdo supraindividual de este tipo. Son ejemplos bien conocidos: la estructura de nidos de los pájaros —donde el nido generalmente está ajustado a la medida y número de los huevos que se esperan en tal especie, a pesar de estar excluida cualquier experiencia individual—;

o la «construcción de lechos» por parte de muchos perros, pisando los hierbajos de la pradera —io sobre la alfombra persa! La tendencia de los gatos a esconder sus heces en el parquet o el suelo de piedra, cuya motivación es seguramente dificultar el ser descubiertos mediante el olfato tanto por parte del enemigo como de la presa.

El descubrimiento de semejantes manifestaciones en el hombre se dificulta porque en este caso uno tiene también una idea íntima del acontecimiento respectivo, en conexión con la convicción —que yo creo falsa— de que sólo se pueden denominar comportamientos instintivos, aquellos que se ejecutan sin pensar y sin una reflexión asociada. Con lo que también la denominación de *memoria* de la especie, que justamente subraya el lado subjetivo del hecho, se pone en duda y se rebaja el valor de todo el grupo de manifestaciones que aportamos al principio como justificación del concepto de continuidad.

Sin embargo, un complejo fuertemente sensibilizado en el hombre y en los animales lleva hoy todavía justamente el sello de una memoria supraindividual grabado en la frente. Se trata del primer despertar del sentir sexual, la atracción y el rechazo de los sexos, la curiosidad erótica, el pudor sexual, etc.; todos estos sentimientos, de difícil descripción, en parte penosos, en parte divinos, en especial la selección caprichosa, el enamoramiento, que indican en el individuo singular incluso trazas espirituales *especiales*, que no son comunes a toda la especie.

Otro ejemplo de «euforia» (Semon) de antiquísimos engramas heredados lo constituyen, en mi opinión, un grupo de manifestaciones que aparecen en la vida burguesa, en determinadas personas durante la denominada «producción de ruido». Sentimos lesionados nuestros derechos —de verdad o de

forma evitable— de modo que nos vemos conducidos u obligados a intervenir inmediatamente de forma enérgica, a amonestar, a reprender o algo similar. Esto hace que nos «excitemos», el número de nuestros latidos aumenta sensiblemente, la sangre fluye hacia la cabeza, todos los músculos se tensan, vibran, se «recargan» de forma uniforme y tienen una necesidad invencible de entrar en acción. En pocas palabras, todo nuestro organismo se prepara, evidentemente con éxito, para *aquello* que miles de nuestros ancestros *hicieron* en la realidad en casos semejantes: pasar al *ataque* o a la defensa contra el agresor, lo que en *su* caso era lo único correcto y adecuado. En el nuestro desde luego no lo es por regla general. Pero no siempre se es dueño de todos estos fenómenos que surgen en aquel que tiene tendencia a ellos aun cuando sabe con certeza que un ataque real está completamente excluido por su parte o que le acarrearía daños tan sumamente graves que no lo haría nunca. Tampoco lo haría cuando su voluntad consciente está orientada exclusivamente y de forma perfectamente adaptada a la defensa mediante la *palabra*, ya que —pongo por caso— sólo ésta le puede preservar de graves daños, igual que el puño lo hizo en el caso de sus ancestros; el mecanismo de la tensión atávica en el uso de este *su* medio de defensa le influye fuertemente. Su carácter *mnémico* (en el sentido de Semon) demuestra, de forma especialmente clara, la tendencia del organismo de suprimir la «incongruencia de la homofonía mnémica». La continuación de la sucesión de engramas es «golpear». En la práctica debe generalmente evitarse. ¿Quién no conoce la pena que esto causa? Y con cuánta energía se manifiesta la ley mnémica, si alguna vez —contra toda razón— la congruencia se restaura. El entendimiento común suele enjuiciar todo este proceso en el sentido de

nuestro comentario. En un caso como éste tiene la sensación de estar enfrentándose a una fuerza de la naturaleza, el propio actuante *sabe* a menudo que su comportamiento *no* está guiado por motivos en el sentido habitual de la palabra y por ello, a lo mejor, estará arrepentido apenas un instante después.

Aquellos casos de tipo especial en los que se hace particularmente patente la introducción del suceso ancestral, la activación de una capa más antigua, que no se ha formado durante nuestra vida individual, son con más o menos seguridad muy frecuentes; pienso especialmente en el carácter «simpático» o «antipático» de ciertas cosas, en el terror ante determinados animalitos inofensivos, en el carácter acogedor de ciertos lugares, etc. Sin embargo, éstos no agotan aquello a lo que nos referimos con la continuidad o identidad de la conciencia, afirmaríamos lo mismo si no pudiésemos recurrir a modo de ilustración a tales casos.

Mi vida consciente depende de una determinada estructura y manera de funcionar de mi soma y, sobre todo, de mi sistema nervioso central. Sin embargo, éstos están directamente ligados, originaria y genéticamente, a la estructura y funcionamiento de somas anteriormente existentes, los cuales también estaban ligados a la vida espiritual consciente y en ningún punto hubo interrupción alguna del acontecer fisiológico. Cada uno de estos cuerpos ha sido más bien a la vez *arquitecto* y *material* para el siguiente *plan de construcción*, de manera que una de sus partes creció hasta convertirse en una copia de sí mismo. ¿En qué punto podríamos poner aquí el principio de una nueva conciencia?

Sin embargo, la estructura *especial* de mi cerebro y su manera de funcionar, mi experiencia individual, justamente eso que yo con cierta razón llamo

mi personalidad, itodo ello está predeterminado por el acontecer ancestral! Si con esto último me refiero sólo a *mi* rama individual de ancestros, entonces desde luego que no. Con ello llegamos al punto en el que la sentencia *parcial* presentada al empezar este apartado, se revela como una afirmación arriesgada. Porque la configuración de lo que yo llamo mi más alto Yo espiritual es, en gran parte, la consecuencia directa del acontecer ancestral y no exclusiva y principalmente de mis antecesores físicos. Para no caer en la pura retórica, hay que aclarar que los dos factores de los que depende la marcha evolutiva de un individuo son a) la estructura especial de su base genética y b) la estructura especial del entorno que actúa sobre él. Sostengo que estos dos factores son de la *misma especie*, puesto que la estructura específica de la dotación genética, con todas sus posibles evoluciones atesoradas en su interior, se ha desarrollado bajo la influencia y en una dependencia sustancial de los entornos anteriores. Consideremos ahora en qué manera excluyente se interrelaciona la personalidad espiritual con las influencias del entorno. Se trata de un efluvio directo de la personalidad espiritual de otros congéneres, en parte todavía vivos y en parte ya fallecidos. Teniendo presente siempre que somos científicos que podemos concebir, debemos concebir todas estas influencias «espirituales» como modificaciones directas del soma (es decir, del sistema nervioso central) de nuestro individuo a través del soma de otros individuos, de modo que no se presentan diferencias de principio entre *estas* influencias y las que provienen de la rama de ancestros físicos.

Ningún Yo está solo. Detrás de él hay una cadena inconmensurable de acontecimientos físicos y —como una clase especial de los mismos— ciertos sucesos intelectuales, a la que pertenece como miembro an-

tagónico y que continúa. Por la situación momentánea de su somatismo y en especial de su sistema cerebral y por la educación y la transmisión mediante la palabra, la escritura, el monumento, la costumbre, la forma de vivir, el entorno modificado... por todo eso que denominaremos con mil palabras y que con mil giros no agotaremos, el Yo no está *encadenado* al acontecer ancestral, no es *su* (exclusivamente *su*) producto, sino más bien, en el más estricto sentido de la palabra, *lo mismo*, su estricta continuación inmediata, como el Yo de los cincuenta años es la continuación del Yo de los cuarenta años.

Es bastante curioso que la filosofía occidental aceptara, casi de forma generalizada, la idea de que la muerte del individuo no significa el fin de nada esencial en la vida, mientras que por el contrario —con la excepción de Platón y Schopenhauer— apenas se dignara a pensar, en el más entrañable y feliz acontecimiento, que va de la mano del anterior: es decir, que se cumpla lo mismo para el *nacimiento* individual, mediante el cual no soy antes creado sino que, en cierto modo, voy despertando lentamente de un profundo sueño. Así me parece que mi angustia e inquietud, ambición y preocupación no son sino *lo mismo* que las de miles que vivieron antes que yo, y puedo creer que transcurridos miles de años todavía podrá cumplirse aquello que yo había implorado hace miles de años por vez primera. Ninguna idea germina en mí, que no sea la continuación de la de un ancestro y por lo tanto no es un germen joven, sino el desarrollo predeterminado de un brote del vetusto y sagrado árbol de la vida.

Bien lo sé, la mayoría de mis lectores —pese a Schopenhauer y las Upanisads— aceptarán lo que expongo aquí como una metáfora graciosa y ade-

cuada, pero se negarán a admitir la validez *literal* de la afirmación de que todo conocimiento es esencialmente *uno*. A la tesis de la identidad de la conciencia en la rama de ancestros se le habrá opuesto ya el hecho de los números, es decir, que *dos* padres procrean generalmente *varios* hijos y que normalmente siguen viviendo después de la procreación. También encontrarán demasiado drástica la extinción de toda experiencia especial en el niño, para justificar la afirmación acerca de la continuidad. Admito abiertamente que la contradicción lógico-aritmética en el caso de la rama de ancestros me tranquiliza en cierto modo ya que *allí* la afirmación acerca de la identidad ha sido incluso científicamente demostrada y con ello se ha debilitado cualquier contradicción, también en el caso de la afirmación védica general. De todas formas el empleo de la aritmética en tales asuntos parece muy sospechoso. Y en lo que se refiere a la memoria completamente borrada (¡que para algunos es en lo más íntimo lo más enojoso de esta inmortalidad fisiológica!) habría que considerar al menos una vez, prescindiendo de toda visión metafísica, cuán *idóneo* es el continuo retorno del buril alisador sobre la pizarra de cera para formar *aquello* que de todos modos ha *sido* formado —aunque no quisiera ser formado, como afirma Schopenhauer.

Capítulo séptimo

Más acerca de la no-multiplicidad

Si dividimos el pequeño pólipio de agua dulce, *Hydra fusca*, de forma completamente asimétrica, de modo que una parte tenga todos los tentáculos y la otra ninguno, *ambos* tipos se completan hasta formar dos hydras enteras, sólo que un poco más pequeñas; este juego se puede repetir varias veces (Verworn, *Fisiología General*, cap. I, Fischer, Jena, 1915). No es el único caso entre los seres de este nivel, y R. Semon relata algo semejante en el caso de los planarios (*Mneme*, 2.^a edición pág. 151), motivo por el cual se interesó profundamente por este fenómeno, ya que con razón vio en estas reproducciones de las partes inexistentes algo estrictamente análogo a la potencia reproductora asociativa de la memoria superior; Semon suele comparar la recapitulación de todo el proceso de evolución de los animales superiores y las plantas, a partir del material de la semilla, con la recapitulación memorística de una poesía aprendida de memoria. Establece dicho paralelismo no sólo de forma metafórica sino en el sentido estricto de que ambos fenómenos deben sumarse bajo un concepto superior que él denomina «mnémico». Sin embargo, habría que releer todo este concepto y su motivación en la obra del propio Semon (obras principales: *Mneme* y *Sensaciones mnémicas*), de las que sólo diré que han

sido poco apreciadas por sus colegas pero vivamente aplaudidas por A. Forel, quien como psiquiatra y zoólogo igualmente sobresaliente parece estar llamado como pocos a juzgar sobre el acierto de tal paralelismo.

La razón por la cual cito aquí este ensayo de división es la siguiente. Ruego al lector que se adentre con el pensamiento en la *Hydra fusca*. No se le puede negar *algún tipo de conciencia* a nuestro pequeño primo que nos precede en la escala de los seres vivos, por muy abúlica e indiferenciada que sea. Esta conciencia aparecerá en aquellos dos fragmentos como la continuación *indivisa* de lo anteriormente existente. Esto no puede demostrarse lógicamente, pero se puede *sentir* que cualquier otra explicación carece de sentido. La división, multiplicación de la conciencia carece de sentido. En todo lo aparecido no hay un marco en el que encontrar la conciencia en plural. Lo construimos únicamente sobre la base de la pluralidad espacio-temporal de los individuos, si bien esta construcción es falsa. Por *ella* toda filosofía cae siempre de nuevo en una contradicción sin esperanza entre el reconocimiento incondicional (que teóricamente no puede negarle al idealismo berkeleyano) y su completa inutilidad para la comprensión del mundo real. La única solución de este dilema, en tanto en cuanto nos es accesible, reside en la antigua sabiduría de las Upanisads.

Si la conciencia no fuera un *singulare tantum* metafísico, no se podría comprender cómo la pluralidad no se manifiesta ya en el marco de la esfera de la conciencia humana, puesto que la denominación de nuestro soma o de nuestro sistema nervioso como *individuo singular* es muy problemática. Nuestro soma forma un estado de células u órganos, en el que hay también miembros con una autonomía relativamente grande, como los corpúsculos de la san-

gre, los espermatozoos o —en un sentido algo diferente— cada uno de los ganglios de la médula espinal. Echar una ojeada al mundo de los restantes organismos nos enseña que, en relación al grado de autonomía de las partes que componen este estado, aparece toda una serie de formas intermedias; encontramos aquí una completa deformidad de los miembros en los seres superiores y plantas, con la diferencia, sin embargo, de que en los cuerpos de los animales, como consecuencia de la división del trabajo, la *separación* de una porción mayor conduce con seguridad a la muerte de una parte, y en muchos casos también a la de la otra. Por el contrario, en las plantas bajo condiciones adecuadas *ambas* partes pueden continuar viviendo. En el otro extremo de la serie encontramos el estado animal formado por individuos singulares, no fusionados espacialmente, con una autonomía relativamente grande de sus miembros, como es el caso de las hormigas, las termitas, las abejas y los hombres. Sin embargo, entre los extremos de la serie se encuentran, como ya hemos dicho, muchos miembros intermedios y sería equivocado utilizar la misma palabra «estado» en todos los casos sólo en el sentido de una metáfora o analogía. La persona o la hormiga perecen también si son separadas *de hecho* de la unión estatal (biológica) y dependen únicamente de sí mismas. Perecen por la misma razón por la que lo hacen las células singulares u órganos de los animales superiores cuando son separados de la unión del organismo. La razón está en que la división del trabajo está muy adelantada y el pedazo separado del resto del organismo no encuentra ya las necesarias condiciones ambientales que necesita. Si se le ofrecen dichas condiciones ambientales el órgano separado puede seguir viviendo, como lo demuestra el caso de los *transplantes*.

Como casos intermedios podemos citar los organismos «divisibles» arriba mencionados como la *hydra* y los planarios, así como otros muchos organismos inferiores para los cuales las divisiones—formación de colonias— constituyen la manera normal de procreación. Verworn aporta un ejemplo particularmente interesante. Se trata de los sifonóforos, un grupo de los celentéreos. Estos organismos están formados por un número de órganos relativamente muy diferenciados de los cuales unos se han desarrollado para la locomoción, otros para la alimentación, algunos para la reproducción y otros para la defensa de la totalidad del cuerpo. Sin embargo, estos órganos conservan todavía una autonomía individual tan alta que algunos de ellos, por ejemplo, ciertos sifonóforos, a veces se desprenden del tronco y llevan una vida independiente como medusas.

Este vistazo comparativo al reino de los organismos nos enseña lo que somos en realidad desde el punto de vista somático: un estado celular de una uniformidad, limitación e indivisibilidad muy condicionadas. Si intento mantenerme en la creencia dominante que defiende una cierta unidad de mi Yo basada en mis experiencias vitales y que aluden a una individualidad somática exterior me enfrentaré a una maraña inextricable de preguntas, que vemos con claridad que son aparentes. ¿Por qué entra precisamente este *nivel intermedio* en la jerarquía de las unidades antepuestas: célula, órgano, cuerpo humano, estado humano. ¿Por qué, pregunto, es justamente mi cuerpo el que dispone de una conciencia unitaria del Yo, a diferencia de la célula o el órgano, que todavía no lo tienen, o el estado humano que ya no lo tiene? O si esto no es así: ¿cómo se forma mi Yo a partir de otros Yos singulares de las células de mi cerebro? ¿Se forma de igual manera a

partir de mi conciencia y la de mis congéneres un Yo superior del estado o de la humanidad, que se siente a sí mismo como unidad? Mentes muy claras se han visto empujadas a fantasías de este tipo; sólo mencionaré a Theodor Fechner. Estas preguntas son inevitables, apenas se descubre el sustrato de la unidad-Yo en la unidad del soma, y apenas se ha reconocido la relatividad y problemática de esta última. Tales preguntas se esfuman tan pronto como trasladamos la raíz de la unicidad directamente percibida, que conduce a la hipótesis del Yo, a la unidad metafísica de la conciencia, del «ser dado sin duda alguna una sola vez». Las categorías del *número*, la *totalidad* y las *partes* no se pueden aplicar aquí. La expresión adecuada, aunque sin duda un poco mística, de este estado de cosas es la siguiente: las conciencias de Yo de los diversos miembros son idénticas numéricamente entre sí y con el Yo de un orden superior que ellas forman; cada uno de los miembros está autorizado, en cierto sentido, a decir: *l'état c'est moi*.

La mejor forma de vencer la repugnancia ante esta concepción es mantener constantemente que de hecho se basa en la experiencia inmediata en la cual una multiplicidad de conciencias no se da nunca y en ningún lugar en la experiencia, sino siempre y por doquier en la conciencia singular. Este es el único conocimiento completamente seguro, hasta el que se puede acceder sin necesidad de hipótesis metafísica trascendental alguna. El idealismo berkeleyano permanece junto a él siendo con ello consecuente y estando así libre de contradicciones. Se supera sólo mediante la observación de muchos cuerpos construidos de forma semejante al mío propio, los cuales están en la misma interrelación física recíproca con su entorno, entre ellos y con mi cuerpo, como el mío lo está con el entorno y con ellos; y

también mediante la hipótesis, ligada a tal observación, de que los mismos acontecimientos físicos están relacionados también con sensaciones idénticas, como ocurre cuando este suceso atañe al propio cuerpo. Frases como: «Allá enfrente hay otro igual que tú, también en él se razona y se siente». Sin embargo ahora depende de cómo continuemos: «También allá estoy Yo, soy Yo» o bien «También allá hay un Yo, idéntico al tuyo, un segundo Yo». Las dos concepciones se diferencian únicamente por este «*un*», este artículo indefinido que degrada el «Yo» a un nombre genérico. Sólo mediante ese «*un*» se hace irreparable la ruptura con el idealismo, el mundo se llena de fantasmas, nos lanza sin salvación en brazos del animismo.

De todos modos lo que mi amigo A percibe, siente o piensa en este momento, como él dice, *no* llega de inmediato a mi conciencia. Ni siquiera soy inmediatamente consciente de lo que yo mismo he sentido, percibido o pensado hace una hora o un año. Sólo encuentro ciertas huellas, más o menos claras, y que apenas se diferencian esencialmente de *aquellas* que genera A cuando me participa *sus* sensaciones. Frecuentemente sucede también que—cuando se atiende alternativa y regularmente a dos círculos de ideas— discurren paralelas en un mismo intelecto largas cadenas paralelas de deducciones que guardan poco contacto entre sí. El establecimiento de tal contacto (que con frecuencia da lugar a nuevos conocimientos) tiene un carácter muy parecido al asiduo intercambio de ideas entre dos individuos diferentes. Y viceversa, la colaboración intelectual entre dos individuos puede producir una fusión entre ambas esferas de conciencia de un grado tan increíble que lleguen incluso a fundirse dando una unidad empírica.

Como demostración de la no-identidad de las

conciencias singulares consideremos el siguiente experimento mental. Me planteo 20 problemas de cálculo suficientemente entretenidos como para que un estudiante dotado necesite una hora para resolverlos. A continuación convoco a 20 buenos estudiantes en un aula y encargo a cada uno de ellos que resuelva un problema entre las 10 y las 11 horas del día tal y tal. Aunque a las 10 nadie conocía su tarea, a las 11 los 20 problemas estarán resueltos. *Una sola conciencia no podría lograrlo, la multiplicidad de la conciencia en cuanto al número queda demostrada.*

Frente a esto hay que indicar que estos «20 actos de conciencia» *no* pueden ser sumados o incrementados hasta un «rendimiento 20 veces mayor», como sucede por ejemplo con el rendimiento de las dinamos. De hecho no se pueden conectar en serie y no pueden —aun aceptando de antemano una igual potencia— rendir más unidos, no pueden resolver ninguna tarea que sea más difícil que la que puede solucionar alguno de ellos. Para ello haría falta que se produjese el debate, el asesoramiento, la investigación y el desarrollo de sus capacidades, que sin embargo se presentan también en cada uno de los miembros. Por otro lado, cada uno de los miembros habría sido capaz de resolver los 20 problemas, sólo que habría necesitado para ello un tiempo algo más largo.

Tampoco se puede afirmar que el dolor de 20 ó 1.000 madres, que pierden sus hijos en *una* batalla, sea 20 ó 1.000 veces mayor que el de una única madre a la que le sucede esto. O que el placer de 20 ó 1.000 chicos que se acuestan con sus amigas sea 20 ó 1.000 veces mayor que el placer de *un* solo caso. Y, sin embargo, son acontecimientos de la conciencia que bien pueden potenciarse o multiplicarse, como por ejemplo, el dolor de una madre que ve caer a sus *dos* hijos.

Echemos una mirada hacia atrás, sobre la concepción de Mach, Avenarius, Schuppe expuesta anteriormente, para darnos cuenta de que tal concepción está tan cerca del dogma ortodoxo de las Upanisads como es posible sin establecerlo *expressis verbis*. Mundo exterior y conciencia son una y la misma cosa en tanto en cuanto uno y la otra están compuestos por los mismos elementos primitivos. Por lo tanto no hay diferencia si afirmamos la *comunidad* esencial de dichos elementos en todos los individuos particulares diciendo que existe sólo *un* mundo exterior o que existe sólo *una* conciencia.

Capítulo octavo

La consciencia, lo orgánico, lo inorgánico, la *mneme*

Sea cual sea el punto de vista filosófico que se adopte, es un hecho experimentado e indudable que la manifestación de una vida intelectual superior está ligada a la función de cerebros altamente desarrollados. El mundo que nos construimos mediante nuestras sensaciones y percepciones y que siempre nos imaginamos cómodamente como si fuera sencillo y esencialmente existente por antonomasia, no es manifiesto por su mera existencia sino que para ello se necesitan acontecimientos muy especiales en partes muy especiales de este mundo, o sea, en las funciones cerebrales. Se trata de una relación extraordinariamente significativa de condicionamientos, según la cual no se puede por menos que plantear, aunque de forma tímida, la pregunta: ¿qué propiedades singulares caracterizan los procesos cerebrales para que sean justamente ellos los que dan lugar a dichas manifestaciones?, ¿se puede al menos indicar intuitivamente *qué* procesos materiales poseen esta capacidad y cuáles no? O de un modo más simple pero no menos equívoco en su expresión: ¿qué acontecimientos materiales están directamente ligados con la consciencia?

El pensador de nuestros días, de orientación racional y científica, se inclina por despachar rá-

pidamente esta cuestión. De acuerdo con nuestras propias experiencias, y por deducciones análogas acerca de los animales superiores, la conciencia está ligada exclusivamente con una cierta clase de procesos en la materia orgánica y viva, es decir, con ciertas funciones nerviosas. Pretender hacerse una idea acerca de ¿hasta dónde se puede encontrar aún un cierto tipo de conciencia, descendiendo en la escala animal? y ¿cuál es su naturaleza en tales estadios primitivos? es una tarea tan irresoluble y superficial que más vale dejarla para soñadores imaginativos. Más inútil y fantasioso aún es reflexionar acerca de si otros procesos, incluso inorgánicos o cualquiera en general están ligados con algún tipo de conciencia. Esto es una pura fantasía en la que cada cual puede suponer lo que le plazca, aunque en la seguridad de que dichas suposiciones carecen de todo valor cognitivo.

No se puede negar cierta justificación a una postura como ésta, si bien no creo que quienes se contentan con ella se den perfecta cuenta del *tremendo* hueco, imposible de llenar, que queda en nuestra concepción del mundo; de lo contrario no se sentirían *tan alegremente* satisfechos con dicha postura. Aunque en general se contraponen lo orgánico y viviente a lo inorgánico (seré más explícito más adelante), la aparición de la sustancia nerviosa y de los cerebros es un acontecimiento muy especial en el devenir orgánico, un fenómeno cuyo sentido y significado entrevemos con bastante claridad. Podemos indicar el papel que juega el mecanismo cerebral dentro del acontecer espacio-temporal de la naturaleza prescindiendo completamente del hecho de que esté ligado de manera singular con las sensaciones. No cabe duda de que dicho mecanismo no es más que una forma especial de mecanismo de adaptación, aparecido en la lucha por la existencia —mediante selección

o de otra manera—, que logra que su portador reaccione, respecto de un entorno variable, de la manera más apropiada para él mismo, y con ello también para la conservación de su especie. Se trata sin duda del más complicado e ingenioso de todos los mecanismos de este tipo, y allí donde existe tiene una gran importancia, una condición literalmente dominante para todo el soma. Sin embargo es algo especial, no es el único de su tipo, existen grandes grupos de organismos que no lo poseen.

Contra esto mantenemos que la *conciencia* es aquello gracias a lo cual este mundo se manifiesta en primer lugar, si podemos afirmar tranquilamente que el mundo *está formado* por elementos de conciencia, este mundo, en el que acabamos de encontrar que la aparición de cerebros es un fenómeno muy especial, que efectivamente ha aparecido, pero que igualmente hubiera podido no generarse y que no es más que *sui generis*. ¿Debemos pues disponernos a creer que todo este especialísimo giro de la evolución de los mamíferos superiores tenía que suceder para que el mundo se iluminase con la luz de la conciencia, mientras que si esto no hubiese sucedido habría sido una presentación sin espectadores, habría existido para nadie y por lo tanto *no* habría continuado existiendo en realidad? Si éste fuera en efecto el último conocimiento al que podemos llegar en esta cuestión, entonces lo consideraría la bancarrota de la concepción del mundo. Deberíamos admitir esto al menos y no aparentar que no nos concierne ni mofarnos con un saber racional de los que buscan la salvación —aunque sea la más desesperada.

La concepción de Spinoza o Fechner ha sido, con mucho, más generosa y está dotada de un conocimiento más claro acerca de lo que en realidad se trata. El cuerpo humano es para Spinoza «una

modificación de la infinita sustancia (Dios), en tanto que expresada por el atributo de la extensión». El espíritu humano es *la misma* modificación pero expresada por el atributo de la razón; sin embargo, dado que según él cada ser material es una modificación de Dios y como tal se expresa en ambos atributos no se puede decir entonces, traducido a nuestro lenguaje, más que: a cada fenómeno material le corresponde algo, de igual modo que nuestra conciencia al proceso vital del cuerpo. El ingenioso Fechner se permitió en su fantasía animar no sólo las plantas sino también la Tierra, como cuerpo mundial, y las estrellas. No estoy de acuerdo con estas fantasías pero tampoco quisiera tener que juzgar cuál de los dos está más cerca de la verdad, si Fechner o los partidarios de la bancarrota del moderno racionalismo.

En el próximo apartado haré algunas observaciones que quizás sirvan para lograr algún pequeño progreso en este asunto. Primero deseo hacer un breve comentario acerca de la relación orgánico-inorgánico, a la que se ha aludido más arriba.

Ante todo la mera constatación real: lo inorgánico —aquello que se define como el objeto de la física y la química— es una abstracción que raramente encontramos en la realidad sin ciertos preparativos especiales, o en todo caso muy pocas veces. Si observamos nuestro entorno terrestre vemos que está formado casi exclusivamente por cuerpos de animales o plantas vivos o muertos. Esto es cierto en gran parte de la corteza terrestre. Por lo tanto uno tiene la tentación de dudar si se verifica la concepción general de que todo es en principio inorgánico y que lo orgánico es sólo una modificación de lo inorgánico, o si por el contrario ésta invierte precisamente el hallazgo real. «Sin embargo, sabemos perfectamente lo que son los organismos, conocemos

sus condiciones de vida y podemos deducir de ello que sobre la gran mayoría de los cuerpos terrestres la situación es justamente la contraria.» Si conocemos *nuestro* mundo orgánico y sabemos que *su* sustancia viva se compone de un número relativamente pequeño de materias básicas, compuestas de un modo muy especial, ¿no es acaso más natural explicar esta circunstancia gracias a las muy especiales y relativamente constantes condiciones ambientales y suponer que en condiciones ambientales diferentes producirían otra forma de acontecer orgánico?

Aquí surge la cuestión de: ¿qué es lo orgánico? en el sentido general supuesto, en el que no se puede responder sencillamente con «proteínas» o «protoplasma». Buscando una definición más general del concepto topamos con el de *metabolismo*. Así encontraremos muy adecuada la limitación de Schopenhauer para quien lo inorgánico es «lo esencial, lo que permanece, es decir, aquello sobre lo que descansa su identidad e integridad, la sustancia, la materia; mientras que lo no-esencial y cambiante es la forma. Lo orgánico se comporta justamente al contrario: ya que su vida está formada del cambio constante de la *materia* y la tenaz perseverancia de la forma, es decir, la existencia como ser orgánico».

Sin embargo, esto depende en gran medida del observador, de *aquello* que él quiera aceptar como esencial y como no-esencial en una determinada cosa. Todo es *per se* igualmente esencial. Según esto, ser orgánico o inorgánico no es una propiedad del objeto sino de nuestro punto de vista o de aquello hacia lo que dirigimos la vista en ese instante. Y esto es cierto. Cuando perseguimos un átomo a lo largo de su órbita, no importa si ésta pasa también por un organismo viviente. Sólo tendremos que tener en cuenta las interacciones físicas y estamos convencidos de que la física basta en principio para

resolver todas las cuestiones que pueden aflorar. En cambio nos parecerá extraño, al menos en el primer momento, considerar que el avance de las modificaciones de las condiciones del medio, por ejemplo una tromba, o el río en su recorrido con sus cambios seculares, o un glaciar o una llama tengan el derecho a ser consideradas como las formas más toscas y apáticas de lo orgánico. Ignorando tales contradicciones del lenguaje usual me parece valioso considerar de más cerca la idea de que la oposición *fundamental* entre lo orgánico y lo inorgánico no reside en la naturaleza del objeto sino en el punto de vista del *sujeto*. Así se elimina la duda, que aparece constantemente, de si se puede pensar que a partir de este orgánico «completamente diferente» pueda haber emergido «poco a poco» lo inorgánico. De hecho —con la completa continuidad de los objetos— el paso no es gradual ya que el *punto de vista*, aunque se vea forzado cada vez en mayor medida por la estructura de los objetos, sólo puede modificarse de forma abrupta. Yo sólo *puedo* convertir en objeto de observación la materia invariable mientras se modifica su forma, o la forma invariable mientras se modifica la materia, pero nunca las dos simultáneamente. Del mismo modo, puedo utilizar las ecuaciones de la hidrodinámica en la formulación de Lagrange o de Euler. Ambas formas tienen un mismo contenido, pero una se obtiene de la otra con un paso único y discontinuo del cambio de variables, no de forma paulatina.

Naturalmente, este conocimiento ni puede ni debe retenernos sino, más bien al contrario, debe ser un estímulo para seguirle la pista al mecanismo que confiere a la sustancia orgánica especial, en sentido estricto, su característica particular. Se trata de una propiedad que Semon llama la *mneme* y que consiste en que una determinada reacción, provo-

cada una o varias veces por un cierto complejo de estímulos, con lo que aquélla se «entrena», de modo que en casos posteriores semejantes basta sólo una parte (a menudo una fracción insignificante) del complejo original de estímulos para lograr la misma respuesta. El mecanismo de este fenómeno es todavía completamente desconocido; y no sólo esto, también carecemos hoy en día de un modelo mecánico con el que ilustrar dicho proceso, incluso en un sentido completamente general, por ejemplo, tal como el biciclo de Boltzmann ilustra los fenómenos electromagnéticos, mientras que para la propiedad de la excitabilidad¹ disponemos, incluso para los *relees* físicos, de una ilustración muy adecuada, al menos en el sentido introducido. A pesar de lo importante que esto sería para el avance de nuestros conocimientos nadie ha reflexionado todavía con seriedad acerca de la posibilidad de un modelo de la mneme como éste.²

¹ La reacción frente a la *excitación* —en contra de lo que sucede en una reacción física usual— está caracterizada porque no existe una proporción sencilla entre la causa y el efecto, así como por el hecho de que en general aparecen efectos que no pueden entenderse sin más a partir de la estructura exterior de los sistemas que reaccionan, sino que deben estar ligados al menos con una estructura interna no reconocible de uno de ellos. El proceso del relé presenta también todas estas características.

² Semon alienta a ello (*Mneme*, 2.^a edición, pág. 385) con las siguientes palabras: «Naturalmente, desde el otro lado, el de los físicos y los químicos, se debería trabajar e investigar también en pos de la misma meta, es decir acerca de si es posible y hasta dónde demostrar la existencia de la engrafía y la ecoria en lo referente al terreno inorgánico. Por el momento no se dispone de nada útil en este campo».

Capítulo noveno

Acerca de la toma de consciencia

Retomemos ahora de nuevo la pregunta planteada al principio del capítulo anterior: ¿qué procesos materiales están directamente ligados con la consciencia? Sin embargo, esta vez hagámoslo desde el terreno algo más seguro de la experiencia interior. Si antes intentábamos demostrar con motivos generales que la opinión que considera esta ligazón como un privilegio de las funciones del cerebro es poco probable, y hubo que admitir por tanto que el intento de una *extensión* a otros procesos se tiene que perder por desgracia en lo vago y en especulaciones fantásticas, ahora deseamos hacer una observación de tipo justamente opuesto, una observación que también es adecuada para estremecer la creencia en el privilegio de las funciones del cerebro, y que es la siguiente:

No todos los procesos cerebrales están acompañados por la consciencia. Existen procesos nerviosos, que en tanto a su tipo de desarrollo, primero centrípeto y después centrífugo, como también en cuanto a su gran importancia biológica como reguladores de las funciones, son completamente similares a los procesos cerebrales «conscientes» y simultáneamente no están ligados a la consciencia. Tal es el caso de los procesos reflejo-reguladores de los ganglios de la médula espinal y de la parte del

sistema nervioso a ellos sometidos así como también un gran número de procesos reguladores que pasan por el cerebro y que, sin embargo, no acaban en la consciencia.

Tenemos aquí varios representantes de procesos nerviosos muy parecidos que se desarrollan en el interior de nuestro soma, de los cuales unos están asociados a la consciencia y los otros no; por lo que —y esto es de gran valor para el análisis— existen formas intermedias de todos los niveles. ¡No debería ser demasiado difícil dar con las condiciones características diferenciadoras a través de la observación y la reflexión!

En mi opinión, la clave para ello radica en el hecho bien conocido de que cualquier fenómeno en el que participamos con nuestra consciencia —o sobre el que también actuamos— *desaparece gradualmente de la esfera de la consciencia* cuando se repite con mucha frecuencia de la misma forma. Y sólo retorna a ella cuando en una repetición aparece una ligera modificación en el desencadenante exterior que inicia tal fenómeno (o también en las condiciones externas que se dan cuando el proceso va avanzando); así, las reacciones resultan también ligeramente diferentes; en cuyo caso sin embargo el proceso no llega como un todo a la consciencia sino que, en un principio, sólo llegan las modificaciones o diferencias que distinguen el nuevo desarrollo del anterior.

Todo el mundo puede aportar centenares de ejemplos para ilustrar lo expuesto, por lo que quizás pueda prescindir por el momento de mencionarlos. Si adujese uno tendría que hacer lo propio con miles para liberar aquello a lo que me refiero de matices especiales.

Para percatarnos de la importancia que esta des-conscienciación gradual tiene para la estructura de

nuestra vida espiritual hay que tener en cuenta el tremendo papel que juega aquí el entrenamiento mediante la repetición: la mneme. Una experiencia única carece de importancia biológica, sólo tiene valor biológico el adecuado funcionamiento ante situaciones que se repiten con frecuencia. En efecto, nuestro entorno está constituido en verdad de tal modo que las situaciones que se dan, por lo general de forma periódica, son iguales o muy parecidas, con lo que se requiere siempre la misma reacción del organismo para superarlas. Naturalmente, no podemos volver al principio con nuestras observaciones, todo organismo se ha visto surcado ya por millones de huellas del entorno. Imaginemos que a un organismo se le presenta una nueva situación biológica. Este reacciona de un cierto modo y se *aferra* a él, y no es destruido. Si el estímulo se repite se repetirá el mismo proceso, del que inicialmente supondremos que por su naturaleza entra en nuestra consciencia. Entonces, durante la repetición entrará un nuevo elemento en la consciencia, el «ya he estado aquí» (Avenarius lo denomina «notal» en la monstruosa nomenclatura de su crítica de la experiencia). Pero con la repetición frecuente el proceso se «instrumentaliza» cada vez más —como nos muestra la experiencia interna— y en la misma medida se hace también «menos interesante», la reacción se hace más fiable, pero en la misma medida cada vez menos consciente. Supongamos ahora que aparece un *diferencial* en la situación exterior. Este, o más bien el diferencial de reacción a que da lugar, penetrará en la consciencia. Pero solamente mientras sea nuevo. Paulatinamente se acostumbra, se adapta hasta que cae en el inconsciente. El diferencial no debe estar constituido por una modificación de la situación y el desarrollo, que aparece una vez y se mantiene a partir de entonces, sino que puede

estar (y con frecuencia estará) formado por el hecho de que la situación estará modificada *ahora* en ésta, *después* en aquella forma y atraerá constantemente hacia sí el correspondiente desarrollo modificado de la reacción. Tales bifurcaciones también se instrumentalizan, la «decisión acerca de la situación ante la que nos encontramos en cada caso y la forma en que haya que reaccionar ante ella» tiene lugar finalmente de forma inconsciente tras un número suficiente de repeticiones. Pues bien, sobre un diferencial de primer grado se puede superponer de forma semejante un diferencial de segundo grado, después otro de tercero, etc. Y así hasta el infinito. A la consciencia tienden siempre sólo los diferenciales respecto de los cuales la sustancia viva todavía está comprendida en el entrenamiento. Podemos declarar *de forma gráfica* que la consciencia es el *instructor* que vigila el *adiestramiento* de la sustancia viva, un instructor al que se reclama cada vez que se presentan problemas nuevos y que deja que los alumnos realicen por sí solos aquellas tareas para las que los sabe suficientemente entrenados.

¡Hablando *de forma gráfica*! Me gustaría subrayar esta expresión *de forma gráfica* veinte veces y ordenar que se imprimiesen en letras del tamaño de una página. Nuestra tradición animista tiende en gran medida a introducir el concepto de que *en realidad*, ante cada nueva situación, se llama a un «Yo de la consciencia», a un pequeño diablo que hace brillar su luz y toma la decisión de acuerdo con la cual se actúa. Esta concepción sería una inconsciencia horrible, una recaída infantil endemoniada. Lo que sostenemos es solamente *que* estas situaciones nuevas, o sea las nuevas reacciones que les siguen, están acompañadas por la consciencia mientras que las antiguas no, pues ya se han practicado mucho.

Lo dicho, como ya se ha indicado, se puede documentar mil veces mediante ejemplos extraídos de nuestra esfera de consciencia *actual*. Los centenares de pequeñas maniobras que realizamos con las manos en la vida cotidiana las tuvimos que aprender todas, en parte con gran esfuerzo, y en ese momento estaban muy remarcadas por las conscientes; el júbilo solía seguir al primer éxito. Como personas adultas, nos atamos los zapatos, encendemos la luz eléctrica o nos desnudamos por la noche, etc. sin que ello perturbe lo más mínimo los pensamientos que en ese instante nos ocupan. En el caso de un conocido científico, a quien su mujer había rogado que se cambiara el cuello de la camisa antes de que llegaran los invitados, esto tuvo como consecuencia que tras quitarse el cuello continuase desvestiéndose de forma completamente mecánica, se metiese en la cama y apagase la luz. Esto suena muy verídico, pero sólo porque podemos imaginar perfectamente que se puede estar completamente absorto por pensamientos lejanos y actuar de forma totalmente inconsciente. O, por ejemplo: el lugar de trabajo al que hemos acudido a diario durante años se traslada a otro lugar. Ahora tenemos que desviarnos del camino de costumbre en un cierto punto. ¡Cuánto tiempo y cuántas veces nos equivocaremos en dicho punto y cuán clara nos parecerá al principio la «situación diferencial» con respecto al recorrido mecánico del trayecto al que estábamos acostumbrados de antiguo!

No me parece muy atrevido trasladar esta circunstancia tan conocida a partir de la ontogenia de nuestra vida intelectual a la filogenia de la misma. Si lo hacemos nos explicaremos inmediatamente las funciones inconscientes y reflectivas de los ganglios. En todos estos casos se trata de la regulación de reacciones interiores, como los movimientos peris-

tálticos de las visceras o el latido del corazón, funciones que seguramente no han sido sometidas a diferenciaciones desde hace largo tiempo y que por lo tanto se han alejado de la esfera de la consciencia. La respiración ocupa una posición intermedia, ya que si bien en general se produce de forma inconsciente y de la manera acostumbrada, en casos especiales (por ejemplo, en el caso de un aire cargado de humo) está ligada a diferenciales de situación y reacciona de forma diferenciada y remarcando la consciencia.

De acuerdo con esta concepción, las funciones de los ganglios son por lo tanto funciones cerebrales fijadas y petrificadas.

Como es sabido, existe un estado en el que el cerebro no produce más sensaciones que un ganglio: el sueño profundo. Evidentemente, el sueño es el tiempo de descanso del cerebro o de algunas de sus partes que, dado que su actividad está orientada hacia afuera, no se pueden poner a descansar cuando las compuertas de los sentidos están abiertas, y deben estar en todo momento dispuestas a entrar en acción. Por eso no se comprende de antemano que el proceso de descanso, que comienza con la pasajera desconexión del elemento sensorial, no tenga que estar relacionado también con algún fenómeno de consciencia. Evidentemente no es así porque se trata de un proceso antiguo entrenado que como proceso interno ya no experimenta diferenciación alguna.

Todo lo dicho hasta aquí se ha referido exclusivamente a procesos cerebrales y nerviosos. Sin embargo, creo que podemos proceder tranquilos a dar un paso más, sin topar con contradicciones, un paso que al principio, como bien sé, tropezará con una gran desconfianza; sin embargo, sólo con tal paso se podrá llevar la descripción de las condiciones, para

la aparición de la consciencia que hemos intentado, a un final eventualmente satisfactorio.

Toda la ontogenia, no sólo la del cerebro sino la de la totalidad del soma, es la repetición «mnémicamente» bien entrenada de un proceso mil veces acontecido. Nada impide pues suponer que todo aquello que hemos considerado como una propiedad de los fenómenos nerviosos sea, después de todo, una propiedad del acontecer orgánico: es decir, que está ligado a la consciencia en tanto en cuanto sea nuevo. Nada impide suponer, significa que a esta suposición *no* se le opone el hecho de que la ontogenia, como todo el mundo sabe por sí mismo, suceda inconscientemente; primero en el seno materno y más tarde, durante los primeros años de vida, que pasamos en su mayor parte durmiendo. El niño sigue en este caso una evolución que es costumbre antigua, de suceso en suceso y casi siempre bajo condiciones exteriores relativamente constantes.

Tan sólo las peculiaridades individuales de la ontogenia singular son conscientes. El acontecer orgánico está acompañado por la consciencia en la medida en que el organismo tiene órganos que actúan frente a las condiciones muy especiales y variables del entorno adaptándose en cada caso, y que de este modo son influidas, entrenadas y transformadas por el entorno (cuya modificación está destinada a fijarse con el paso de las generaciones y a convertirse en propiedad genuina de la especie). Nosotros, los vertebrados superiores, somos los únicos que poseemos un órgano así en nuestro cerebro y esencialmente sólo en él. De este modo, en nuestro caso, la consciencia está asociada a los fenómenos cerebrales porque nuestro cerebro es *el* órgano con el que nos adaptamos a las condiciones cambiantes del entorno, es el lugar en el que se encuentra nuestro soma, donde estamos comprendidos en la evolu-

ción ulterior de la especie. Es —hablando gráficamente— la punta de vegetación de nuestro tronco.

Resumiendo, la ley que presumimos puede expresarse de la siguiente forma: la consciencia está ligada al *aprendizaje* de la sustancia orgánica; el *saber* orgánico es inconsciente.

Expresado aún con mayor brevedad, si bien de forma más oscura y expuesto a malentendidos, podemos afirmar que: *lo que se forma es consciente, lo que existe inconsciente.*

Capítulo décimo

Acerca de la ley moral

Confieso abiertamente que no hubiera dado tan pronto mi aprobación a la hipótesis sobre la consciencia expuesta en el capítulo precedente —cuya comprobación detallada, si es que es posible, debo dejar en manos de especialistas en este campo, mejor preparados que yo— si no hubiera creído que puede iluminar un poco, y ofrecernos de este modo un cierto apoyo, en un campo bastante alejado de la fisiología, pero que nos es ciertamente cercano desde un punto de vista humano. Se abre aquí una posibilidad para una comprensión científica de la *ética*.

En todos los tiempos y en todos los pueblos la *autosuperación* ha formado la base para todas las exigencias de virtud. Esto se ve ya en el hecho de que la enseñanza de las virtudes siempre aparece y debe aparecer cubierta con la túnica de la *exigencia*, del «tú debes». Y esto es así, porque todo comportamiento práctico (que de forma sabia valoramos como éticamente elevado y de importancia positiva, y al que brindamos aplauso, atención y admiración por motivos que se expresan de formas muy diversas) sea cual sea su estructura particular, tiene siempre una cosa común en sí que es que se encuentra en cierto modo contrapuesto a la voluntad primitiva.

¿De dónde procede esta peculiar divergencia, que invade toda nuestra vida, entre el «Yo quiero»

y el «tú debes»? Francamente, es poco acorde y antinatural reclamar constantemente a cada individuo que reniegue de sí mismo, que reprima sus instintos primitivos, en una palabra, que sea *diferente* de lo que en realidad *es*. De hecho, es desde aquí desde donde se dirigen —si no en las enseñanzas públicas, sí en la posición que mantiene cada individuo en la búsqueda de la virtud— los ataques más graves y demoledores contra todo tipo de moralidad (dicho sea de paso, yo pertenezco a aquellos que quieren basar la moralidad, de un modo o de otro, en la *utilidad*).

«Yo soy simplemente como soy. ¡Abran paso a mi individualidad! ¡Vía libre a los instintos que la naturaleza ha implantado en mí! El autodomínio, la autorrenuncia carecen de sentido, son un engaño de los curas. Dios es naturaleza y la naturaleza me habrá creado como le conviene a ella que sea y como *debo ser*, cualquier otro deber es una tontería.»

Esto, o algo parecido, es lo que suena desde todos los rincones, éste, o algo parecido, es el enunciado de la máxima que se sigue en una gran cantidad de casos. No se puede justificar sin más todo esto. La simple y clara brutalidad de esta máxima, que aparenta fundamentarse en un concepto espontáneo y no forzado de la naturaleza, no es fácil de refutar. Ante ella nos encontramos sumamente impotentes, armados sólo con el incomprensible imperativo categórico de Kant.

Asimismo, la fundamentación científica —gracias a Dios— está apolillada. De nuestra visión actual acerca del *devenir* de los organismos podemos comprender muy bien, en mi opinión, que toda nuestra vida *es y debe ser* una continua lucha con el Yo primitivo, con su *debe* y su *es*. Más tarde hablaremos acerca del «debe».

Lo que llamamos nuestro Yo natural, nuestra

voluntad primitiva con sus instintos implantados, es la correlación de la consciencia del legado *corporal* de nuestros ancestros, aquello en lo que filogenéticamente nos hemos convertido hasta ahora. Sin embargo, nosotros —es decir aquellos que se denominan *nosotros*— marchamos a la cabeza de las generaciones. Nos desarrollamos. En nosotros se verifica cada día de nuestra vida una porción de la evolución de nuestra especie que todavía está en plena marcha. En efecto, cada día la vida del individuo debe representar una porción de la evolución de la especie, por insignificante que ésta sea, un golpe de cincel, por ligero que éste sea, sobre la imagen eternamente inacabada de nuestra especie. Porque su imponente evolución completa se compone de millones de tales insignificantes golpes de cincel. Y así debemos modificar, superar, destruir la forma que hace un momento poseíamos, a cada paso. Creo que la resistencia de nuestra voluntad primitiva tiene su correlación física en la resistencia que la forma existente opone al cincel que la modifica. Pues somos al mismo tiempo cincel y forma, vencedor y vencido —se trata de una auténtica y continua *auto-superación*.

Estas consideraciones no serían más que un juego poético de palabras, atractivo quizá para unos pero repulsivo quizá para otros por su vaguedad, si no las asociamos con las concepciones, desarrolladas en el capítulo anterior, acerca de la relación entre la consciencia y el acontecer orgánico. En principio, no se impone la idea de que es precisamente el proceso de desarrollo de la especie el que se desarrolla en la consciencia. Podría creerse que ésta corre paralelamente y con gran lentitud, durante el período de la vida individual, por lo que es únicamente secundario para ésta y que en todo caso no penetra con una excesiva viveza en la consciencia.

Sin embargo, es precisamente *esto* lo que acabamos de hacer probable más arriba: la consciencia aflora *precisamente* allí donde los procesos todavía no se han «instrumentalizado», donde todavía no están asociados a procesos orgánicos hereditariamente fijados; la consciencia del soma humano se asigna exclusivamente a los procesos cerebrales *porque* el cerebro (o partes de él) es *el* órgano del hombre afectado por la formación, o por así decirlo, el punto de ataque de la evolución en él. Y que a los procesos cerebrales les corresponde consciencia precisamente *en tanto en cuanto* éstos sean todavía modificables por las condiciones ambientales, siendo precisamente dichas modificaciones las únicas que penetran en la consciencia, durante el tiempo en que todavía se entrenan, para transformarse más tarde en posesión entrenada e inconsciente de la especie.

La consciencia es un fenómeno de la zona de evolución. Este mundo se muestra a sí mismo sólo allí *donde*, y únicamente *mientras*, se desarrolla, donde genera nuevas formas. Las áreas pasivas escapan al brillo de la consciencia, se petrifican; sólo aparecen por su interacción con las áreas de la evolución.

Resulta entonces que, junto con lo dicho más arriba, la conciencia y la *discrepancia con uno mismo* deben estar inseparablemente relacionadas. Esta consecuencia, un tanto paradójica para el pensamiento convencional, se puede probar con facilidad mediante las máximas del más sabio de los pueblos de todos los tiempos; y con ello mediante la opinión coincidente de *aquellos* individuos cuyas vidas —en el corto intervalo de tiempo que podemos observar— han representado los golpes de cincel más potentes en la formación del ser humano, y que por lo tanto, si nuestra concepción es correcta, tuvieron que soportar cada uno de ellos una parte del león

de dicha discrepancia, de la resistencia a la modificación que ofrece la forma consagrada.

Un ejemplo típico, en el que esto se ve con nitidez y que trata del autocontrol en la superación de los caracteres ancestrales heredados, es la reacción del hombre cultivado frente al insulto, descrita en el capítulo seis y de la que ruego aquí su relectura. Obsérvese en especial el estado de consciencia anormalmente intensa —llamado generalmente excitación— que acompaña al suceso y que evidentemente está ligado con el hecho de la aparición de una discrepancia interna. Ya que, aquel que tiene la fortuna de no dejarse dominar por un estado atávico de tensión se altera en un caso semejante mucho menos —si bien, aquel que obedece, de inmediato y sin pensárselo, el «consejo de sus ancestros» y derriba simplemente al contrario se queda mucho más tranquilo.

El ejemplo es asimismo típico en tanto en cuanto demuestra cómo una cierta «virtud» puede llegar a transformarse en un «lastre» en el curso de la evolución. De hecho para el hombre primitivo, que todavía no vivía en una sociedad estatal, la disposición constante a la lucha por sí mismo, por su mujer y por sus hijos, que dependían tan sólo de *su* defensa, era una virtud excelente que debía alcanzar la más alta potenciación a través de la selección. En los poemas de Homero todavía se lee la exaltación de esta virtud, mientras que la costumbre de batirse en duelo ha conservado hasta tiempos muy recientes su carácter de juicio apreciativo atávico. En la actualidad llamamos arrebatos a tan vieja virtud; se ha convertido en un lastre del mismo modo que los dioses de nuestros padres se han vuelto demonios y duendes.

Después de todo esto quizá nos demos cuenta de que la totalidad de nuestra vida consciente *es* de

hecho una lucha evolutiva con nuestro antiguo Yo, con el que discrepamos continuamente. Sin embargo, nos falta la motivación de que esto *deba ser* precisamente así, la motivación del *juicio de valor* ético o de la *exigencia* ética del «tú debes». Ya que, naturalmente, no deseamos defender la opinión infantil de que la idea de la evolución hacia una meta superior sea el motivo consciente o el motivo de la exigencia de virtud. Puede serlo quizás temporalmente, del mismo modo que se ha utilizado como motivación la creencia en dioses personales. Sin embargo, como subrayó Kant, la exigencia de virtud está aquí, es un *hecho* —es el hecho lo que hay que comprender, no éste o aquel motivo circunstancial derivado de la experiencia y que se le introduce por debajo a la exigencia.

Creo que la clave biológica de esto reside en la siguiente observación. Al igual que se ha mostrado más arriba, mediante un ejemplo muy especial, que una tendencia del carácter, original y conservada en la especie, se puede demostrar dañina; en general, la *postura egoísta* es una virtud conservada para el animal individual si bien, por el contrario, es dañina para la especie en el caso del animal que vive en comunidad con otros. Por lo tanto, animales que filogenéticamente forman desde antiguo estados, tales como las hormigas y las abejas, han eliminado hace mucho el egoísmo. El ser humano, evidentemente más joven a este respecto, está empezando ahora a hacerlo, *la transformación está en nuestro caso todavía en marcha*. Se verificará como una ley de la naturaleza ya que un animal que tiende hacia la constitución de estados sucumbirá si no prescinde del egoísmo. Por lo tanto, únicamente sobrevivirán aquellos creadores de estados que lleven a cabo dicha transformación. De aquí *no* se sigue que *tenemos* que llevar a cabo dicha transformación ya

que no *tenemos* que sobrevivir como especie, a cada uno en particular esto *le puede* y de hecho *le da* igual. Por el contrario, más bien intuyo en el *hecho de que* a cualquier ser humano actual normalmente dotado le sirve el carácter innecesario como indudable medidor *teórico* de valor, como hilo conductor ideal de la actuación. Es en este hecho, muy extraño y precisamente en extremo incomprensible en contraste con las acciones reales del ser humano, en el que vislumbro la indicación de que nos encontramos al principio de una transformación biológica que conduce de la posición egoísta a la altruista. Este es a mi entender el papel *biológico* del juicio de valor ético; es el primer paso en el camino de la transformación del ser humano en un *animal sociale*.

Sin embargo, para repetirlo de nuevo: no he pretendido mostrar aquí los resortes de la actuación ética ni exponer un nuevo «fundamento de la moral» dado que esto, como se sabe, lo hizo ya Schopenhauer y probablemente hay pocas cosas esenciales que añadir en este sentido a sus palabras.

Segunda parte

**¿Qué es real?
(1960)**

Capítulo primero

Motivos para el abandono del dualismo de la razón y el ser o de la mente y la materia

Probablemente por motivos históricos —idioma, educación— la concepción dualista de la relación entre la mente y la materia (ingl. *mind and matter*) está vinculada con el pensamiento natural de la persona sencilla de la actualidad. No le resulta difícil imaginar que mediante nuestra voluntad movemos, en primer lugar, partes de nuestra propia vida y también, después, a través de ésta, objetos corpóreos. Aún más, que los objetos corpóreos que entran en contacto con nuestro cuerpo generan sensaciones táctiles, a través de los conductos nerviosos, y que asimismo una oscilación del aire que alcanza el oído, y la luz que llega al ojo, dan lugar respectivamente a las sensaciones de sonido y de visión. Sucede lo mismo, o algo muy parecido, con las sensaciones del olfato, del gusto y del calor. Sin embargo, tras un análisis más minucioso no deberíamos estar tan dispuestos a admitir la interacción de los sucesos en dos ámbitos completamente distintos —si es que se trata en realidad de dos ámbitos verdaderamente diferentes— ya que el *uno* (la determinación causal de la materia por parte de la mente, ing. *mind*) debe necesariamente perturbar las propias leyes del acontecer material mientras que *el otro* (la influencia causal de la mente por parte del cuerpo o su iguala-

ción, como por ejemplo la luz) se cierra por completo a nuestra comprensión; dicho brevemente, porque no vemos de ninguna manera cómo puede traducirse el suceso material en sensación o pensamiento, aunque, a pesar de Du Bois-Reymond, en muchos manuales se digan despropósitos acerca de ello.

Estas inaccesibilidades se pueden evitar únicamente renunciando al dualismo. Esto ya se ha propuesto a menudo, curiosamente en la mayoría de los casos, sobre una base materialista. El primer intento de este tipo fue sin duda el intento ingenuo realizado por el gran Demócrito, quien consideraba el alma formada asimismo por átomos, si bien extrafinos, lisos y redondos y por ello dotados de gran movilidad. (Esto no sucedía sin rebotes, tal y como lo demuestra el célebre fragmento 125 de Diel, que no se descubrió hasta 1900 en los escritos de Galeno.) Epicuro y Lucrecio siguieron esta vía con la exquisita «mejora» de los «impulsos», generalmente atribuidos al primero, que a sabiendas debían explicar el libre albedrío en los seres humanos y los animales y que a este respecto han encontrado hace poco un paralelo remarcable. Menos disculpable encontramos el intento monístico, llevado a cabo por Häckel y su escuela, que ha provocado que se proyecte una sombra sobre sus méritos científicos. La unificación de Spinoza en *una* sustancia, a la que llamó Dios, dotada de *dos* atributos conocidos para nosotros tales como extensión y razón, impidió la infracción grosera en la cual la interacción se rechaza explícitamente, que sin embargo nos parece más bien formal en el caso de este pensador extraordinariamente simpático, completamente sincero y altruista, al que profesamos la más alta estima. Bertrand Russell formuló en su *El análisis de la mente* un principio prometedor, haciendo que los estados del alma y el cuerpo estuviesen formados por ele-

mentos del mismo tipo, sólo que ligados de forma diferente. La explicación que se sigue de aquí es lo que se encuentra más próximo a ello. Sin embargo, me parece que Russell se retractó pronto de la renuncia básica a la concepción real del mundo exterior, exigida de inmediato pero que es extraña al pensamiento para la vida diaria, que vuelve a aparecer muy pronto en él; seguramente para no tener que aceptar el solapamiento de las diversas áreas de la experiencia personal como un milagro, lo que en realidad es y continuará siendo.

Sin embargo, no sirve. Si se decide tener sólo *un* ámbito, entonces éste tiene que ser el psíquico dado que lo psíquico (*cogitat-est*) está de todos modos. La hipótesis de una interacción recíproca de dos ámbitos implica algo mágico y fantasmal, o mejor dicho, únicamente a causa de esta aceptación se unifican en un solo ámbito.

De acuerdo con la hipótesis mencionada hace un instante (*El análisis de la mente*, lectura V, 4ª edición, 1933), que afirma que lo físico y lo psíquico están formados por los mismos elementos, sólo que ligados de forma diferente, mientras que los propios elementos no pueden ser designados ni como psíquicos ni como físicos, nos asombra ver entrar de nuevo al gran pensador en 1948 (*Conocimiento humano, su perspectiva y límites*, parte VI, capítulo VI, pág. 480) en la fila de aquellos que nos participan, con silenciosa burla, que existen pensadores que *pretenden* dudar de la existencia real del mundo exterior, mientras que Russell añade, con su ironía conocida con el nombre de *Irish bull*, que en su opinión una visión como ésta si bien no podría refutarse no se puede en realidad aceptar, tampoco de parte de aquellos que la defienden. (A mí me parece que estas dos afirmaciones se contradicen mutuamente, de modo que la corrección de ambas no se

puede ni *sospechar*.) A este respecto no sólo se habla del solipsismo y de la monadología de Leibniz, que sin embargo se citan ambas como ejemplos, seguramente para poner fuera de duda, mediante el recuerdo de estas dos formas, las más débiles del idealismo monista (o quasimonista), el efecto de la capacidad irresistible de convencimiento de este insuperable orador.

Me parece que el deseo de retrotraer toda realidad a la vivencia espiritual está mucho más profundamente fundamentado que sólo un caprichoso deseo de desmentir una concepción (la del mundo exterior real), sin la cual no avanzamos ni un paso en la vida práctica. Esta *concepción* es ella misma una creación mental y no debe ser discutida. Sólo nos oponemos, *en primer lugar*, a la afirmación de que deba existir fuera o junto a ella un objeto del que es la representación y/o que la origina, ya que esto me parece una repetición superflua que viola la navaja de Occam; además, aquí no sabemos lo que significa «existir», un concepto que no es necesario para la representación, ya que, aunque sea de un modo muy embrollado, difícilmente se basa en lo dado; por fin, una relación causa-efecto entre aquel algo «existente» y el mundo de la representación, difícilmente basado en lo dado, sería algo completamente nuevo y necesitado de explicación, lo que ante todo no tendría nada que ver con el nexo causal dentro del mundo representado; del cual el último, además, como sabemos ya desde George Berkeley y con mayor claridad desde David Hume, no es tan directamente accesible a la observación y mucho más problemático, tal y como parecen haber supuesto los pensadores posteriores a Hume e incluso el gran Immanuel Kant.

Hasta aquí el *primer* punto. El *segundo*, no menos importante, es éste: la concepción discutida, que

como ya hemos dicho no se nos ocurre desmentir, incluye también a mi propio cuerpo a pesar de la palabrita «exterior» que por regla general aparece en su denominación. Se ve así, de paso, que no conviene situar las concepciones y pensamientos de un ser humano en su cabeza, ya que así haríamos que, junto a otras muchas cosas, el mundo exterior estuviese contenido en una de sus partes, lo que ciertamente es inadecuado, incluso si existiese únicamente una sola cabeza como ésta. Reflexionemos ahora acerca del siguiente estado de cosas muy general que, por mor de su puesta en evidencia, quiero explicar mediante un ejemplo concreto. Estoy sentado sobre un banco del parque y abandonado a mis pensamientos. De pronto aparece alguien ante mí, me coge el muslo izquierdo por encima de la rodilla y me pellizca con una cierta fuerza, lo que si bien no es muy doloroso sí es desagradable. Levanto la vista para ver si es algún amigo que me saluda con esta broma, pero veo que se trata de un joven pillo de rasgos desagradables. Durante unos instantes reflexiono si una bofetada es lo adecuado, pero sin embargo no se la doy, lo agarro por el cuello y lo llevo a presencia de un policía al que diviso en ese instante al final de la alameda.

La mayoría de nosotros opina ahora que la totalidad de este suceso se puede seguir causalmente dentro de la concepción del mundo exterior y que, si ésta fuese suficientemente completa, también se podría explicar en ella, es decir, se podría remitir a sus leyes generales determinadas sin que para ello importasen las sensaciones y pensamientos que haya tenido en el transcurso de la pequeña escena. No creemos que un cuerpo del mundo exterior, es decir aquel pillo, evoque en mi mente, a través de las conducciones nerviosas, la sensación del pellizco, que entonces la mente, tras recibir más informacio-

nes procedentes del mundo exterior y después de reflexionar, ordene a su brazo coger el cuerpo del mundo exterior por el pescuezo y arrastrarlo hasta el policía percibido a la entrada de la alameda. No hay por qué compartir esta concepción, se puede considerar, sin embargo, la explicación indicada en primer lugar y por así decirlo natural dentro de la concepción del mundo exterior como un prejuicio; pero hay que admitirla como hipótesis heurística admisible, aun quien no la comparta; muchos la consideran la más sencilla y por lo tanto más recomendable —de nuevo según la navaja— dado que no se sabe nada acerca de la interacción entre el espíritu y el cuerpo ya sea para la percepción de las sensaciones o para el movimiento arbitrario. Sin embargo, entonces existe el peligro de que la serie vivencial psíquica se convierta sólo en un fenómeno que acompaña al quehacer físico, sin el cual lo último se desarrollaría igual que lo hace con él, dado que se cuida de sí mismo y no necesita de ninguna persona que lo vigile; el peligro de que lo que es tan esencial e interesante para nosotros se convierta en algo colateral, que puede incluso faltar de modo que no se sabe bien para qué existe, dicho peligro afirmo que existe cuando se olvida que el nexo causal mencionado se sitúa en la *concepción* del mundo exterior si nos empeñamos en colocarlo en un mundo exterior «existente», que descansa en sí mismo y que no depende de nuestra vivencia psíquica. Me parece que así llegamos al siguiente resultado paradójico: las condiciones para que podamos concebir, sin enredarnos en manifiestos sinsentidos, el suceso en un cuerpo de un ser vivo, sensible y pensante de forma natural, es decir, tal y como se desarrollan en los cuerpos inanimados —sin demonios que los gobiernan, sin violar las leyes de la entropía, sin entelequia, *vis viva* o sin bagatelas—, esta condición, afir-

mo, es que pensemos *todo* suceso desarrollándose en nuestra *concepción* del mundo, sin ponerle debajo un sustrato material como objeto, *del que sería la representación y que* tal y como demostrará la investigación siguiente sería ahora en realidad totalmente superfluo.

Capítulo segundo

Sólo mediante la comunidad del lenguaje podemos llegar a interiorizar la coherencia del mundo.

Por medio de mis percepciones sensoriales llego al conocimiento del mundo exterior. Sólo a través de ellas fluye hacia mí todo conocimiento, son el material con el que se construye el conocimiento. Se cumple lo mismo para cualquier otro. Los mundos que surgen así son, si prescindimos de las diferentes perspectivas, en gran medida los mismos, de modo que en general utilizaremos el singular, el mundo. Sin embargo, dado que el mundo de los sentidos es estrictamente privado para cada uno y no es directamente accesible a ningún otro, la coincidencia resulta extraña. Muchos gustan de eliminar u ocultar tal extrañeza refiriendo la coincidencia al hecho de que existe en realidad un auténtico mundo corporal, que da lugar a las percepciones sensoriales y que ejerce más o menos la misma impresión sobre cada uno.

Sin embargo, esto no es en modo alguno una explicación sino tan sólo lo previamente encontrado expresado con otras palabras. Por el contrario, es una dificultad inútil de comprensión. La amplia coincidencia entre dos mundos observados, digamos B y B', debe hacerse comprensible a través de una especie de coincidencia con el mundo real R, es

decir, de B con R y de B' con R. Quien piense de este modo olvida que R no se ha observado. Nadie percibe dos mundos, uno observado y otro «real», nadie es capaz de determinar ni siquiera la menor semejanza de la estructura. ¿O es que R es inobservable y sin embargo una hipótesis permitida? En el capítulo anterior he intentado demostrar el alto precio que en mi opinión se pagaría por esta hipótesis. En todo caso dicha hipótesis, en caso de estar permitida, estaría completamente vacía. ¿Deben por lo tanto coincidir los mundos experimentados, el tuyo y el mío, porque un mismo cuño los formara iguales a partir del mismo material? (incidentalmente: una conclusión transfinita *sui generis* de inducción muy especial); para el empírico la cuestión central es todavía la siguiente: ¿cómo surge en nosotros el conocimiento acerca de dicha coincidencia? Aquí no sirve aquella hipótesis vacía de la realidad. Sin embargo, este conocimiento está allí, es tan real como los mundos privados. Lo que queremos saber es de dónde vienen. Esta es una auténtica pregunta: ¿cómo se percibe la coincidencia aproximada de los dos mundos privados mencionados dado que son manifiestamente privados y continuarán siéndolo? En este caso, la comparación directa no sirve para nada ya que no existe. Es muy necesario que en primer lugar este tremendo estado de cosas nos asuste y atemorice si queremos aclararlo hasta cierto punto, siendo indulgentes con los intentos incompletos. Algunos tienden seguramente a ponerse groseros: ¡tonterías!, ¿es que no existe una severa dependencia, que alcanza a muchos detalles, entre lo que sucede en *una* esfera de conocimiento y lo que ocurre en la *otra* —en tanto en cuanto afecta al mundo exterior? Vaya, vaya ¿quién habría de constatar dicha dependencia?

El medio por el cual se puede constatar es el

lenguaje, incluidas todas las fisonomías y gestos, así como las acciones de tocar el cuerpo ajeno, señalar con el dedo y similares, aun cuando de este modo no se quiebra la inexorable separación absoluta de las esferas de la consciencia. Ludwig Wittgenstein arroja luz sobre la suprema importancia del lenguaje, del lenguaje común. Posiblemente se espera ahora la trillada historia de la deducción analógica acerca de la personalidad extraña; sin embargo, dicha historia es, a lo sumo, sólo parcialmente cierta ya que un niño, para el cual la sonrisa de la madre lo es todo y que chapotea con alegre consentimiento, con toda seguridad, no extrae deducción analógica alguna. Es cierto naturalmente que sólo una minúscula parte de aquello que alguno de nosotros llama su visión del mundo procede de su propia experiencia sensorial, mientras que la mayor parte de ella proviene de experiencias sensoriales ajenas que nos han sido comunicadas (llevándose la parte del león no las comunicaciones vivas a través del lenguaje sino las que se conservan impresas y escritas).

Esta es la tarea más dura, si bien no la única, de la teoría del conocimiento. Comprender a partir de los primeros inicios que aquí se puede encarrilar una mutua comprensión, *sin que por ello* la privacidad y separación, frecuentemente mencionadas, se quiebren ni en lo más mínimo —ya que esto es imposible. Una vez que se haya comprendido esto, desearíamos hacernos una imagen acerca de la génesis de una lengua real y su desarrollo hasta la completitud, por ejemplo de la lengua ática; por ahora los detalles de la imagen carecen de importancia. El mayor y más importante de los papeles debería ser, en una primera comprensión, la introyección de la voluntad en la personalidad ajena; el lenguaje se inicia en casa, no con la comunicación sino con la expresión, más o menos intensa, de los deseos

—interjección, súplica, orden, advertencia, amenaza, etc.

Deseo profundizar algo más en los motivos por los cuales me parece incorrecto decir que deducimos o sospechamos la personalidad ajena a partir de la analogía, es decir, por su parecido en cuanto a la forma y la conducta. El niño no ve personalidades únicamente en su madre o en las demás personas de su entorno sino también en los animales, con los que le une frecuentemente una estrecha amistad recíproca, e incluso en los objetos que le rodean, ya que pega al borde de la mesa que le ha hecho daño. En este caso la semejanza en cuanto a la forma y la conducta apenas juega un papel. Compadecede a la flor que se marchita en el vaso, nosotros también. Por el contrario, nos gustaría pensar que para el hombre es natural considerar la totalidad de su entorno como animado, como dotado de voluntad y conciencia; sólo de forma paulatina —tal y como nos enseñan la prehistoria y la historia— el hombre empieza a descartar lo que no está realmente dotado de sensaciones y vida. En esto, si se considera inteligente, suele ir, al igual que Descartes, demasiado lejos. El salvaje no es el único que personifica la tormenta mediante un fetiche, el griego culto también puebla con la imaginación la naturaleza con seres fabulosos

*Diese Höhen füllten Oreaden,
Eine Dryas lebt' in jedem Baum,
Aus den Urnen Lieblicher Najaden,
Sprang der Ströme Silberschaum.**

* Estas cuevas estaban llenas de oréades,/ una dríade vivía en cada árbol,/ de las urnas de las graciosas náyades,/ manaba la espuma plateada de los torrentes. (N. del T.)

El relámpago y el trueno, en su siempre renovada sublimidad, eran para nosotros expresiones de la voluntad airada de Zeus. Los miembros de la más antigua y hasta cierto punto más sobria de las escuelas filosóficas griegas, la escuela jonia, recibían ya en la Antigüedad el nombre de hylozoístos, porque suponían que toda *materia* estaba *animada*; lo que evidentemente no tuvo necesariamente que significar algo así como dotada de alma.

¿Cómo diferenciar con toda seriedad lo (sensible) animado de lo inanimado? Si podemos responder a esto de un modo razonable obtendremos la clave de la pregunta anteriormente formulada, es decir, ¿cómo es posible que a pesar de la separación o privacidad de las esferas de conciencia, mantenida con severidad en cuanto a su mutuo hermetismo, se produzca una comprensión entre ellas que más tarde alcanza la maravillosa completitud y finura con la que nos topamos en el caso del ser humano cultivado? A primera vista esto parece tan imposible como la tarea de descifrar los jeroglíficos egipcios antes del descubrimiento de la piedra de Roseta.

Se ha afirmado que está vivo aquello que se mueve por sí solo. Esta determinación no nos sirve para nada y sólo sirvió, por ejemplo, para conducir a Platón y Aristóteles a tomar a las estrellas por dioses y por poco le cuesta caro a Anaxágoras, que no compartía dicha opinión, si su discípulo y amigo Pericles no le hubiese sacado de la cárcel y alejado a tiempo. Es sabido que en la gloriosa y libre república de Atenas, donde todos los hombres eran iguales, salvo los esclavos, quienes realizaban el trabajo que en realidad sostenía al estado; decía que esta república modélica no estaba del todo carente de peligro para personas que pensasen con agudeza y que expresasen aquello que pensaban (Platón no se cuenta entre ellos y Aristóteles murió en el destierro de

Euboia). Sin embargo, esto lo mencionamos únicamente de pasada.

Me parece que la cosa se encuentra del siguiente modo. En primer lugar, el ser humano aprende a conocer su propio cuerpo como el único cuerpo del mundo exterior, del cual domina ciertos movimientos arbitrarios, o si se prefiere, cuya aparición, en tanto en cuanto la desea y más o menos como quiere que sea, conoce de antemano con una cierta seguridad. Considera que otro cuerpo es sensible y está animado tan pronto como lo toca con su cuerpo, cuyos movimientos domina, por regla general con la mano, cuando *no* ejecuta con regularidad movimientos previsibles, es decir, no sólo aquellos que son para él conocidos usuales de otros casos como movimientos compartidos por su propia mano, tales como empujar, barrer algo de una mesa, lanzar al aire, etc. Sin embargo, tenemos que añadir de inmediato que la «comprobación de la animación» no se produce únicamente por el tacto sino que se verifica también de otras formas entre las cuales las más frecuentes son seguramente éstas: se desplaza la mano o un objeto que ella sujeta por delante de los ojos del objeto a investigar (si es que parece tener ojos), o se le llama o silba. La reacción que indica su animación puede en cada caso ser ella misma un ruido bucal o un cambio de color o forma del objeto a investigar.

Por simple y trivial que parezca lo que acabamos de decir, me parece, sin embargo, que es importante darse cuenta de que a partir de ello resulta una comprensión oral, en el sentido más amplio, con el *alter ego*, a pesar de la imposibilidad de franquear la frontera de la propia consciencia. Dicha comprensión se producirá de la siguiente manera, si bien por simplicidad imaginaremos ahora el caso importante en el que el otro cuerpo es un ente cuya estructura

es muy semejante a la del nuestro; en pocas palabras, que se trata de dos individuos de la misma especie, en especial de dos seres humanos. Lo que podremos constatar entonces es la repetida simultaneidad de uno o varios movimientos (o del objeto, por ejemplo frente a las llamadas, los silbidos) del propio cuerpo con ciertos movimientos o similares del cuerpo ajeno y quizás con un tercer acontecimiento. Aquí juega un papel importante el denominado instinto de imitación, que continuamente observamos en el caso de los niños pequeños, en monos y también en personas adultas, «se actúa como lo hace otro». El caso más trivial es el cambio anual de la moda en el vestir y las pinturas de guerra. En períodos más largos, es la manera de hablar, lo cual condiciona seguramente los seculares cambios de cada lengua. No es necesario fundamentar aquí esta tendencia a la imitación; ella conduce fácilmente a que los dos (grupos de) movimientos simultáneos, los del propio cuerpo y los del ajeno, se vuelvan parecidos en ambos, por ejemplo tras excitar la atención mediante el contacto: señalar con el dedo un tercer objeto (perro) exclamando guau, guau.

A este respecto haremos en primer lugar un par de acotaciones. El descubrimiento de simultaneidades ya es de fundamental importancia en la orientación acerca del propio cuerpo y de su posición en relación con el entorno. Mediante la igualdad entre lo sucedido y lo palpado, acaso oído, se forma una representación unitaria del espacio en la cual están incluidas las partes de nuestro cuerpo y otros componentes del entorno. Es innecesario entrar en detalles, si bien quizás debería disculparme por conservar el vocablo usual «entorno», aunque tras haberle asignado el propio cuerpo ya no queda nada que pueda ser «rodeado» («mundo circundante» tampoco sería mejor). En segundo lugar, palabras del

lenguaje infantil tales como guau, guau y muchas otras, así como palabras de lenguas primitivas como beri-beri, tam-tam, tse-tse, etc. e incluso quizás la reduplicación de los verbos indoeuropeos, el gusto por la aliteración, las disonancias y la rima me parece que constituyen una prueba de la tendencia a repetir los vocablos, en este caso de los que uno mismo pronuncia. En tercer lugar, el método Berlitz para la enseñanza de idiomas, que parece tener éxito, procede, según he oído, de acuerdo con el esquema rudimentario bosquejado y evita apoyarse en el conocimiento previo de otro idioma por parte del profesor y el alumno. En cuarto lugar, un niño aprende el idioma que aprende, en todo caso según el método Berlitz, generalmente de su madre y sus hermanos mayores.

Apenas puede seguirse en la propia *historia* de las lenguas el modo en que se forma paulatinamente, a lo largo de muchas generaciones y a partir de esta tendencia primitiva a la imitación, una comprensión verbal cada vez ajustada con más finura. Esto se debe a que naturalmente dicha comprensión sólo se puede iniciar mucho después de haber alcanzado aquello sobre lo que deseamos aclaración de su origen desde los inicios. La historia de la cultura humana se encuentra en una situación muy semejante. Así, del mismo modo en que por ejemplo hemos encontrado entre los habitantes de Tasmania representantes de la lejana edad de piedra, al etnógrafo le suenan seguramente del mismo modo las hablas de diferentes grados de evolución. Personalmente, lo que más me ha chocado de las pocas lenguas de las que sé algo —aunque sea sólo de oídas— es que las venerables lenguas *antiguas*, como el sánscrito, el griego, el árabe o el hebreo, no tienen ni mucho menos las «gramáticas» más sencillas sino las más difíciles, mientras que la lengua inglesa, que sin duda

es la más adelantada, posee un número tan espantosamente reducido de reglas propias que, por un lado, cualquier extranjero ignorante la comprende y chapurrea mientras que, por el otro, sólo los mayores genios de la propia nación, como por ejemplo Sir Charles Sherrington, Bertrand Russell, Gilbert Murray y otros, se pueden expresar mediante ella con claridad y de un modo inteligible, para gran regocijo del lector y el oyente.

Con todo esto debería ser posible obtener la mejor visión genético-lingüística acerca del aprendizaje de la primera lengua por parte del niño pequeño, gracias a su madre y hermanos, de un modo similar a como la evolución del embrión a partir del óvulo fecundado nos brinda una cierta imagen, aunque no fiel, de la evolución filogenética de la especie. En este campo podemos considerar la escuela Berlitz para adultos como un experimento perteneciente a ello, del mismo modo que el propio Darwin emplea la cría de perros, palomas, caballos o tulipanes para explicitar y fundamentar su principio de selección mediante la cría. Sin embargo, el alumno de la escuela Berlitz ya no es una hoja en blanco. Ya sabe que vive en el mismo mundo con el profesor y sus discípulos así como con otras personas. Seguro que ya ha aprendido por lo menos *un* idioma. En muchos casos ya sabe o presiente al menos de qué se trata; además la lengua que desea aprender tiene generalmente la misma gramática, o una muy parecida, al menos en lo esencial, incluso si se tratase del húngaro y el árabe o del árabe y el sueco. (Bertrand Russell previno en una ocasión, a mi entender con razón, acerca del peligro de los prejuicios filosóficos que surgen de la similitud de la construcción de las frases en todas las lenguas cultas, de la estructuración en sujeto, predicado, en complemento directo e indirecto, etc. En ella no se basa sola-

mente la teoría de *substantia et accidens*, de difícil eliminación, sino precisamente también la división entre sujeto y objeto en la observación de la naturaleza, envuelta en los últimos decenios por una nube de secretos, o incluso, en mayor medida, su misteriosa no separación descubierta al parecer hace poco. Asimismo la *identitas indiscernibilium*, llamada de nuevo a la vida y que debe comprender el principio de exclusión de Pauli —en verdad mucho más profundo y que tiene que considerarse como aproximación a un teorema mucho más general formulado por Dirac— se basa también en dicha similitud al igual que muchas otras cosas.)

No servirá a ningún fin razonable que yo dé aquí rienda suelta a fantasías diletantes acerca de los inicios de las lenguas, es decir, acerca de la mejora de la comprensión. Me ha impresionado hondamente una propuesta que leí hace poco y sobre la que no deseo pasar en silencio, si bien por desgracia no puedo citar ni el autor ni tampoco la publicación en la que apareció —seguramente en inglés, probablemente en *Science News* o en *The Listener*, ya que mis lecturas durante varios meses de enfermedad han sido algo desultóricas y por lo general no tomé notas. La idea era que los más antiguos linajes lingüísticos proceden de intentos arbitrarios de imitar los sucesos del entorno mediante posturas de la lengua, la mandíbula, etc. y de la creación de sonidos con tales posiciones (o movimientos) de los órganos del habla. Se trata de una fuerte generalización de lo que la filología denomina, sin discusión y desde hace mucho tiempo, «onomatopeya» (silbar, susurrar, ulular, hebr. *beëlzeboul* = dios de las *moscas*, ital. *zanzara* = mosquito). La generalización radica en que los intentos de imitación no se limitan únicamente a los ruidos sino que parece que se extienden a otras características del fenómeno como

por ejemplo, levantar, bajar, penetrar, parar, eliminar la inhibición, atravesar, repentino o suave, lentitud. Aquí es fácil engañarse. En muchos casos parece que incluso palabras vivas, que tienen tras de sí una larga historia evolutiva, se ajustan a una concepción como ésta. Parejas de vocablos como *firme* y *suelto*, *rígido* y *blando* sonarían menos adecuados si intercambiásemos sus sentidos. Sucede lo mismo con las expresiones inglesas (de comprensión casi internacional) *stop* y *go*, donde cabe notar que mientras que en la primera palabra la vocal se pronuncia como un ladrido, en la segunda (que coincide desde el punto de vista de la técnica circulatoria con la luz verde) es un diptongo ligeramente extendido.

Sea como sea, me parece en todo caso que la tendencia de asimilar los sonidos propios a los oídos de otros, quizás también otros fenómenos observados simultáneamente, forma la primera base para una comprensión mutua, para el desarrollo de un lenguaje, para darse cuenta de que todos vivimos en el mismo mundo. Nos vemos en los otros como en un espejo, si bien en una generalización mucho mayor ya que la verdadera imagen especular, si bien ejecuta los mismos movimientos que la imagen original no puede imitar los tonos que ésta emite, no se deja agarrar; y —queremos añadir todavía— que esta imagen especular generalizada se siente normalmente cálida como el propio cuerpo. Una liebre salta desde la maleza y escapa; el otro y yo levantamos el brazo que empleamos para indicar hacia la aparición en movimiento. A lo mejor nos hemos acostumbrado ya a emitir el mismo sonido en tal situación, digamos: «Wu». De este modo me doy cuenta de que dicho Wu no sólo está aquí para mí sino que también lo está para el otro; por ejemplo, llamaremos la atención sobre la presencia de un oso o un gorila con otra sílaba. Se entiende que

en todo esto la memoria, este acerca-y-sobre la propia personalidad, juega un papel decisivo, si bien no vamos a analizarlo aquí con mayor profundidad. Tampoco deseo que parezca que por el hecho de referir la aparición del sentido comunitario fundamentalmente al lenguaje sostengo que los gorriones del «árbol de los gorriones» occidental o las aves migratorias, las abejas, el ganado avícola de las granjas... no hayan aprendido todavía que viven en el mismo mundo. Al contrario, en este aspecto se encuentran muy por delante de algunos de los pobres egoístas solitarios de nuestra especie. Sin embargo, está ya muy lejano el tiempo en el que, si se deseaba ser tomado en serio, había que encaramarse a la petulante afirmación de que sólo los seres humanos poseen un lenguaje.

Si al principio hemos dudado un instante, a causa de la irrevocable división de las esferas de la conciencia y de su impenetrable y completa exclusión mutua, acerca de cómo podríamos estar en situación de constatar la amplia similitud, casi identidad, de cierta parte de las secuencias de nuestras vivencias (las llamadas externas), tan pronto como hemos percibido una posibilidad de entendimiento en este punto y por encima de ella en las lenguas que dominamos, en cuya gozosa posesión nos encontramos, tendemos por el contrario a sobreestimar la precisión de dicha comprensión y a olvidarnos de sus infranqueables fronteras. En la primera página de una gramática de alto alemán moderno, muy apreciada por mí, leí ayer en el párrafo 1, que trata del *concepto y esencia de la lengua*, la siguiente frase: «Las palabras se componen de sonidos articulados... por medio de los cuales el mismo concepto es designado por el hablante y captado por el oyente». No pude evitar anotar al margen con lápiz: *no siempre*. Con ello no me refería a lo escueto de la formula-

ción que deja vacías palabras como *porque*, *aunque*, *a pesar de*, *sin*, etc. En la siguiente página, en el párrafo 2, que al parecer trata acerca del origen del lenguaje, escribí *idénticas* palabras al margen cuando leí la lacónica comunicación: «por lo tanto, pensar es el fundamento y la condición previa del habla» (Friedrich Blatz, Karlsruhe 1895). Al principio de un ensayo¹ cuyo tema es afín al nuestro, Boltzmann relata que en una ocasión y en compañía de su hermano solicitó un libro filosófico en la biblioteca de la escuela (cree que se trataba de una obra de David Hume) y que quedó muy decepcionado por el hecho de que dicha obra sólo pudiera obtenerse en inglés, idioma que él no comprendía. Con frecuencia se producían discusiones entre los hermanos, durante las cuales el hermano declaraba irrealizable el ideal de Ludwig de que en cada introducción de un nuevo concepto éste tiene que ser y puede ser definido con la mayor agudeza; por cierto, un ideal que este gran físico nunca perdió de vista, a pesar de la derrota que explicaremos de inmediato, y al que se acercó tanto como es posible hacerlo. Sin embargo, en aquel momento la decepción de Ludwig le dio pie a su hermano para un comentario irónico: «Si la obra rinde lo que tú esperas de ella, esto no puede depender del lenguaje, ya que en ese caso cada palabra antes de usarla debería definirse previamente con claridad». Por cierto o bien Boltzmann se equivocó acerca del autor (Hume) o le engañaron groseramente a este respecto ya que jamás he encontrado, ni entre los pensadores profundos, entre los que se cuenta este inglés, ni entre

¹ Viena. *Informes* 106 (2.ª ed.), pág. 83, 1897; también en *Escritos populares de Boltzmann* n.º 12, Leipzig, J. A. Barth, 1905. *Acerca de la cuestión de la existencia objetiva de los procesos en la naturaleza inanimada.*

los más antiguos, que se leen todavía hoy con gusto, a nadie que razone con tanta ligereza y falta de preocupación —casi hubiese dicho que parlotea— y que *por ello continúa entendiéndose bien*, como David Hume. Y esto con la confianza infantil de que las palabras se explican por sí solas, sin definiciones fatigosas y difíciles de retener y también con un significado algo más sutil que en la vida cotidiana con tal de que se las coloque en el contexto adecuado; dicho de otro modo, es más importante la sintaxis que el vocabulario, o con Goethe:

*Wem's ernst ist, was zu sagen,
braucht der erst Worten nachzujagen?*

.....
.....
*Es trägt Verstand und rechter Sinn
mit wenig Kunst sich selber vor.**

Mi amigo el profesor John Synge, matemático y un hombre muy sociable y gracioso, empleó en el primer capítulo, que titula *Círculos viciosos*, de un librito pensado para un grupo amplio de lectores (*Ciencia: sentido y sinsentido*, Londres, Jonathan Cape 1951) el denominado *circulus vitiosus* para burlarse un poco de los diccionarios unilingües (como por ejemplo, el *Concise Oxford Dictionary*), cuya gran utilidad para aquel que domina la lengua él no pone en modo alguno en duda. Búsquese cualquier palabra en un diccionario de este tipo. La encontrará explicada mediante tres o cinco palabras pertene-

* ¿Necesita primero perseguir las palabras / quien tiene interés en decir algo? / / / El entendimiento y el recto sentido necesitan / bien poco arte para su propia cita. (N. del T.)

cientes a la misma lengua. Búsquese cada una de éstas en el mismo diccionario. Y así sucesivamente. Dado que el diccionario contiene un número finito de palabras una de ellas tiene que repetirse necesariamente antes o después. En la práctica esto sucede ya en la mayoría de los casos tras unos pocos pasos. Con ello se demuestra que la primera explicación de una palabra era lógicamente imperfecta, o sea, que cada línea del valioso volumen es defectuosa desde el punto de vista de la estricta lógica. La utilización de otro idioma, o hasta, *horrible dictu*, de una ilustración está, por así decirlo, completamente prohibida de acuerdo con las reglas de este juego. Otro bromista quiso poner de manifiesto en el diccionario de la Real Academia Española la profunda verdad de este juego mediante un chiste, cuando en la explicación de la palabra *perro** tomó como referencia, para diferenciarlo del otro animal doméstico cuadrúpedo ampliamente extendido (el gato), la costumbre del macho adulto que en el lenguaje popular austríaco se designa con la expresión «*Haxelheben*».** La broma se expone naturalmente con la debida barbiluenga seriedad: ... *patas posteriores, una de las cuales suele alzar el macho para orinar.****

* En castellano en el original. (N. del T.)

** «Alzar la patita.» (N del T.)

*** En castellano en el original. (N. del T.)

Capítulo tercero

Acerca de la imperfección en la comunicación

La manera de llegar a la mutua comprensión, descrita antes, quizás de un modo demasiado ampuloso y con excesivas florituras, y al convencimiento de «que todos vivimos en el mismo mundo», me parece que la tendrá que reconocer de hecho también aquel a quien le parece un capricho veleidoso querer negar la «realidad» a este mundo común. No discutiré esto, al menos por el momento, con quien me admita aquello. Realidad, existencia, etc., son palabras vacías. Sólo me importa que incluso quien crea imprescindible referir la amplia comunidad de una parte de nuestras vivencias (que llamamos el exterior) al hecho de que el mismo troquel generará seguramente estructuras muy semejantes sobre «superficies moldeables», no debería pensar que esto explica o garantiza ya la validez de dicha comunidad. Si consideramos como origen efectivo de la percepción sensorial un mundo real exterior y consecuentemente influenciado por la actuación de nuestra voluntad —lo que recomiendo que se evite— existe el peligro de que después de esta explicación plausible de la comunidad, consideremos nuestro saber igualmente sobreentendido y perfecto y creamos que no debemos preocuparnos ni de su procedencia ni del grado de perfección que ha alcanzado. Esto ya no es una discusión

acerca de las palabras sino que es simplemente falso.

Se ha afirmado con frecuencia que la ciencia de la naturaleza no alcanza nunca su meta, que no se debería preguntar por ninguna teoría en *sí* sino tan sólo en qué dirección habrá que modificarla, que en la lucha por el ideal que tenemos presente la dicha de un trabajo intelectual no se encuentra en su consecución (Lessing). Sin embargo, en las llamadas ciencias exactas prevalece, por regla general, la idea de que precisamente no se puede lograr nunca una recreación perfecta de la naturaleza mediante imágenes mentales. Lo que reconocemos y afirmamos aquí es mucho más. Un entendimiento completamente seguro y unívoco entre los seres humanos es imposible, es una meta a la que cada vez nos aproximamos más pero que, sin embargo, no podemos alcanzar. *Ya sólo por este motivo, la ciencia exacta no es nunca realmente posible.* Una comparación acertada, aunque posiblemente algo endeble, acerca de aquello a lo que nos referimos aquí se encuentra en los límites incómodos que alberga la fidelidad y bondad de una traducción de poesía o simplemente de versos no rimados. En los casos importantes, como en los dramas de Shakespeare o en la Biblia, lo han intentado generaciones, siendo así que cada una de ellas no estaba completamente satisfecha con lo logrado con anterioridad —si bien esto depende en parte de la modificación constante y relativamente rápida de la propia lengua, a la que se vierte el texto. (Las palabras inglesas *bath* y *bathe* significaban, cuando era niño, *baño* y *bañar*; en la actualidad ambas significan ambas cosas, sólo que la primera se refiere a bañarse en una bañera y la segunda se usa para el baño en aguas libres o en una piscina. El alemán que se hablaba y se escribía hace mil años —alemán, alemán, no el gótico— ya no se entiende hoy en día sin la ayuda de un diccionario o una transliteración

al alemán moderno.) Decía antes que era una comparación adecuada pero quizás demasiado endeble. ¿Por qué endeble? Porque, tal y como ya he indicado alguna vez, la mayoría de las lenguas en las cuales estamos interesados poseen una estructura muy similar. En una ocasión cayeron en mis manos dos traducciones alemanas distintas del «Tao-te-King». Según recuerdo sólo se podía reconocer ocasionalmente, aquí y allá, que se trataba de la misma obrita china. (El diminutivo no tiene un significado despectivo. Lo corto de este célebre texto dio pie a un gracioso para afirmar que Lao-Tse la compuso esperando ser despachado en la aduana.)

Para ciertas calidades de la percepción sensorial existe una barrera casi infranqueable para la mutua comprensión. No se trata en modo alguno del punto más importante, además ha sido resaltado con frecuencia, por este motivo no deberíamos entretenernos demasiado tiempo en él. Con frecuencia se plantea, por ejemplo, la pregunta: ¿es en realidad seguro que tú percibes el verde de este césped de la misma manera que yo? Esta pregunta no tiene respuesta, lo que puede hacerse es preguntarse si tiene sentido. Las personas que padecen dicromatismo (denominadas frecuentemente de forma inadecuada daltónicos parciales o personas que confunden el rojo con el verde) ven el espectro solar como una cinta de color de la misma diversidad que las personas normales, ya que mezclan dos colores complementarios saturados (que designamos por A y B) mediante superposición (¡no mediante mezcla sobre la paleta!) en todas las proporciones, desde el A puro y saturado, pasando por el gris neutro, hasta el B puro y saturado. Lo que acabamos de afirmar se puede comprobar objetivamente. Sin embargo, es imposible determinar el aspecto que tiene para la persona que padece dicromatismo ni el rojo ni el

violeta de los extremos del espectro, invisible para él, *en comparación con las sensaciones cromáticas de la persona normal*. La suposición teórica —si no se la declara incapaz de ser empleada para la determinación de algo fundamental— era que la persona que padece dicromatismo ve en el final de las ondas largas (rojo) un amarillo saturado, cuya saturación desciende hasta llegar al punto de neutro (gris) y que a partir de aquí percibe un azul cuya saturación va en aumento. Un hombre joven que padecía en un ojo dicromatismo mientras que su otro ojo era normal —lo que se puede comprobar objetivamente— confirmó la sospecha. Dicha confirmación se basa sobre la confianza de que ha dicho la verdad.¹ (NB., cuando he repetido dos veces la expresión: *comprobar objetivamente*, es porque dichas comprobaciones se fundamentan sobre las afirmaciones de la persona sometida al experimento acerca de la similitud en cuanto a la apariencia de ciertas mezclas de colores. De todos modos, en estos casos se puede, por así decirlo, interrogar a la persona de forma cruzada, lo que se hace en todos los casos para obtener de este modo una mayor exactitud en las medidas; mediante este proceso se descubrirían datos erróneos debidos a la negligencia o a una información falsa, lo que justifica el calificativo de «*objetivo*».)

Dado que estoy poco dotado para la música, sería mejor que guardase silencio acerca de la situación en cuanto a los tonos y los ruidos. Sin embargo, a este respecto pienso de un modo semejante. El hecho de que coincidamos al diagnosticar ruidos como el relinchar de los caballos, el chisporroteo de la lluvia, el ruido de apertura de una caja de lata o el

¹ Esto significa que las dos luces y sólo ellas inciden simultáneamente sobre una superficie blanca mate.

gorjeo de gorriones; que reconozcamos si suena un solo de piano o de violonchelo; que la gente con aptitudes musicales, al oír una determinada sinfonía, sienta las mismas emociones, acerca de las cuales pueden ponerse hasta un cierto punto de acuerdo; que personas con un oído fino designen de igual modo el mismo tono; todo esto no diferencia el área de las sensaciones sonoras de la de los colores —no en lo que se refiere al punto que se discute aquí. Las dos diferencias esenciales entre los sentidos del oído y la vista son, como es notorio, las siguientes. La persona experimentada puede lograr un análisis muy exacto de cada sonido, de acuerdo con su presencia e intensidad de tonos agudos, no necesariamente armónicos; no existen *ecuaciones de sonidos*, es decir, no se puede generar el mismo tono mediante diferentes mezclas de tonos puros. Al contrario, el mismo color se puede obtener en general de forma indistinguible mediante combinaciones distintas de luces espectrales puras. Estas denominadas *ecuaciones de color* juegan el papel principal en cuanto a la investigación de la visión del color. En el extremo de las ondas largas del espectro (rojo hasta verde) se pueden sustituir de forma muy diversa las luces espectrales puras por mezclas de las luces próximas de ambos lados (por ejemplo, amarillo por rojo + verde), sin que el ojo note diferencia alguna. Esta es una de las dos grandes diferencias entre ambas áreas sensoriales. La otra es la siguiente. Por así decirlo, nuestro ojo percibe con gran agudeza, como compensación por lo comparativamente reducido de la diversidad de su percepción, la dirección de la que procede la luz que incide sobre él. Esto da lugar a un campo visual de contornos nítidos e inicialmente bidimensional, que se amplía a un espacio visual tridimensional principalmente gracias a la visión con dos ojos en conjun-

ción con el tacto. En el caso del sonido existe la «audición direccional», si bien es muy rudimentaria en comparación con la «visión direccional», produciéndose, según parece, por la acción conjunta de ambas orejas. Aunque no nos interesa aquí en exceso, no puedo evitar mencionar la visión de los insectos, de un tipo muy diferente, que el profesor Karl von Frisch² ha investigado, mediante series de experimentos geniales e incansables, en los últimos cuarenta años en especial en el caso de las abejas. Hace tiempo que se sabe que la visión direccional en el caso de los insectos se produce de un modo totalmente diferente a como sucede en nuestro caso (es decir, gracias a sus ojos compuestos). Las abejas tienen visión tricromática (es decir, en tres colores) como nosotros, si bien *su* gama se extiende tan profundamente en el ultravioleta que la *nuestra* se puede muy bien considerar como vista dicromática, tal y como nosotros lo somos en realidad para la banda de ondas largas (rojo a verde), el amarillo puro juega aquí el papel de «punto neutro». Además von Frisch descubrió en el caso de las abejas que la *polarización* parcial del cielo es para ellas un medio biológico de orientación de gran importancia. Dicha polarización obedece ciertas leyes extremadamente complicadas, para las diversas horas del día, y diversas partes del cielo, circunstancia que a nosotros nos pasa completamente desapercibida mientras que la abeja percibe gracias a sus ojos compuestos. Aún me sorprendió más el hecho de que el ojo de las abejas y de las moscas sea capaz de distinguir, por

² Véase, por ej., Karl von Frisch, *Wie die Insekten in die Welt schauen* [Cómo miran el mundo los insectos]: Studium Generale 10, pág. 204, 1957; *Insekten - die Herren der Erde* [Los insectos - los amos del mundo], Naturwissenschaftliche Rundschau, octubre 1959, pág. 369.

separado, más de 200 impresiones por segundo frente a las, a lo sumo, 20 que registra el nuestro. «Nos es extraño», añade Frisch a este respecto, «que la mosca se nos escape la mayoría de las veces cuando queremos cazarla con la mano, ya que ve a cámara lenta cómo se acerca nuestra mano.»

Ahora hablemos de otra cosa. La mayoría de las personas no se indigna si les preguntamos si asocian las cinco vocales con algún color, por tonta que pueda sonar esta pregunta. Sin embargo, las asociaciones son diferentes. En mi caso son: a — marrón claro no saturado (cuando éramos niños lo llamábamos drap), e — blanco, i — azul intensamente luminoso, o — negro, u — marrón chocolate. Creo que la relación no depende del tiempo. No tiene significado alguno.

En este caso carecería también de sentido una discusión acerca de «quién tiene razón».

Todo lo expuesto en los últimos párrafos acerca de las percepciones sensoriales se puede condensar de la mejor manera si nos podemos poner de acuerdo acerca de la *estructura* del mundo percibido a través de los sentidos, no así sobre la calidad de los sillares que lo forman. A este respecto cabe hacer *toda una serie de indicaciones*, que no parece que carezcan de importancia.

En primer lugar, que la discutida limitación de la mutua comprensión no es en modo alguno la más sensible. Casi desearíamos decir que no importa si se puede lograr una coincidencia clara y sin perturbaciones acerca de las estructuras. Porque éstas son auténticamente interesantes tanto desde el punto de vista puramente biológico como desde el de la teoría del conocimiento. Y esto se cumple especialmente porque —y ésta es nuestra *segunda* indicación— la limitación del mutuo entendimiento a estructuras alcanza, en mi opinión, mucho más allá del área

del mundo percibido por los sentidos sirviendo para todo lo demás que queramos comunicarnos mutuamente, en especial para las visiones científicas y filosóficas de tipo elevado y sublime. La llamada axiomatización de la matemática nos brinda un ejemplo, si bien se trata tan sólo de un ejemplo. Se basa en que para ciertas imágenes básicas (por ejemplo, el número natural, el punto, la recta, el plano) se establece una serie de postulados (axiomas) sin demostración, como por ejemplo «todo número natural tiene uno y sólo un sucesor» o «dos puntos distintos determinan una y sólo una recta». A partir de dichos axiomas deben deducirse de forma puramente lógica todos los teoremas de la matemática (o de su correspondiente rama), que son correctos de forma completamente independiente de la significación particular de las estructuras básicas o de si, mediante la consideración de su significado, los axiomas parecen plausibles o no (lo único que deben cumplir es estar libres de contradicción, lo que no siempre es fácil de demostrar).

Un ejemplo fácil y especialmente claro de axiomatización lo constituye la geometría proyectiva, por ejemplo, en el plano. Aquí las figuras básicas son el *punto* y la *línea*. Un concepto fundamental es la *posición general* de una forma de un tipo con una de otro tipo (por ejemplo: el punto se encuentra situado sobre la línea o la línea pasa por el punto). Existen dos axiomas que son que dos diferentes formas de una misma especie están unidos ambos siempre con una y sólo una forma de la otra especie. Los otros cuatro axiomas no nos interesan aquí, con la excepción de que también ellos son simétricos en relación con los dos tipos. Su enunciado es: cuando tres formas de un tipo están unidas a *una* del otro entonces entre las del primer tipo hay una que se destaca claramente que conjuga ar-

mónicamente con las primeras tres (no importa lo que esto quiere decir. Lo único que importa es que después de completar con la cuarta armónica, cada una de las cuatro es la cuarta armónica de las otras tres); finalmente: cuatro formas del segundo tipo que son armónicas cada una con uno de los cuatro armónicos pero también lo son con una quinta forma del primer tipo, son también armónicas. Estos párrafos se comprenderán con más facilidad si llamamos a las formas del primer tipo rectas y a las del segundo puntos, o viceversa. Debido a la completa simetría de todos los axiomas podemos sustituir en cada teorema de la geometría proyectiva del plano, deducido correctamente, las palabras punto y recta obteniendo de nuevo un teorema correcto, es decir, deducido lógicamente de los axiomas, y que recibe el nombre de *dual* del primero. Las imágenes de tales pares duales son por regla general completamente diferentes mientras que los teoremas han sido encontrados a menudo por diferentes pensadores independientemente y en épocas distintas, cuando todavía no se tenía conciencia de la dualidad (un ejemplo lo constituyen la recta de Pascal y el punto de Brianchon).

Hagamos que el ejemplo geométrico aquí tratado sea la tercera indicación —acerca del tema de que, primero en todo lo percibido mediante los sentidos y después también en lo creado mediante la razón, lo que importa es la *estructura* y no los sillares y que, en el mejor de los casos, es posible un entendimiento seguro sobre éstos pero no sobre aquéllos, por lo que la cuarta indicación es la que viene a continuación.

Hoy en día ronda todavía como «consejo ancestral» en muchos sitios, en especial en libros de texto para jóvenes —evidentemente porque no se considera que deban ser tan exactos— la leyenda de que

en nuestro mundo percibido a través de los sentidos, que para este propósito se concibe como realmente existente, se pueden diferenciar fácil y cómodamente dos tipos de propiedades, las primarias y las secundarias. Las primeras se refieren a la forma, la posición recíproca y el movimiento, las segundas a todo lo demás. Con relación a aquéllas debemos confiar plenamente en nuestros sentidos, las otras son un aditamento que añadimos de motu proprio. Hablando de forma gráfica pensamos en algo así como bosquejos en láminas rayadas (es decir, láminas de dibujo) cuyos campos pintamos a nuestro gusto con acuarelas tal y como lo hacen los niños.

Leibniz salió ya al paso de este prejuicio, pero está fuertemente arraigado. Que nadie intente demostrar que es falso ya que no se puede, del mismo modo que no se podría demostrar la falsedad de la sospecha que en algún lugar situado entre las nebulosas extragalácticas existe un espacio protegido en el que figuras humanoides, pero aladas, interpretan bella música vestidas con túnicas largas y juegan al paraíso.³ En ambos casos el peso de la prueba recae sobre los defensores de tan aventurada afirmación. No existe ningún motivo para reconocer por qué las visiones formales y cinemáticas que construimos del entorno tengan que estar mejor ancladas en un mundo corpóreo «verdaderamente existente» que las de colores, sonoras o térmicas, etc. En nuestro mundo de sensaciones existen realmente tanto unas como otras. La mutua comprensión debería estar limitada en *todos* los casos a las estructuras.

¿Cómo podemos comprender la más o menos completa igualdad de la estructura que parece tener nuestro entorno para casi todos los seres humanos

³ Lucrecio, y quizás también Epicuro, tenía una concepción semejante de los dioses del Olimpo.

y, en gran medida, también para los animales? ¿Por qué, por ejemplo, ante una llama que emerge súbita delante del jinete o frente al abismo que se abre, la cabalgadura retrocede espantada igual que aquel que la monta? Y esto es sólo un ejemplo entre mil que podríamos aducir. ¿No se impone considerar estos quehaceres como sencillamente milagrosos y no retroceder a buscar la razón común en el mundo corpóreo, como lo encontramos continuamente, con una seguridad que nunca falta (incluso si prescindimos de alucinaciones y sueños)?

No, de ningún modo.

Capítulo cuarto

La teoría de la identidad: luz y sombra

Ahora me veo obligado a adelantar que *lógicamente* no tomo tan en *serio* las consideraciones de este capítulo como todo lo comentado hasta ahora, sin embargo *éticamente* las tomo mucho más en serio. Pero admito desde el principio que desde ahora no sólo no me abstendré de la metafísica, ni siquiera de la mística, sino al contrario, participarán más y más significativamente en lo que viene a continuación. Naturalmente sé bien que con esta confesión me expongo a vehementes ataques por parte del racionalismo, o sea, por parte de la mayoría de mis colegas científicos los cuales, en el mejor de los casos, me dirán con una sonrisa burlona: sabes querido amigo, aléjate de nosotros con esto, la suposición, más próxima y plausible, de un mundo material como origen y motivación de todas las vivencias nos es mucho más cercana y querida; esta aceptación no es artificiosa, la hace todo el mundo ingenuamente y *no tiene en sí nada de metafísico o místico*. Contra este ataque esperado, mi defensa es un no menos amable contraataque o ataque preventivo, basado en que la aseveración aquí resaltada en cursiva es errónea. En los capítulos precedentes he intentado corroborar *primero* que la hipótesis de un mundo material (como causa de la amplia unión de vivencias) no rinde nada a favor

del establecimiento de dicha comunidad y que esta última debe concebirse de igual modo con o sin dicha hipótesis. *Segundo* he repetido insistentemente —lo que no puede ni necesita demostración— que la relación causal, contenida en dicha hipótesis, entre el mundo material y nuestra vivencia, o sea, tanto en la percepción sensorial como en el acto voluntario, es *toto genere* diferente de aquella relación causal que sigue jugando con pleno derecho un papel práctico tan importante en la ciencia, incluso después de haber reconocido con Berkeley (*1685) y, con mayor claridad, con David Hume (*1711) que no es realmente observable, no como un *propter hoc*, sino como *post hoc*. Por el primer motivo la hipótesis del mundo material es metafísica, ya que no corresponde en absoluto a nada observable, y por el *segundo* motivo es mística, porque se emplea una interacción, arraigada como *post hoc* en una experiencia más rica, de dos objetos (a saber: efecto y causa) sobre la base de parejas de objetos, de los cuales sólo *uno* (es decir, la percepción sensorial o el acto de la voluntad) se percibe u observa en realidad, mientras que el *otro* (la causa *material* o la consecuencia *material*) se añade únicamente mediante la imaginación.

En suma, no me empeño en la aceptación de un mundo material para declarar metafísica o mística la comprensión de que todos nos encontramos por ende empíricamente en el mismo entorno. Quien lo desee puede hacerlo a pesar de todo, es cómodo si bien un tanto ingenuo. Algo se le escapa a uno. Pero en ningún caso tiene el derecho a atacar como metafísicos o místicos otros puntos de vista, en la creencia de que el suyo está libre de tales «flaquezas».

En la edad moderna la primera postura diferente fue la teoría de las mónadas de Leibniz. Hasta donde la entiendo, intentó fundamentar la unión de

vivencias, frecuentemente mencionada, mediante una armonía preestablecida (es decir, igualdad esencial, establecida ya desde un buen principio) del desarrollo del acontecimiento en *todas* las mónadas, que no ejercen influencia alguna sobre las otras. Las mónadas «no tienen ventanas», así reza la expresión que ha devenido usual. Diversas mónadas, las humanas, las animales, hasta *la* divina, se diferencian entre sí solamente por el modo confuso o claro con el que se verifica en ellas el mismo desarrollo de un suceso. No habría mencionado este intento, que casi supera en ingenuidad (en lo que respecta a la creencia de haber *aclorado* algo) al materialista, si no hubiese encontrado en Friedrich Theodor Vischer (*Andaduras críticas* II, pág. 249, Verlag der Weissen Bücher, 2.^a edición, Leipzig 1914) una anotación muy significativa a este respecto. Vischer escribe allí literalmente: «...porque sólo hay una mónada, el espíritu, que está en todas; la mónada no tiene plural. Ciertamente Leibniz cercenó las magníficas consecuencias de sus ideas colocando, en abierta contradicción con el concepto de mónada como una unidad de representación (espiritual), una multitud de mónadas como objetos muertos, entre las cuales no hay comunicación —¿pero qué nos importa esto? Estas palabras se pronuncian en la epicrítica de un *Análisis del Fausto de Goethe y otros*, de H. Düntzer, Colonia 1836».

«Existe sólo *una* mónada.» Entonces, ¿qué será de toda la monadología? La filosofía de los Vedas (posiblemente la más joven pero ciertamente independiente de Parménides). En pocas palabras, la opinión es que nosotros, los seres vivos, estamos juntos porque todos en realidad somos los lados o aspectos de un ser único, que en la terminología occidental se ha dado en llamar Dios, mientras en las Upanisads se llama Brahma.

Una comparación muy usada en la India es la de las múltiples imágenes, casi iguales, de *un* objeto que una piedra preciosa refleja en sus muchas facetas talladas o sentidos. Hemos admitido ya que aquí no se trata de algo lógicamente deducible sino de metafísica mística —de un modo muy semejante a lo que sucede cuando aceptamos un mundo de los objetos reales (a menudo se dice mundo exterior, pero el propio cuerpo también pertenece a él).

Esta idea está oculta en la exposición de los Vedas con relaciones de aventureras oferentes brahmánicas y de necias supersticiones, como puede verse cuando se siguen en la mejor fuente que existe en lengua alemana (P. Deussen, *Sesenta Upanisads de los veda, traducidos del sánscrito*, Leipzig, Brockhaus, 1921; del mismo autor, *La enseñanza secreta de los Veda. Textos escogidos*. 5.^a edición, Leipzig, 1919). Acerca de ellos no vamos a informar aquí. Sin embargo, prescindiendo de ellos, me parece que los pensadores filósofos indios extrajeron con gran seriedad dos consecuencias de esta «teoría de la identidad», una ética y una escatológica, de las que aceptamos gustosamente la primera mientras tendremos que rechazar la segunda.

La ética está contenida en la siguiente traducción métrica alemana, que se encuentra en algún pasaje de las obras de Schopenhauer, si bien no estoy seguro de si procede de los vedanta o de la Bhavadvsjas, que por cierto respiran ambas el mismo espíritu:

*Die eine höchste Gottheit
In allen Wesen stehend
Und lebend, wenn sie sterben.
Wer diese sieht ist sehend
Denn welcher allerorts
Den höchsten Gott gefunden*

*Der Mann wird durch sich selbst
sich selber nicht verwunden.**

O en latín:

*Qui videt ut cunctis animantibus insidet item
Rex et dum pereunt, hanc perit, ille videt.
Nolet enim sere dum cernit in omnibus ipsum
Ipse nocere sibi. Qua via summa patet.*

(Las cito ambas de memoria.) Estas bellas palabras no necesitan comentario. Se ensalza aquí, como el máximo bien alcanzable, el cuidado y la bondad para con todo ser viviente (no sólo para con los congéneres) —más o menos en el sentido del «profundo respeto ante la vida» de Albert Schweitzer. Que esta meta suprema no se puede alcanzar sin producir de forma voluntaria la muerte por hambre, de uno mismo y del ajeno, lo subrayó Schweitzer muy a menudo. Por lo que sé, Schweitzer es el primero que incluye también al reino vegetal en la ética general y no se contenta con un vegetarianismo tibio como muchos, que además añaden «lástima que no se puede llevar a cabo en nuestro áspero clima, sin dañar la salud». Incluso se nos cuenta del gran Gautama Buda que no tenía inconveniente en participar, cuando estaba invitado a casa de unos amigos, en una comida aunque ésta incluyese carne, dado que el animal cuya carne saboreaba no había sido sacrificado especialmente para él. En este comportamiento debemos apreciar al menos la sinceridad. Muchos de nosotros renunciarían al disfrute

* La más alta divinidad/ presente en todos los seres/ y viva cuando ellos mueren./ Quien ve ésta es vidente/ porque quien en todo lugar ha hallado el dios más alto/ este hombre no se dañará a sí mismo. (N. del T.)

de la carne si éste dependiera de la condición que cada uno por turno hubiese de sacrificar personalmente un ternero, un cerdo, un buey, una pieza de caza, un pez o un ave, etc. cuando lo quisiese comer él mismo u ofrecérselos a sus amigos. Así entenderemos fácilmente que los indúes asignen a los cazadores o pescadores de oficio a la casta inmediatamente superior a la de los «intocables», aunque lo encontremos hipócrita y deshonroso, ya que el indú no se abstiene de la carne (el budista sí se abstiene pero para él no hay castas). No queremos hablar aquí del juicio que nos merecen aquellos que practican la pesca o caza por diversión, a menudo a la vista del terror mortal y agotamiento de su pequeña víctima acorralada; tampoco lo haremos acerca de la tremenda y cruel práctica de «cebar» por la fuerza durante semanas enteras a pobres ocas (con lo que sus hígados se agrandan de manera enfermiza y tienen de este modo un gusto delicioso); tampoco vamos a examinar más de cerca la justificación con la cual en ciertos países se acepta, no se prohíbe y se consiente en silencio la «rudeza medieval» que suponen las corridas de toros, que a buen seguro son crueles, menos por el toro (según todo lo que he oído) que por el pobre caballo viejo. Sin embargo, seguramente no son tan crueles como la caza de montería o el cebo de gansos, tampoco más que los viajes de muchos días de duración en estrechos apriscos, con los que se trasladan los caballos ya viejos desde los países en los que no hay corridas de toros a otros lugares en los que su transformación en conservas de carne da unos enormes beneficios, por motivos que yo desconozco. (Lo que se hace con los cadáveres de los más débiles de estos viejos animales que perecen agitados durante las fuertes mareas en el aprisco parece ser secreto de empresa.)

Hasta aquí lo referente a la primera deducción

ética que en la filosofía hindú se deriva de la tesis (indemostrable) de que todos nosotros, los seres vivos, somos únicamente diferentes lados o aspectos de un único ser; una deducción en la que, como ya he dicho, coincidimos con Albert Schweitzer.

La otra, la deducción escatológica, nos sale al paso una y otra vez, si bien se entrevé con más claridad en el siguiente cuarteto (Brihadâraryaka, Upanisad 4.4.19) que en la transliteración hecha por Paul Deussen dice así:

*Im Geiste sollen merken sie:
Nichts ist hier Vielheit irgendwie;
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.**

Aquí es necesario hacer algún comentario. Primero, en el brahmanismo subyace la profunda y arraigada creencia en la transmigración de las almas, que está mucho más extendida de lo que se cree cuando se ha nacido en un entorno que la rechaza de forma estricta. Justo al contrario de lo que sucede en la tradición en que hemos crecido, la perspectiva de «otra vida después de la muerte» no es para el brahmán, como en nuestra tradición, un sosiego sino una fuente de preocupación.¹ El papel y el destino en la *próxima* vida se considera que está determinado por las acciones y omisiones durante su vida anterior (karma). Esta especie de «justicia»

* En su mente deben darse cuenta/ de que aquí nada es de alguna forma multiplicidad;/ quien aquí ve multiplicidades/ por la muerte es enmarañado a muerte. (N. del T.)

¹ En la Roma de principios del s. V encontramos un paralelismo con esto. El miedo ante los horribles castigos del infierno se había apoderado de todos de tal forma que Lucrecio Caro intenta transmitir en su famosa poesía didáctica el convencimiento de que: con la muerte *todo acaba*.

tiene una cierta semejanza con las creencias de otras religiones, si bien en comparación con el cristianismo conduce a una cierta impasibilidad, por no decir indiferencia, en lo referente al hecho de que «los bienes de la vida están repartidos de forma desigual». Es decididamente aristocrática, no sabe nada de «la igualdad de todos los seres humanos ante Dios». Si has nacido brahmán (lo que de ninguna manera quiere decir adinerado) es que mereces este rango honroso (aun cuando seas pobre y sirvas a otro brahmán) evidentemente por tus méritos en anteriores vidas; pero si eres un cudra («intocable»), un conejo de campo o un sapo feo, es por tu culpa, es el pago del mal que has hecho en vidas anteriores. Es un credo que hace aparecer al mundo como justo a pesar de su manifiesta injusticia. El asunto tiene una cierta semejanza con la nobleza feudal, sólo hay que sustituir las vidas anteriores por las generaciones precedentes. Si eres conde o príncipe es porque uno de tus antecesores hizo méritos en favor del rey o el país y se ennoblecó y porque sus descendientes, hasta llegar a ti, no hicieron nada malo que hubiese podido decidir al rey a privarles de su linaje; a lo mejor ellos, desde sus posiciones privilegiadas, también hicieron méritos en favor de su país, para los cuales un ciudadano normal encuentra pocas ocasiones. Por cierto, el modo en que tiene que actuar un pobre sapo para ascender a conejo de campo y después llegar por comportamientos éticos al menos a ser un cudra («intocable») constituye una cuestión por sí misma.

Todo esto es sólo un comentario preparatorio y no lo contiene el cuarteto citado antes.

Como ya dije, el eterno ciclo de nacimiento y muerte y renacimiento es para el que sigue el credo brahmánico una fuente de preocupaciones. La meta

es ponerle fin y entrar por la «salvación» en un estado que compara en las Upanisads con el sueño profundo sin soñar, que los budistas llaman nirvana y los cristianos y muchos místicos «entrar-en-Dios» o «devenir-uno-con-El». La comparación con el sueño profundo, sin soñar, da que pensar: ¿cómo se diferencia esto de lo de que «con la muerte todo acaba» de Lucrecio Caro? En mi opinión, acerca de la que no sé si los antiguos textos la mencionan en algún lugar de forma explícita, se basa en un sentimiento de felicidad profunda, de verdadera delicia, que un hombre joven que haya estado muy cansado siente al despertar completamente reparado tras un largo y profundo sueño sin sueños. Él siente y es consciente de que no se durmió hace poco, está seguro de que tienen que haber transcurrido varias horas acerca de las cuales no puede decir nada, de las cuales no guarda memoria si bien tiene la sensación cierta de que ha estado muy, pero que muy bien.

Por fin llegamos al sentido de aquellos cuatro versos, «de que aquí nada es de alguna forma multiplicidad». Esto es simplemente la enseñanza místico-metafísica de las Upanisads: la multiplicidad de los seres percibidos es tan sólo una apariencia, en realidad todos ellos son sólo aspectos del ser *único*. La verdadera escatología se expresa en los versos 3 y 4: la indispensable condición previa para la salvación, o sea, para concluir el eterno ciclo de nacimientos y muertes, consiste en apropiarse efectivamente esta enseñanza mística, comprenderla, aceptarla con toda el alma y no sólo de palabra.

Esto da francamente que pensar. Se trata de una «salvación por el conocimiento». Esto es peor o al menos tan malo como la «salvación por la fe» de los luteranos (que en último término no está sometida a la voluntad) o la «salvación por la predestinación» de san Agustín, en la que el individuo afectado no

puede asimismo hacer nada a favor ni meterse en ello. La salvación mediante el conocimiento de los Vedas tiene mucho en común con ambas. Desde el punto de vista de aquel que considera ciertas las enseñanzas de los Upanisads, la salvación por el conocimiento es la peor en tanto en cuanto el conocimiento presupone inteligencia, además de inspiración para la reflexión. Afirmo que es incluso peor que la lotería de la salvación por la predestinación de san Agustín o la salvación luterana por la fe, que no es muy diferente dado que la fe aparece no por méritos propios sino por la bondad divina. Sin embargo, el conocimiento, incluso de una auténtica verdad lógica —y aquí no se trata de esto sino de una doctrina místico-metafísica— no es una simple lotería sino un juego con «dados cargados» (*loaded dice*); no sólo tiene ventaja el inteligente, sino también el acaudalado, aquél de cuyas necesidades vitales se ocupan otros mientras él se entrega a la especulación metafísica. Por otro lado, las enseñanzas de los Vedas son infinitamente menos estrictas en tanto en cuanto no limitan la esperanza a una sola y corta vida. Si no se logra, el ciclo se repite una y otra vez. Y sobre ello, es decir, el *cómo* se repite, tienen una influencia decisiva los propios actos y omisiones (karma). Si se quiere, se puede pensar que de este modo y mediante «buenas acciones» se nos asignará finalmente un curso de la vida en el que la inteligencia, la inspiración y el esfuerzo honrado conducen a la comprensión de la teoría de la identidad y con ello a la salvación. De todos modos queda el regusto de la «Santa Iglesia Católica», si bien éste está pegado quizás a todas las auténticas religiones, tanto las buenas como las malas.

A quien quiera actualmente apropiarse de la concepción védica hay que aconsejarle que aparte de ella el concepto de «transmigración de las almas». Y

no porque el cristianismo renunciara a ella. Porque, en primer lugar, está en la actualidad mucho menos extendido de lo que nos quieren hacer creer los hermanos del bautismo y, en segundo lugar, somos al menos tan herederos de la cultura helénica como del sermón de la montaña, del cual el texto griego pasa por ser el original, no en el griego clásico de Aristóteles o Plutarco, sino en la bella y sencilla lengua popular que, tras las campañas de Alejandro Magno, parece haber sido durante cientos de años la *lingua franca* del Mediterráneo oriental y el Cercano Oriente. La cultura helénica más antigua no es extraña a la «transmigración del alma», como se sabe por la tradición pitagórica. Sin embargo, carece lógicamente de sentido si se supone con ello que queda completamente borrada de la memoria. En efecto, en aquella escuela se le atribuyó a un hombre tan extraordinario como Pitágoras la fantástica capacidad de poder recordar sus vidas anteriores, al parecer, mediante el reconocimiento de objetos y espacios que nunca había visto aportó pruebas de ello. Creo que se ha sentido que la afirmación *especial* de la identidad pierde todo apoyo, si no aceptamos, al menos de forma ocasional, en casos extraordinarios, la posibilidad del recuerdo. A este respecto se le ocurren a uno ciertas cosas: la hermosa concepción del aprendizaje, desarrollada por el Sócrates platónico, como la evocación de algo sabido pero olvidado; y con ello emparentada con el importante papel que la memoria de la especie juega en la moderna teoría de la evolución y en la psicología animal (no puedo evitar recordar aquí los dos libros de Richard Semon: *La Mneme*, Leipzig 1904; *Las sensaciones mnémicas*, Leipzig 1909; del lado biológico se reprocha a Semon que su intento de encontrar analogías con la memoria en muchas manifestaciones tiene poco valor ya que la memoria

misma es el fenómeno biológico que menos se comprende; esto me parece que es igual que si alguien dijese que tiene poco valor determinar que *todos* los núcleos atómicos están compuestos por el anfibio protón-neutrón porque justamente sabemos muy poco acerca de esta partícula elemental).

En todo caso, parece muy extraño que un ser humano que viva en la actualidad, a quien le van mal las cosas, o que una rana que viva ahora tenga que pagar las fechorías de un malhechor fallecido, del que no recuerda nada. Tenemos necesariamente que rechazar esta teoría *especial* de la identidad con lo cual se hunde el sentido aristocrático arriba subrayado, pero también la salvación del ciclo de nacimientos mediante la sabiduría ya que no existen. Ciertamente tampoco la aparente justicia del curso del mundo, que por desgracia ya no tiene salvación. Sin embargo, queda la bella idea de la unicidad o del sentido incondicional de comunidad, expresado arriba en traducción alemana y latina, acerca del cual afirmó Schopenhauer que era su consuelo en la vida y sería su consuelo cuando muriese. Asimismo, este pensamiento cumple la función, aunque de forma no menos místico-metafísica, de un mundo externo concebido como verdaderamente existente, que si bien continúa siendo interesante, como lo es de todas maneras su concepción, por lo demás carece de méritos éticos naturales.

Capítulo quinto

Las dos ocasiones para la perplejidad. La ética sustitutoria

Resumamos provisionalmente lo dicho hasta ahora. Tenemos *dos* raras constataciones —cada una de ellas sorprendente en su género. Es importante diferenciar con nitidez ambas constataciones porque sucede que se describen con palabras semejantes y por lo tanto se confunden con facilidad. Si el presente estudio contiene algo nuevo es, en primer lugar, la referencia de la necesaria separación de ambas constataciones.

Lo que asombra en primer lugar es que, a pesar de la imprescindible y hermética separación de *mi* esfera de consciencia de cualquier otra (no negada a ninguna persona de ideas claras) sin embargo (gracias a la aparición y desarrollo del lenguaje, esbozados arriba brevemente, para los cuales la tendencia a la imitación da el impulso) *es* irremisiblemente *reconocida* y retenida en la breve expresión: todos vivimos en el mismo mundo la profunda coincidencia estructural de una parte de nuestras series de vivencias, que llamamos exteriores. Es un proceso que seguimos siempre de nuevo en el crecimiento de los niños pequeños, de modo que no podemos dudar, incluso corremos el peligro, de que nuestra perplejidad se vaya amortiguando por la costumbre.

Hay que diferenciarlo de la asombrosa manera

en que, a pesar de la separación absoluta entre las esferas de la consciencia, nos apercibimos de la comunidad, no ya los sabios y profundos pensadores sino los niños que todavía no van a la escuela, si bien es la profunda coincidencia o paralelismo de su parte (llamada exterior) lo que *persiste en general* a pesar de la separación de la esfera de las sensaciones. ¿Cómo, o es que aportamos nosotros mismos el paralelismo mediante el camino indicado en el apartado anterior? ¿Me sueñas tú a mí y todo lo demás y te sueño yo a ti y todo lo demás con tal arte que nuestros sueños coinciden? Esto sería un necio juego de palabras.

Entonces se trata efectivamente de *dos* constataciones asombrosas. Me parece que la primera se puede entender de un modo científico y racional, si seguimos el nacimiento de la comprensión verbal ontogénica y, hasta donde es posible, filogenéticamente. Sin embargo, si alguien afirma que aquí ya se presupone el segundo contenido no se lo discutiré. Lo que es esencial para mí es que el segundo contenido *no puede* concebirse de forma racional. Somos conducidos a través de dos hipótesis místicas irracionales hasta una concepción que es o bien la llamada hipótesis del mundo exterior real o la suposición de que en realidad todos somos únicamente aspectos diversos del *Uno*. No quiero pelear contra nadie a quien se le ocurra que ambas suposiciones son en realidad lo mismo. Esto es panteísmo, el Uno se llama Dios-Naturaleza. Pero justamente con ello se reconoce también el carácter metafísico de la primera forma de la hipótesis (mundo externo real), nos alejamos a muchas millas del vulgar materialismo. La deducción propiamente ética se extrae con mayor facilidad de la segunda formulación (teoría de la identidad).

Admitimos que dicha teoría *parece* todavía más

mística y metafísica. De acuerdo con ella son más difíciles de entender los diversos grados de la colectividad de la experiencia. Supongamos que vivo en la Parkstrasse 6. Un buen amigo mío, que comparte conmigo muchos de mis intereses generales, vive al lado, en Parkstrasse 8. Nos encontramos tres o cuatro veces por semana, vamos juntos de excursión, de viaje, etc. (Por desgracia esto y lo siguiente es sólo ficción.) Ambos vivimos en realidad «en el mismo mundo». Esto se cumple en menor grado para mí y un amigo, también interesado en temas semejantes, pero que vive en Los Angeles, así como también para mí y el portero de Parkstrasse 6, el cual como empleado jubilado de un banco se interesa por los sellos y el fútbol. Incluso con un perro de lanas al que tengo afecto, que me acompaña regularmente en mis paseos, por los cuales demuestra su alegría ladrando y brincando como un loco, me une mucho, también sentimentalmente, porque paseo con más gusto con él cumpliendo mi *constitucional* que solo. Finalmente vienen los casos como: yo y David Hume, yo y Friedrich Schiller, yo y Demócrito de Abdera; yo y Jenófanes. La hipótesis de la realidad del mundo explica al menos de forma airosa algunos de estos diversos grados de comunidad, porque encierra en sí la realidad del espacio y el tiempo, o si se prefiere del espacio-tiempo. Según la teoría de la identidad se necesitan bastantes reflexiones profundas para hacer plausibles estas diferencias. Reflexiones que todavía no se han hecho. Sin embargo, esto me parecen defectos menores en comparación con el contenido ético incomparablemente mucho más elevado y simultáneamente con el hondo consuelo religioso que nos brinda la teoría de la identidad a la vista de nuestra efímera vida. Ambas le faltan al materialismo como tal, aunque haya mucha gente que se convenza a sí misma de

que la concepción astronómica de miríadas de estrellas acompañadas de planetas posiblemente habitados, las muchas galaxias que contienen cada una de esas miríadas de tales soles y finalmente todo el universo probablemente cerrado, les ofrecen una especie de visión ética y religiosa consoladora, que transmite a la visión sensorial la indescriptible observación del cielo estrellado en una noche clara. Para mí todo esto es un *espejismo*, aunque legítimo e interesante. Tiene poco que ver con mi parte eterna (para expresarme de forma propiamente medieval). Sin embargo, esto es cuestión de opiniones.

Además hay que admitir que únicamente la comunidad del mundo en que vivimos, entiéndase ésta metafísicamente como se quiera, nos conduce a un tipo de ética que yo me permito llamar ética sustitutoria. La experiencia nos enseña que a causa de esta comunidad mundial nos podemos hacer mucho daño físicamente unos a otros —y también psíquicamente—, además que por otro lado nos podemos ayudar mutuamente y nos podemos alegrar uno con otro, aunque sólo fuese escuchándonos unos a otros. O sea, resulta que —suponiendo dada la comprensión mediante el lenguaje— a la gente le gusta hablar y hasta oír respuestas. (El peor de los castigos es estar aislado en una celda sin libros, que al menos permiten oír al autor, y sin instrumentos de escritura, que al menos permiten dirigirse en potencia a eventuales lectores futuros.) Puesto que generalmente uno obtiene mayor felicidad si todos los que le tratan son tan buenos con uno de lo que le cuesta ser a su vez bueno con ellos. Y al contrario, logra menos satisfacción con la tortura del prójimo que el peligro que supone que un tercero más fuerte o una fuerza superior a él le hiciese lo mismo, ya que además en todo esto cabe contar con una reciprocidad natural. Entonces, prescindiendo de las

excepciones, actúan consideraciones puramente razonables sobre un comportamiento mutuo entre los seres humanos y despiertan la impresión de una conducta ética generalmente predominante. Esta ética sustitutoria está reflejada también en algunos proverbios populares: «No hagas a los demás lo que no te gusta para ti». O: «Las buenas obras dan rendimiento». O bien, «Con el sombrero en la mano, cruzarás el país de cabo a rabo», que no es mucho mejor, ya que falta poco para recomendar la hipócrita sumisión ante todo el mundo, principalmente frente a las personas influyentes. Quien repasa, en la novela más célebre de la literatura universal, las disertaciones de Sancho Panza, que a menudo constituyen un continuo entramado de sentencias populares, encontrará seguramente muchos más fundamentos (*motti*) para la ética sustitutoria, que casi podría llamarse moral utilitaria. Desde luego, para apreciar completamente la amable ironía de las largas parrafadas de este buen escudero no basta en absoluto con dominar el idioma, habría que tener muy presente el tesoro del refranero español de aquella época (hace tres o cuatro siglos), que debió de ser muy rico y seguramente lo continúa siendo. Si lo analizáramos con mayor profundidad, lo que no podemos hacer aquí, reconoceríamos precisamente que este magnífico Sancho, que es una persona completamente embutida con tales consejos utilitarios, además de ser personalmente espantadiza y estar llena de miedos, es incluso un individuo íntegro, incluso en procesos penosos pero no realmente crueles como *ser manteado*,* que se dejaría atar a la rueda y asar por su señor, si bien no sin lamentarse y llorar, si ello fuese absolutamente necesario. Por tanto, haremos bien en no desmerecer la *moral uti-*

* En castellano en el original. (N. del T.)

litaria que resulta de la hipótesis usual del mundo exterior, el otro Yo, semejante al propio, etc. Mejor ésta que ninguna. Sin embargo, nos parece más noble aquélla de la que hablan los pocos versos, reproducidos en alemán y en latín, recogidos en las páginas 141 y 142 y calificados como de su consuelo en la vida y en el momento de la muerte por Arthur Schopenhauer, ese pobre pesimista. Esto no tiene nada que ver con el hecho de que A.S. haya vivido de acuerdo con esta ética superior. La tristemente célebre nota de su diario «*obiit anus, obiit onus*»* habla en su contra (se trata de una asistenta a la que presa de ira tiró escaleras abajo y a partir de entonces tuvo que pasar una pensión mensual). Para el contacto personal preferiría un Sancho —porque él era el más honesto— antes que un A.S. Sin embargo, sus libros son bonitos —en los pasajes en los que no emerge de repente un desvarío de superstición. Pero éste parece ser su triste destino, como nos indica la posterior evolución de la antigua y bella teoría de la identidad en la India, si ésta abre con demasiada facilidad sus puertas a los más pueriles deslates con tan sólo llamar modestamente a ellas. Es verdad: «el milagro es el hijo amado de la fe». Cuanto más fina, sutil, abstracta y al mismo tiempo sublime es la fe, con tanto más miedo se aferra el débil y engañoso espíritu humano a un apoyo maravilloso, por más desatinado que sea.

* *Muerta la vieja, muerta la carga*; que sin embargo, él trajo libremente a un amigo como: *la vieja bajó al infierno y mis acciones suben de nuevo*. (N. del T.)

Mi vida

Durante el último período de mi vida he estado separado de mi mejor amigo, del amigo al que más ligado estaba. (Es posible que éste sea el motivo por el cual se me ha reprochado con frecuencia carecer de sentido para la amistad y tenerlo sólo para la aventura amorosa.)

El estudiaba biología (botánica), yo física. Frecuentemente, recorriendo dos o tres veces, de aquí para allá, el trecho entre la Gluckgasse y la Schlüsselgasse, nos acompañábamos mutuamente a altas horas de la noche hablando de forma apasionada acerca de asuntos filosóficos, de los que más tarde tomé conciencia que agitan los espíritus desde siempre, pero que entonces nos parecían muy originales. Esto se debe a que se evita tratarlos en las clases, por indicación de los profesores de religión, que deciden todo esto de forma tajante desde una instancia más alta, apartándolo así del camino porque les molesta. Mi oposición a la religión, que por otro lado nunca me ha hecho sufrir, proviene fundamentalmente de esto.

No sé con certeza si fue justo después de la primera guerra mundial, durante la época que pasé en Zurich (1921-1927), o en la que pasé en Berlín (1927-1933), cuando volví a pasar una larga noche con Fränzel, velada que acabó demasiado tarde en un café de un barrio del extrarradio vienés. Intercam-

biábamos pocas cartas, no demasiado largas y sin gran contenido. Me dio la impresión de que había cambiado mucho con el paso de las décadas.

Podría haber mencionado antes que como alumnos de Richard Semon leímos juntos *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*. Hasta donde alcanza mi memoria, ésta fue la única ocasión en la que leí conjuntamente con otra persona un libro serio. Richard Semon fue considerado por los biólogos profesionales como un B.V.¹ seguramente debido a que sus opiniones no parecían poderse explicar de otro modo que no fuese a través de la herencia de los caracteres adquiridos. Su nombre cayó en el olvido. Mucho más tarde, con su libro *Human Knowledge, its Scope and Limits*, se enfrentó a Bertrand Russell, quien dedicó un profundo estudio a este biólogo ingenioso y atribuyó importancia a su teoría de la «Mneme».

A Fränzel le volví a ver en 1956 en nuestro piso actual de la Pasteurgasse 4 de Viena, pero sólo durante un cuarto de hora y en presencia de otras personas, por lo que este encuentro no sirvió para nada. Vivía con su mujer en el estado vecino que hay al norte del nuestro, pero cruzar la frontera, si bien no se impedía, estaba muy dificultado. Dos años más tarde murió de forma muy repentina, sin que nos hubiésemos vuelto a ver. Mi contacto con su familia lo constituyen ahora su sobrino y sobrina, personas muy simpáticas, hijos de su hermano menor Silvio, el preferido de Fränzel. Visité a Silvio en Krems, donde ejercía como médico, tras mi regreso a Austria (1956). Por aquella época ya estaba muy enfermo y moriría poco más tarde. En Klagenfurt vive todavía un hermano de Fränzel, E., que es un cirujano de renombre. Cuando éramos

¹ Bene vale.

jóvenes, me condujo una vez —como guía— hasta la cumbre del Einser (en las Dolomitas) y, lo que es más importante, nuevamente de regreso. Temo que la causa de que no nos hayamos vuelto a encontrar se deba a un profundo abismo que separa nuestras respectivas concepciones del mundo, por así decirlo.

Sólo unos meses antes de mi entrada en la Universidad de Viena —la única en la que me he matriculado o inscrito nunca— en el otoño de 1906, el gran Ludwig Boltzmann había encontrado en Duino su triste fin. En la lección de toma de posesión de su discípulo y sucesor en la cátedra, Fritz Hasenöhr, que tuvo lugar sin celebraciones en el aula magna del antiguo edificio, situado en la Türkenstrasse, en el otoño de 1907, éste nos explicó con palabras escuetas, claras pero entusiastas, el pensamiento fundamental del trabajo que había ocupado la vida de Boltzmann. Dicha explicación me produjo una profunda impresión intelectual que no se ha separado ya nunca más de mi pensamiento. De hecho, a pesar de Planck y Einstein, nada me parece tan importante en la física como el saber de Boltzmann. Por otro lado, los trabajos de juventud de Einstein (*anteriores* a 1905) muestran hasta qué punto él también estaba fascinado ya que, dicho sea de paso, fue el único que (mediante inversión de la $S = k \cdot \ln W$ de Boltzmann) dio un gran paso hacia delante.

Ningún ser humano particular ha ejercido una influencia tan intensa sobre mí como Fritz Hasenöhr —a excepción, quizás, de mi padre Rudolf— a lo largo de los muchos años de convivencia y conversaciones continuas acerca de todo lo que a él le interesaba, que era mucho. Sin embargo, posiblemente será mejor tratar este punto en otro lugar.

En mi época de estudiante universitario cimenté una sólida amistad con Hans Thirring, que fue sucesor de Hasenöhrle cuando éste cayó en 1916 durante la guerra. (Hace poco, en el otoño de 1959, Walther Thirring ha sucedido en la cátedra Ludwig Boltzmann a su padre, quien, renunciando al denominado año honorífico, se ha retirado de la enseñanza con setenta años.) Durante mi época de asistente de Franz Exner, que se inició en 1911, cimenté también una sólida amistad con K.W.F. Kohlrausch, quien obtuvo reconocimiento público gracias a la comprobación experimental de las denominadas oscilaciones de Schweidler. En el año anterior al inicio de la primera guerra mundial trabajamos juntos acerca de la radiación secundaria que generaba un haz de rayos gamma limitado a un ángulo sólido lo más pequeño posible (por los demás muy mezclado) sobre pequeñas placas de diversos materiales. Durante estos años aprendí dos cosas: primero, que no era la persona adecuada para el trabajo experimental; segundo, que el suelo sobre el que vivía y las personas con las que convivía en él tampoco eran ya las adecuadas para lograr un progreso experimental en líneas de investigación de largo alcance. Esto se debía, entre otras cosas, a que el dorado corazón de Viena, nuestro dilecto emperador, situaba en las posiciones clave a amables ignorantes (frecuentemente siguiendo la ley fundamental de los años de servicio, la antigüedad), donde obstaculizaban el tráfico, mientras que para dichos puestos se hubiesen necesitado personalidades de primer orden, aunque hubiera habido que traerlas del extranjero. De este modo se nos arrebataron disciplinas como la electricidad del aire y la radiactividad, que se iniciaron en Viena, y quien se sentía atraído por este oficio y deseaba trabajar seriamente sobre ello se veía obligado a emigrar tras

ellas, como por ejemplo Lise Meitner de Viena a Berlín.

Para volver a hablar de mí mismo, diré que más tarde pensé con gratitud en la afortunada coincidencia por la cual, a causa de mi año de servicio de asistencia (1910-1911) me convertí en asistente de Franz Exner y no de Hasenöhr. Por un lado estaba el trabajo experimental en colaboración con Fritz (K.W.F. Kohlrausch) y la posibilidad de acceder la bonita colección de instrumentos, de los cuales podía llevarme algunos, en especial ópticos, a mi cuarto y hacer con ellos gran cantidad de experimentos, observar espectros, ajustar el interferómetro y admirarlo, mezclar colores y cosas similares. (Así descubrí, incidentalmente, una anomalía de interpretación en la denominada ecuación de Rayleigh.) Sin embargo, lo más valioso era la obligación de organizar todas las prácticas. De este modo me cuento entre los pocos teóricos que saben por propia experiencia lo que significa medir. Las cosas irían mejor si fuésemos más.

En 1918 se produjo entre nosotros una especie de revolución; el emperador Carlos se marchó y nos transformamos en una república, sin que ello cambiase muchas cosas en nuestras vidas. El desmembramiento del imperio tuvo una consecuencia personal para mí ya que había sido llamado como profesor extraordinario a Czernowitz, donde debía enseñar física teórica, si bien tenía la intención de dedicarme, en mi vida privada, más a la filosofía (hacía poco que había conocido con gran entusiasmo a Schopenhauer y a través de él la teoría unitaria de los Upanisads). Esto salió mal puesto que la Universidad de Czernowitz ya no estaba bajo la autoridad del Minoritenplatz. Para nosotros los vieneses, la principal consecuencia de la guerra fue el

hambre con el que los aliados victoriosos castigaban al enemigo vencido por la guerra submarina ilimitada llevada a cabo, que apenas fue superada, o sólo lo fue cuantitativamente en su carácter diabólico, por el sucesor del conde Bismark y sus seguidores. *Item*, había hambre en toda Austria, salvo en las granjas, donde nuestras pobres mujeres y hermanas tenían que contar con ser recibidas con desdén como mendigas cuando iban a pedir un par de huevos, mantequilla o leche, que en modo alguno recibían sin dar a cambio valiosas compensaciones como una chaqueta de punto, unas enaguas finas o algo similar. En la ciudad se sustituyó la vida social, usual en otras circunstancias, y las invitaciones a comer —en lo que evidentemente no podía ni pensarse cuando un *goulasch* con patatas era un extra de los domingos— por el encuentro al mediodía en las denominadas cocinas colectivas, llamadas también burlo-namente cocinas infames.* Había que estar agradecido a las mujeres que se encargaban de ello. La penosa tarea de hacer algo con nada es siempre más fácil realizarla para treinta o cincuenta que para tres, y el saber que con ello se les quita a otros un peso de encima conforta la conciencia. Mis padres y yo nos encontrábamos regularmente en un lugar de éstos con personas cuyos círculos de intereses eran parecidos a los nuestros e hicimos algunos amigos, como por ejemplo la pareja de matemáticos Radon, entre otros. Además, había una cosa que hacía que los tres estuviésemos en nuestra casa poco a gusto. La gran vivienda (en realidad doble) situada en la quinta planta de una casa de alquiler, por aquel entonces valiosa, del centro de la ciudad, que pertenecía al padre de mi madre, carecía de luz eléctrica.

* Juego de palabras entre *Gemeinschaft* = colectivo y *Gemeinheit* = infamia. (N. del T.)

Esto se debía en parte a que el abuelo no quería pagar la instalación y en parte a que nosotros, en especial mi padre, nos habíamos acostumbrado a la excelente luz del mechero de Grätzin ya desde una época en la que las lámparas eléctricas de incandescencia eran luces nocturnas caras y rojoamarillentas, por lo que en verdad no las deseábamos. En algunas habitaciones habíamos hecho arrancar, por comodidad (y por falta de suministro), las estufas de cerámica y las habíamos sustituido por confortables hogares de gas con chimenea y reflector de cobre. En la cocina se guisaba también con gas, si bien, evidentemente, en el centro todavía había una monstruosa cocina económica de respetables dimensiones. Bueno, pues una alta autoridad, sospecho que el ayuntamiento, dispuso que había que ahorrar todo el gas que fuese posible, por lo que a cada hogar se le permitía consumir únicamente un metro cúbico al día, sin importar las necesidades reales. El control debía efectuarlo uno mismo y el castigo, si durante un muestreo de las autoridades resultaba que se había sobrepasado dicho consumo, era el corte del suministro.

En el verano de 1919, en Millstatt, se le manifestó a mi padre, cuando yo contaba treinta y dos años de edad, lo que más tarde consideraríamos los primeros síntomas de envejecimiento y de su enfermedad mortal. Durante los paseos se quedaba rezagado, en especial en aquellos sitios en los que había subida, detrás mío y de las mujeres, si bien ocultaba el verdadero sentido de su retraso dedicándose a buscar plantas, lo que hacía siempre en verano —no para confeccionar un herbario de aficionado sino para aprender a recoger material para su trabajo, ya que había pasado (desde aproximadamente 1902) del estudio de los artistas italianos y algunos ejercicios propios de arte gráfico a la

botánica, no como florista sino como morfogenético de microtomo y microscopio y como filogenético. El hecho de que no reaccionase rápidamente durante dichos paseos a llamadas tales como «Pero Rudolf, ven ya» o «Señor Schrödinger, ya es tarde», no despertó ninguna sospecha ya que ésta era su forma de actuar cuando algo le interesaba. A nuestro regreso a Viena percibimos señales más intensas que sin embargo no entendimos durante largo tiempo: hemorragias nasales constantes e intensas, derrames en la retina y, más tarde, agua en las piernas. Creo que él ya conocía su estado mucho antes de que ninguna otra persona lo sospechase. Por desgracia fue precisamente entonces cuando se produjo el inconveniente, antes mencionado, del suministro del gas del alumbrado. Compramos lámparas de carburo que manejaba sólo él. Producían una peste horrible, que no se limitaba a su biblioteca, ahora convertida en laboratorio de carburo y en la que veinte años antes, cuando aprendió la técnica del grabado con Schmutzer, aplicaba los ácidos y el agua clorada a sus placas de cobre y cinc, lo que por aquel entonces constituía un objeto de gran interés para su hijo, estudiante de segunda enseñanza. Ahora éste le dejaba manipular las lámparas a solas y estaba contento de poder pasar el tiempo, tras cuatro años de pausa bélica, en su querido instituto de física. Además, en el otoño de 1919 se había prometido a la que ahora (1960) es su esposa desde hace cuarenta años.

No sé si mi padre tuvo la ayuda y los cuidados médicos suficientes —sé que me ocupé poco de ello: ahora me doy cuenta de que debería haber acudido al Sr. Richard von Wettstein y pedirle que interesase a un colega de la otra facultad por el destino de un hombre al que consideraba su amigo. ¿Habría retardado un mejor asesoramiento el rápido derrum-

be a causa de la calcificación de las arterias? Y en caso afirmativo, ¿habría supuesto esto una ventaja para el enfermo? Nos encontrábamos en una situación económica difícil, tras haber dejado la representación de ceras y linóleos de la Stephanplatz (en 1917 a causa de la falta de mercancía), de la que sólo él tenía una visión clara. Murió la noche de Navidad de 1919, sentado tranquilamente en su poltrona. La inflación el año siguiente devaluó de tal modo el capital que tenía en el banco, ya de por sí pequeño, que no nos permitía a mi madre y a mí llevar una vida siquiera decorosa. Asimismo devaluó el producto de la venta de la alfombra persa, que ella vendió (¡con mi permiso!), así como el de los instrumentos (tres microscopios, un microtomo) vendidos, no malvendidos, tras su muerte (con su permiso) y el poco dinero que un anticuario nos pagó por una gran parte, para mí de escaso interés, de su biblioteca. En los últimos meses su gran preocupación fue el hecho de que yo, a mis treinta y dos años, no ganaba prácticamente nada —mil coronas al año, y esto en *bruto*, ya que con toda seguridad él las había incluido en su declaración de renta (salvo durante los cuatro años que hice de oficial) y pagado por ellas. El único «éxito» de su hijo del que llegó a enterarse, fue que me habían ofrecido y había aceptado un puesto de asistente con docencia como *Privatdozent* junto a Max Wien en Jena —hacia donde me dirigí a principios de abril de 1920, con mi joven esposa, dejando a mi madre en la estacada de forma poco honrosa. Ella se torturaba en exceso recogiendo y embalando todo, ya que su padre —estábamos todos ciegos—, al que pertenecía la casa, estaba muy preocupado tras la muerte del mío por quién le iba a pagar el alquiler. No seríamos nosotros, así que la viuda tenía que marcharse —adónde no lo sé— para de este modo poder meter a un inquilino solvente, que nos pro-

porcionó amablemente mi futuro suegro en la persona de un rico judío de Fenix. Tal y como ya he dicho, estábamos todos ciegos, puesto que como se vio más tarde, a la luz de miles de casos semejantes, esta vivienda grande y bien instalada en casa de su padre hubiese sido una buena fuente de ingresos para mi madre si hubiese vivido más allá del otoño de 1921 (metástasis de la columna vertebral tras un carcinoma de mama supuestamente intervenido de forma radical en 1917). Me acuerdo en pocas ocasiones de los sueños y raras veces he tenido pesadillas (a excepción, quizás, de en mi tierna infancia). Tras la muerte de mi padre, o sea mucho más tarde, padecí, si bien a ciertos intervalos, la siguiente pesadilla: mi padre vivía todavía y se había enterado de que yo había malvendido todos sus bonitos instrumentos y sus libros, en especial los de botánica. Dios mío, qué puede hacer él ahora, he lanzado al viento de forma irreflexiva el fundamento de su vida intelectual, he producido un daño irrecuperable. Considero esta pesadilla como el resultado de mi mala conciencia a causa de lo mal que me porté con mis padres en los años 1919/21. Esta interpretación coincide con el hecho de que por lo demás yo no padezco pesadillas, ya que, como se dice, sólo en contadas ocasiones «me hago de algo un cargo de conciencia».

 Mi infancia y juventud (desde 1887 hasta aproximadamente 1910) estuvieron marcadas sobre todo por la influencia de mi padre, pero no una influencia pedagógica sino natural. Esto se vio potenciado, de un lado, por el hecho de que *él* pasaba relativamente mucho tiempo en casa, más que la mayoría de los hombres que tienen una vida activa y, del otro, porque *yo* también pasaba mucho tiempo en

casa. Las clases de enseñanza primaria me las impartía un profesor que creo recordar venía dos veces por semana a casa, y en la escuela de segunda enseñanza todavía existía por aquel entonces la buena costumbre de considerar que era suficiente con veinticinco horas semanales, y concentradas por las mañanas. Sólo tenía que aparecer dos tardes a la semana para asistir a la clase de religión protestante, e incluso en esas ocasiones aprendía también algo, si bien casi seguro no principalmente religión. La moderación de la escuela, en lo que al tiempo se refiere, tiene grandes ventajas; el alumno de segunda enseñanza dispone, si tiene afición para ello, de tiempo para pensar, pero también para tomar clases particulares, por ejemplo de lenguas modernas o de geometría descriptiva, de lo que la escuela de segunda enseñanza humanista no se encarga. Puedo formular grandes elogios acerca de la que era mi escuela (el Akademisches Gymnasium). No me aburría casi nunca y en los pocos casos en los que así era (propedéutica filosófica, una clase muy mala), simplemente desconectaba y me dedicaba, por ejemplo, a hacer mi traducción de francés.

Haré aquí una indicación de carácter general. Desde que se conoce el proceso de la herencia a través de los cromosomas, más de uno ha intentado ignorar la parte, igualmente importante y conocida desde hace mucho más tiempo, del patrimonio hereditario mediante participación, educación y tradición —alegando que tampoco es *tan* importante, pues no se hereda. Esto último es correcto. Sin embargo, sabemos, por un lado por el triste caso de Kaspar Hauser, y por el otro por el grupito de niños de la edad de piedra procedentes de Tasmania —a los que se trasladó al ambiente inglés y se dio una educación inglesa «de primera», alcanzando un estadio educacional igual al de los jóvenes ingleses «de buena

familia»— que los seres humanos como nosotros sólo se dan por la acción combinada del código genético y del entorno cultural humano. El nivel intelectual de cada uno de nosotros es un producto de la cría de *nature* y *nurture*. Esta consideración conduce seguramente a cualquier persona razonable al reconocimiento de la suprema importancia de la escuela (que por lo tanto no debe verse, como pretendía la emperatriz Maria Teresa, como un *Politicum* sino más bien como un *Humanum*). El hecho de que los cromosomas más la escuela no lo son todo, sino que el ambiente del hogar también contribuye haciendo que el suelo sea receptivo y se mantenga fructífero para la siembra que debe segar esta última, no sólo parecen ignorarlo aquellos que desean dar acceso a las escuelas superiores sólo a los niños procedentes de niveles bajos de formación (uno se pregunta: ¿se excluirá de nuevo a *sus* hijos?), puesto que hasta las instituciones del instruido Reino Unido arrancan al niño de la familia para llevarlo a la *Boarding-School* y precisamente tanto más temprano cuanto mayor es la alcurnia de la familia (hasta el pequeño heredero del trono fue secuestrado, por así decirlo, del lado de su madre por la voluntad del pueblo e internado en un instituto de élite de este tipo).

Sin embargo, a mí todo esto no me importa nada. La razón de esta apostilla me la dio la reflexión acerca de cuánto debo al trato constante con mi padre durante mi crecimiento y lo poco que habría aprovechado sin él mi paso por el colegio. Me di cuenta de que él sabía todas las cosas que allí se desarrollaban y acerca de muchas otras relacionadas con ellas y que no sólo las había estudiado hacía treinta años sino que todavía le seguían interesando. Sería pesado enumerar los detalles. Más tarde, cuando mi padre hubo iniciado el estudio de la botánica y yo devorado *The Origin of Species* [El ori-

gen de las especies], entró un tema en nuestras conversaciones que no aparecía en la escuela. La teoría de la evolución estaba prohibida, al menos no podía ser mencionada en la historia natural; sólo los catequistas tenían permiso para atacar dicha herejía. Naturalmente, yo era un darwinista enfervorizado (y continuo siéndolo en la actualidad) mientras que mi padre, bajo la influencia de sus amigos botánicos, reclamaba prudencia. La unión entre la *natural selection* y la *survival of the fittest* con las leyes de Mendel y la teoría de la mutación de de Vries se comenzaba a abrir camino por aquel entonces. Desconozco el motivo por el cual los zoólogos defendían entonces de un modo más incondicional la teoría darwinista mientras que los botánicos tendían más bien a la prudencia. Sin embargo, naturalmente, en un punto estábamos todos de acuerdo —y cuando digo *todos* me refiero en especial a aquel amigo científico de mi padre, a quien yo mejor conocía y a quien más apreciaba, el consejero áulico Anton Handlirsch (zoólogo, insectos, fósiles) del Museo Real de Historia Natural. Me refiero a que existía unanimidad acerca de que la teoría de la evolución sólo debía fundamentarse de forma causal y no final, que en lo vivo no hay ninguna ley natural especial —*vis viva*, entelequia, ortogénesis y similares— que invalide o interfiera las leyes que rigen la materia inanimada. Posiblemente al catequista esto le hubiese alegrado menos, pero a mí él no me importaba.

Los viajes estivales regulares contribuyeron en gran medida no sólo a hacer más bella la vida sino también a facilitar el progreso en el pensamiento. Recuerdo un viaje a Inglaterra, un año antes de mi ingreso en la escuela de enseñanza media, para visi-

tar a los parientes ingleses de mi madre. En la extensa playa de Ramsgate me divertieron mucho los paseos en burro. También aprendí a montar en bicicleta. Las fuertes mareas me causaron una gran impresión; las casetas para desvestirse tenían ruedas y un hombre, con un caballo adecuadamente enjaezado, se ocupaba constantemente de arrastrarlas una tras otra diez metros hacia arriba o hacia abajo, dependiendo del flujo de la marea en ese momento. En el Canal vi por vez primera que de los barcos lejanos sólo se veían las banderas de humo mientras que los cascos estaban cubiertos por la ondulación de la superficie del agua. En Lemington llegué a ver a mi bisabuela en «Villa Madeira» y creía, dado que se llamaba Russel y la calle «Russel Tee», que ésta llevaba el nombre del bisabuelo muerto. Además vivía allí una tía de mi madre con su esposo, Alfred Kirch, y (por aquel entonces) unos seis gatos de Angora (que más tarde se convirtieron, al parecer, en unos veinte). Sin embargo, uno de estos animales era un gato doméstico vulgar y siempre estaba sucio por las excursiones nocturnas, motivo por el cual le llamaban Thomas Beckett —si bien esto no me decía mucho y posiblemente estaba fuera de lugar (el arzobispo del mismo nombre fue, como es sabido, asesinado por instigación de su rey, Enrique II).

Gracias a la más joven de las hermanas de mi madre (Minnie), que se trasladó de Leamington a Viena cuando yo contaba cinco años de edad, había aprendido a hablar correctamente el inglés antes de lograr escribir correctamente el alemán y, menos aún, el inglés. Cuando aprendía a leer y escribir aquella lengua que creía dominar por completo se produjo una gran sorpresa. Por voluntad de mi madre, a veces para disgusto mío, se introdujo en mi familia la siguiente práctica: cuando abandoná-

bamos la Weyerburg para dar un paseo bajando hasta la pequeña ciudad de Innsbruck, por aquel entonces tranquila, decía: «*Now we are going to speak English to each other the whole way, not another word*»*, lo que se mantenía a rajatabla. ¡Cuánto me ayudó aquello más tarde! Expulsado de mi patria, en Inglaterra no me sentí del todo extranjero.

Durante las excursiones en bicicleta desde Leamington veía, o eso creía, Kenil y Warwick. Del viaje de regreso me acuerdo de Brujas, Colonia, Coblenza, un viaje en un vapor ascendiendo por el Rin, Rüdesheim, Frankfurt am Main, seguramente Munich, Innsbruck (Weyerburg, por aquel entonces una pequeña pensión para forasteros de Richard von Attlmayr). Desde allí fui por vez primera a la Escuela de San Nicolás, a recibir clases particulares con vistas al examen de ingreso que tendría lugar el otoño siguiente ya que temían que me hubiese olvidado de escribir y sumar. Los viajes veraniegos posteriores nos llevaron casi siempre hacia el sur del Tirol, Carintia, y a veces en septiembre un par de días a Venecia. El relato de todas las cosas bonitas que vi allí —y que hoy en día ya apenas existen a causa de la motorización, la «urbanización» y el establecimiento de la frontera— no tendría fin. Creo que incluso entonces (¡no digamos hoy en día!) pocos vivieron una niñez y juventud tan felices como las mías, a pesar de una cierta soledad como hijo único. Todos eran amables conmigo y no sé de nadie a quien deseara mal alguno ni que me lo deseara a mí. ¡Consideremos sobre todo a los profesores de todos los niveles —de los padres ni hablemos— para los que el afecto mutuo es la condición previa irrenunciable para el éxito de

* «Ahora vamos a hablar entre nosotros inglés todo el camino, y no otra cosa.» (N. del T.)

su influencia sobre los jóvenes que les han sido encomendados.

Debería incluir algo acerca de mis estudios en la Universidad de Viena (1906-1910) ya que más tarde difícilmente habrá otra ocasión más conveniente para ello. Ya he mencionado que Hasenöhrl había ejercido la mayor influencia sobre mí con su profundamente meditado curso de cinco horas semanales durante cuatro años completos; me perdí el cuarto a causa del enojoso año de servicio de asistencia 1910/11, que ya no podía posponer más y que, por otra parte, trajo consigo también muchas cosas bellas, como conocer la bonita y antigua Cracovia y una estancia veraniega muy agradable en las Kärntner Sperren (Malborghet). Además de a Hasenöhrl escuché a casi todos los matemáticos y recibí una profunda impresión de las lecciones de geometría proyectiva de Gustav Kohn, que impartía un año de forma sintética, sin fórmulas, y otro de forma analítica. No existe un ejemplo más bello de construcción axiomática y Kohn era estricto y claro. La dualidad (algo distinta en dos y tres dimensiones) es especialmente impresionante. La supremacía del *grupo* de Felix Klein queda también clara. El hecho de que la existencia y la univocidad del cuarto elemento armónico se tenga que introducir en dos dimensiones como axioma, y sea demostrable en tres, es seguramente el ejemplo más sencillo del gran teorema de Gödel. Aprendí mucho de Kohn, que más tarde no tuve tiempo de estudiar a fondo.

A Jerusalem le oí disertar acerca de Spinoza —quien le haya oído alguna vez no lo olvidará jamás. Hablaba sobre muchas cosas, sobre Epicuro y su máxima ó *νάματος οὐδεν πρός ἡμᾶς*, sobre el asombro (*ναυμάξειν*) como punto de partida de toda actividad filosófica y demás. Un año (el primero) de análisis químico cualitativo fue también de

provecho. La química inorgánica de Skraup era buena, la orgánica del semestre de verano poco importante. Si hubiese durado diez veces más, ¡cuánto me ayudaría ahora a comprender los ácidos nucleicos, los enzimas, los anticuerpos y similares! Un tanteo medio ciego e intuitivo que sin embargo conduce hacia adelante.

El 31 de julio de 1914 mi padre me trajo la orden de movilización (con destino a Predilsattel) a mi cuarto de asistente situado en la Boltzmannngasse, y me acompañó después a comprar dos pistolas, una muy pequeña y otra muy grande. Por suerte no las he apuntado nunca contra hombre o animal alguno y, en 1938, en Graz, durante un registro de la casa, se las entregué al funcionario, que era una buena persona.

En el Predilsattel tuvimos en una ocasión una falsa alarma de guerra porque el comandante, el capitán Reinl, había acordado con un confidente que éste le avisaría de un ataque italiano, a través del ancho valle hacia el lago Raibler, mediante columnas de humo, y al parecer precisamente allí alguien quemaba rastrojos o asaba patatas. Entre otras cosas, tuvimos que ocupar las posiciones de los dos observadores laterales de artillería, de los cuales yo era el de la izquierda. En el transcurso de los diez días que pasaron hasta que se pensó en hacernos bajar de allí, descubrí dos cosas: por un lado, que se puede dormir muy bien sobre maderas elásticas y con tan sólo el saco de dormir y la manta en lugar de un colchón, *mucho* más blando que sobre el suelo, que es auténticamente duro. La segunda cosa la descubrí una noche cuando el vigía de guardia informó de que enfrente a nosotros, en las paredes del Seekopf (donde, por otro lado, no había camino alguno) se

movía un gran número de luces, que evidentemente iban descendiendo por la montaña hacia nuestra posición. Salí del saco de dormir y me dirigí, por el pasadizo de comunicación, hasta el puesto del vigía para asegurarme acerca de este extremo. La observación era correcta, pero las luces eran fuegos de San Telmo en las puntas de nuestra propia alambrada, situada a uno o dos metros de distancia, y el desplazamiento sobre el fondo del cielo era debido a la paralaje, consecuencia del movimiento propio del observador. Más tarde volví a ver algunas veces este fenómeno, auténticamente fascinante, en las puntas de las hierbas del terreno, que cubría nuestro espacioso refugio, cuando salía de noche a efectuar ciertos menesteres. No recuerdo haber visto fuegos de San Telmo ni antes ni después.

Acerca de la guerra: tras mucho haraganear por el Predilsattel en fiestas, en Krems y Komorn, tras un breve servicio en el frente con una pequeña sección y una extraña pieza de artillería procedente de un barco, en Grösz, cerca del Danubio, fuimos retirados en primer lugar a las cercanías de Sistiana; después fui con una pieza de artillería naval todavía más extraña a una posición de acecho, muy aburrida pero bonita, cerca de Prosecco, situada aproximadamente a unos trescientos metros sobre Trieste. Allí me visitó en una ocasión la que más tarde sería mi mujer, Annemarie. Una vez vino el hermano de nuestra emperatriz Zita, el príncipe Sixtus de Borbón, e inspeccionó nuestra posición. Sin embargo, iba de paisano. Más tarde me enteré de que por aquel entonces era un oficial enemigo, del ejército belga, debido a que en Francia existe una ley muy estricta que impide que un Borbón ingrese en el ejército. Su permanencia en la monarquía se consi-

deraba conveniente para el establecimiento de una paz por separado entre Austria-Hungría y la Entente Cordiale, es decir, una pérfida traición a Alemania que por desgracia no se llevó a efecto.

En Prosecco conocí la teoría de Einstein de 1915, cuya comprensión me planteó grandes dificultades a pesar de que disponía de todo el tiempo que desease para abundar en ella. De todos modos más tarde encontré que las notas marginales del ejemplar que empleé por aquel entonces eran razonablemente inteligentes. La primera exposición de Einstein de su nueva teoría era en un sentido general innecesariamente complicada, lo que volvió a repetirse después, especialmente en 1945, con su denominada generalización «asimétrica». Pero quizás ésta no es precisamente una peculiaridad de ese gran hombre, sino que se produce casi siempre que uno expone un pensamiento auténticamente nuevo. En el caso de la teoría de 1945, Wolfgang Pauli le había dicho asimismo que la introducción de lo complejo era un adorno innecesario, ya que todas sus ecuaciones tensoriales se descomponen en dos partes aun sin ello, es decir, en su parte simétrica y en su parte asimétrica. Mi deducción, mucho más sencilla, la adoptó por vez primera en 1952 en su trabajo en colaboración con Mme. Haufmann (en el volumen de jubileo dedicado a Luis de Broglie) —una nota cuya importancia, por lo demás, se conservó en el ingenioso marco de la denominada concepción «fuerte».

El último año de la guerra lo pasé casi entero como «meteorólogo» en Viena, después en Villach, Wiener Neustadt y, finalmente, de nuevo en Viena, lo que supuso una gran ventaja ya que de este modo no me alcanzó el triste reflujó de nuestros frentes rotos.

Me casé en marzo/abril de 1920 y nos mudamos

—naturalmente sin mobiliario— a Jena, donde debía completar las lecciones del curso del profesor Auerbach con física teórica algo más «moderna». Mi posición me fue muy facilitada por el hecho de que el matrimonio Auerbach (judíos), una pareja muy simpática, nos recibió con la misma amistad y cariño que mi jefe Max Wien y su esposa (antisemitas por tradición, pero no de los peores). Tras la «toma del poder» (1933) supimos que los Auerbach habían escapado de la estrechez que les esperaba y del desprecio mediante la muerte voluntaria.

Otras profundas amistades hechas en Jena fueron el joven físico Eberhard Buchwald, que hacía poco que había enviudado, y el matrimonio Eller, con sus dos hijos pequeños. La señora Eller nos visitó el verano pasado (1959) en Alpbach. Una pobre mujer abandonada cuyos «tres hombres» dieron su vida en la segunda guerra mundial por una causa que en modo alguno era la suya.

Una descripción cronológicamente ordenada, se trate de una biografía o de una autobiografía, es, al menos para mí, una de las cosas más aburridas ya que en casi todas las vidas son de interés a lo sumo algunas experiencias u observaciones, siéndolo en contadas ocasiones la secuencia histórica de los hechos que parecieron importantes durante el desarrollo de la propia vida. Por esto deseo referirme aquí a modo de visión general a una división en períodos a la que pueda referirme después sin necesidad de hacer siempre de cronista. El

primer período (1887-1920)

lo concluyo con mi boda y mi traslado a Alemania (*primer período vienés*). El

segundo período (1920-1927)

lo llamo *primeros años de viaje*, ya que me condujo a Jena, Stuttgart, Breslau y finalmente (1921) a Zurich, y lo finalizo con la llamada para ocupar una plaza de profesor en el Instituto Max Planck de Berlín, que precedió al descubrimiento de la mecánica ondulatoria (finales de 1925 en Arosa, publicada en 1926) y una gira de conferencias motivada por ello (invierno de 1926/27) a través de Norteamérica, que por aquella época estaba en el dique seco. El nombre de

tercer período (1927-1933)

es el que empleo para designar la bella *época de enseñanza y aprendizaje en Berlín* que finalizó cuando, tras la llamada toma del poder, presté ya mis servicios sólo hasta finalizar el semestre de verano de 1933, mientras enviaba un par de maletas de gran tamaño que me precedieron a Suiza y marchaba a finales de junio de vacaciones al sur del Tirol, al que podíamos acceder gracias a nuestros pasaportes expedidos por el Reich alemán (a pesar del «cierre de mil marcos» aplicado por el gran sucesor de von Bismark contra Austria) ya que en la Paz de St. Germain aquella región se había convertido en italiana. (Sin embargo, con ocasión del setenta aniversario de su madre las autoridades de su excelencia no permitieron a mi mujer desplazarse a Viena.) Desde mi lugar de vacaciones envié mi dimisión a Berlín, a la que primero no se respondió. Luego se desmintió y finalmente no se aceptó puesto que entre tanto había recibido el Premio Nobel de física. El

lo denominaré *segunda época de viajes*. En la primavera de 1933 F. A. Lindemann, más tarde Lord Cherwell, me había prometido, durante su visita a Berlín, cuando en cierta ocasión le expresé mi horror, un *living* en Oxford, lo que cumplió fielmente. El viaje (el mío y el de mi mujer) se realizó con nuestro pequeño BMW, adquirido para la huida, desde Malcesine, pasando por Bérgamo, Lecce, San Gortardo, Zurich, París hacia el Consul Solvay en Bruselas. Después —si bien por separado— hacia Oxford. Allí Lindemann se había ocupado de mi admisión como *Fellow* en el Magdalen College, pero en realidad mi sueldo lo pagaba el I.C.I. [Imperial Chemical Institute]. Cuando en 1936 se me ofrecieron sendas cátedras en Edimburgo y en Graz escogí esta última, una tontería sin precedentes, sin precedentes sobre todo por su feliz éxito. Si bien en 1938 fui, por así decirlo, mezclado con la Alemania nazi, tenía ya la confirmación de mi plaza de Dublín en el Institute of Advanced Studies de De Valéra, a quien su antiguo maestro, el matemático de Edimburgo E. T. Whittaker, me había recomendado para dicho puesto (por mi relación con la mecánica hamiltoniana); y esto no podría haberlo hecho Whittaker evidentemente por lealtad a su propia universidad si hubiese aceptado en 1936 el puesto que se me ofreció allí (que acto seguido recibió Max Born). Sin embargo, prefería cien veces más Dublín que Edimburgo ya que en esta última hubiese tenido que trabajar con dureza y hubiese sido durante toda la guerra un *enemyalien*. La *segunda huida* (con mi mujer, septiembre de 1938) nos condujo, esta vez dejando atrás al buen *Graulung* [grisito], que hubiese sido excesivamente lento (además ya no tenía carnet de conducir), desde Graz hasta Roma, Ginebra, Zurich y

Oxford, donde los amables señores Whitehead nos dieron cobijo durante dos meses como *paying guests*. El instituto de Dublín no estaba todavía «acabado», motivo por el cual estuvimos (con Hilde y Ruth) en Bélgica, en la Universidad de Gante, desde diciembre de 1938 hasta septiembre de 1939, yo como profesor invitado de la Foundation Franqui para dar un seminario, ¡en alemán!, después unos cuatro meses a la orilla del mar en Lapanne, una época bonita salvo por las ortigas. Vi con frecuencia, por primera y última vez, la interesante fosforescencia del mar. Durante el primer mes de la segunda guerra mundial fuimos, todavía con pasaportes alemanes, trasladados como *enemyaliens* a través de Inglaterra hacia Dublín, seguramente gracias a las cartas de recomendación de De Valéra, aunque quizá nos ayudó también esta vez Lindemann, a pesar del desagradable reencuentro que había tenido con él un año antes. Estoy convencido que Lindemann era un individuo honesto y, como consejero físico de su amigo Winston Churchill, de un mérito nada despreciable en lo que se refiere a la defensa de Inglaterra durante la segunda guerra mundial. El

quinto período (1939-1956)

lo denomino el *largo exilio* si bien desearía dulcificar el repelente regusto de estas palabras, ya que fue una época muy, muy hermosa. Sin ella no habría conocido nunca esta isla un tanto apartada y tan bella, en ningún lugar hubiésemos pasado la horrible guerra nazi de un modo tan placentero que hasta da vergüenza. No puedo ni imaginar si en lugar de esto hubiese tenido que haber estado «perdiendo el tiempo» durante diecisiete años en Graz, incluso sin los nazis ni la guerra. Frecuentemente

nos decíamos a nosotros mismos: «Se lo debemos a nuestro Führer».

Sexto período (1956-?)

o la segunda época vienesa. En 1946 me habían invitado ya a regresar a Austria para ocupar una cátedra. Me dirigí con dicha oferta a De Valéra, quien me desaconsejó aceptarla haciéndome considerar lo poco claro de la situación en Centroeuropa. En esto tenía razón. Sin embargo, esta persona tan bien intencionada no mostraba tanta comprensión acerca de mis temores sobre el hecho de que en Dublín, en caso de que me sucediese algo, mi mujer estaría completamente abandonada; dijo algo así como que él mismo no sabía qué pasaría a este respecto con *su* propia mujer. Contesté diciendo que regresaría encantado a Viena pero sólo cuando reinase una situación medianamente normal puesto que ya había tenido que interrumpir y recomenzar mi trabajo en otro lugar en dos ocasiones a causa de los nazis, y que si lo hiciese de nuevo de forma voluntaria por tercera vez ello significaría dejarlo por completo. De los relatos posteriores se desprende que mi decisión fue correcta, ya que por aquel entonces la situación era muy dura en la pobre Austria violada. Mis peticiones de que como compensación al menos se asegurase a mi mujer una pensión fueron infructuosas, aunque veía que había la mejor disposición hacia mi persona. Sin embargo, la miseria era demasiado grande, y en parte lo es todavía en la actualidad (1960), como para poder hacer a una persona concesiones que había que negar a casi todas. Los diez años que aún pasé en Dublin (1946-1956) fueron de gran valor para mí, en parte por la aparición de una serie de pequeños libritos en inglés publicados por la Cambridge University Press y también por el traba-

jo acerca de la teoría general de la gravitación «asimétrica», que por cierto parece desilusionar; y *last but not least* a causa de la eliminación, llevada a cabo con éxito por Mr. Werner en 1948 y 1949, de sendas cataratas en ambos ojos.

Tan pronto como la situación mejoró en Austria, no sólo se llevó a cabo de forma extremadamente generosa mi rehabilitación sino que se me hizo llegar un nuevo llamamiento formal para regresar a Viena (*extra statu*) a pesar de que, debido a mi edad, podría prestar servicio activo como máximo durante dos años y medio. Esto debo agradecerérselo, en primer término, a mi amigo Hans Thirring, así como también al ministro de Educación Dr. Heinrich Drimmel, mientras que el colega Rohbracher se ocupó del establecimiento de la nueva ley de eméritos, que se aplica en mi caso gracias al nuevo llamamiento.

Esta es por tanto la breve reseña cronológica. Espero poder añadirle, aquí y allá, pensamientos o detalles que no aburran en exceso. Para crear una auténtica imagen de mi vida me faltan las condiciones del narrador —así como la oportunidad, ya que la eliminación de las relaciones con mujeres en mi caso da lugar, por un lado, a un gran agujero y, por el otro, parece adecuado en primer término a causa del comadreo, en segundo porque no son suficientemente interesantes y en tercero porque en estos asuntos ningún ser humano es completamente sincero y veraz o no puede serlo.

Lo anterior ha sido escrito a comienzos de 1960; hoy, noviembre de 1960, me causa placer leerlo de cuando en cuando, si bien no lo continuaré ya que carecería de sentido.

E.S.

