

PENSAMIENTO Y LENGUAJE

PROBLEMAS EN LA ATRIBUCIÓN
DE ACTITUDES PROPOSICIONALES

Compilación, introducción
y revisión técnica de la traducción
MARGARITA M. VALDÉS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Serie: ANTOLOGÍAS

Directora: DRA. OLGA ELIZABETH HANSBERG

Secretario: DR. GUILLERMO HURTADO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 1996

se asume que las atribuciones de actitudes tienen forma lógica relacional diádica y se exploran diversas dificultades concernientes a la naturaleza de los contenidos proposicionales. El último grupo contiene un trabajo de Stephen Schiffer en el que presenta argumentos en favor de su escepticismo concerniente a la posibilidad de asignar una forma lógica a las atribuciones de actitudes proposicionales y, así, de incluirlas en una teoría composicional de la verdad, y el artículo de Tyler Burge a favor del “externalismo” respecto de los contenidos mentales.

La selección de textos que aquí se presenta fue el producto de una prolongada discusión e intercambio de opiniones entre quienes colaboraron en el proyecto colectivo de investigación intitulado “Actitudes proposicionales” IN600991 que se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas entre 1991 y 1993, y que fue financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Contamos en ese seminario con la invaluable presencia de varios distinguidos colaboradores de este volumen: Donald Davidson, Saul Kripke, Mark Richard, Scott Soames y Stephen Schiffer. A todos ellos nuestro agradecimiento y admiración. Los investigadores que participaron en el proyecto y que son conjuntamente responsables de la presente selección de textos son Raúl Orayen —quien fue el responsable principal de este proyecto—, Olbeth Hansberg, Guillermo Hurtado, Carlos Pereda, Salma Saab y, desde luego, la que esto escribe.¹³

Margarita M. Valdés

Ciudad de México, agosto de 1996

¹³ Agradezco a Raúl Orayen y a Maite Ezcurdia sus sugerencias y comentarios críticos a una versión anterior de este texto; a Claudia Chávez Aguilar su enorme eficiencia, su convencimiento de que todo problema tipográfico tenía una solución y el buen humor con el que siempre aceptó hacer cambios que pudieran mejorar la presentación de los textos.

EL PENSAMIENTO:

Una investigación lógica*

GOTTLOB FREGE

Como la palabra “bello” señala su dirección a la estética y “bueno” a la ética, así “verdadero” señala su dirección a la lógica. Es cierto que todas las ciencias tienen la verdad como fin, pero la lógica se ocupa de ella de un modo totalmente diferente. Se comporta respecto de la verdad casi del mismo modo como la física respecto del peso o del calor. Descubrir verdades es tarea de todas las ciencias: a la lógica le corresponde reconocer las leyes de lo verdadero. La palabra “ley” es usada en un sentido doble. Cuando hablamos de leyes morales o de leyes del Estado, nos referimos a prescripciones que deben ser observadas, pero con las cuales los hechos no siempre concuerdan. Las leyes naturales son lo general del acontecer natural, a las que éste se adecua siempre. Es más bien en este segundo sentido que hablo de leyes de lo verdadero. Claro está que no se trata aquí de lo que acontece, sino de lo que es. Ahora bien, de las leyes de lo verdadero resultan prescripciones para tener algo por verdadero, para pensar, juzgar, inferir. Seguramente también es posible hablar en ese sentido de leyes del pensamiento. Pero entonces se corre el peligro de mezclar cosas diferentes.

* El título original de este trabajo es “Der Gedanke”; apareció por primera vez en los *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 1918–1919, pp. 58–77. Frege tuvo la intención de publicar este texto junto con otros dos, “Die Verneinung” (“La negación”) y “Gedankengefüge” (“Composición de pensamientos”) en un tratado de lógica filosófica que no alcanzó a ver la luz y cuyo título habría de ser *Logische Untersuchungen*. De allí el subtítulo de este artículo en castellano (N. del T.).

Quizá se entiendan las palabras "ley del pensamiento" de manera semejante a "ley natural", aludiendo con ello a los rasgos generales en el acontecer mental del pensamiento. En este sentido una ley del pensamiento sería una ley psicológica. Y así, se podría llegar a creer que la lógica trata del proceso mental del pensamiento y de las leyes psicológicas conforme a las cuales éste se produce. Pero con ello se comprendería mal la tarea de la lógica, pues de esta manera no se le da a la verdad el lugar que le corresponde en la lógica. El error y la superstición tienen sus causas, tanto como el conocimiento correcto. Considerar verdadero lo falso y considerar verdadero lo verdadero, ambas cosas, se realizan de acuerdo con leyes psicológicas. Una derivación a partir de leyes psicológicas y una explicación de un proceso mental que conduce a tener algo por verdadero, nunca pueden reemplazar una prueba de aquello que se tiene por verdadero. ¿Acaso no pueden haber intervenido también las leyes lógicas en ese proceso mental? No quiero negarlo; pero cuando se trata de la verdad, la sola posibilidad no puede bastar. También es posible que algo no lógico haya intervenido y nos haya apartado de la verdad. Sólo después de que hayamos reconocido las leyes de lo verdadero podremos decidir esto; pero entonces, una vez que podamos decidir si está justificado ese tener por verdadero en el que desemboca el proceso mental, podremos prescindir probablemente de la derivación y de la explicación del proceso mental. Para evitar el malentendido y evitar que se borre la frontera entre la psicología y la lógica, a esta última le asigno la tarea de encontrar las leyes de lo verdadero, no las de tomar algo por verdadero o las de pensar. El significado de la palabra "verdad" se revela en las leyes de lo verdadero.

Ahora intentaré bosquejar, a grandes rasgos, aquello que en este contexto llamo verdadero. De esta manera pueden descartarse los usos de la palabra que no vienen al caso. No se la usa aquí en el sentido de "sincero" o "veraz"; tampoco en el sentido que se le da cuando se tratan cuestiones de arte, cuando, por ejemplo, se habla de la verdad en el arte, cuando la verdad se declara meta del arte, cuando se habla de la verdad de una obra de arte o de una sensibilidad verdadera. Igualmente, la palabra "verdadero" suele prefijarse a otra palabra para indicar que ésta ha de entenderse en su sentido propio, no adulterado. También este uso queda fuera del camino aquí seguido, pues ahora se trata de aquella verdad cuyo conocimiento se le asigna a la ciencia como meta.

Lingüísticamente la palabra "verdadero" parece ser una palabra para una propiedad. De allí que descemos delimitar más estrictamente el campo en el que la verdad puede predicarse, donde entra en consideración. Se afirma la verdad de imágenes, representaciones, oraciones y pensamientos. Llama la atención que aparezcan aquí cosas visibles y audibles junto con cosas que no pueden ser percibidas por los sentidos. Esto indica que se han producido desplazamientos del significado. Efectivamente. ¿Es una imagen, como simple objeto visible o tangible, propiamente verdadera, en tanto que una piedra o una hoja no lo son? Es evidente que no llamaríamos verdadera a la imagen si no contuviera una intención. La imagen tiene la intención de representar algo. Una representación no es llamada verdadera en sí misma, sino sólo en relación con una intención: la de que corresponda a algo. Según esto, puede suponerse que la verdad consiste en la correspondencia entre una imagen y aquello de lo que es imagen. Una correspondencia es una relación. Pero ello contradice el uso de la palabra "verdadero" que no es una palabra de relación y no contiene indicación alguna de otra cosa con la cual algo haya de corresponder. Si no sé que una imagen se propone representar la catedral de Colonia, tampoco sé con qué debo comparar la imagen para decidir acerca de su verdad. Además, una correspondencia sólo puede ser perfecta cuando los objetos correspondientes coinciden; es decir, cuando no son cosas diferentes. Se podría probar la autenticidad de un billete de banco tratando de superponerlo estereoscópicamente a uno auténtico. Pero sería ridículo intentar superponer estereoscópicamente una moneda de oro a un billete de veinte marcos. Sólo sería posible superponer exactamente una representación y una cosa si la cosa fuera también una representación. Pero entonces, si la primera correspondiera perfectamente con la segunda, ambas coincidirían. Y eso es justamente lo que no se quiere cuando se define la verdad como la correspondencia de una representación con algo real. Para ello es precisamente esencial que lo real sea diferente de la representación. Pero, entonces, no hay correspondencia perfecta, no hay verdad perfecta. Nada sería verdadero, pues lo que es verdadero a medias, no es verdadero. La verdad no admite un más o menos. ¿O acaso sí? ¿No se podría establecer que hay verdad cuando se da la correspondencia en algún respecto? ¿Pero en cuál? ¿Qué deberíamos hacer para decidir si algo es verdadero? Deberíamos indagar si es verdad, por ejemplo, que una represen-

tación y algo real se corresponden en ese respecto establecido. Y con ello estaríamos de nuevo frente a una pregunta similar, y el juego recomenzaría una vez más. De modo que fracasa el intento de explicar la verdad como correspondencia. Y fracasa también cualquier otro intento de definir la verdad. Pues en una definición se proponen determinadas características, y al aplicarla a un caso determinado se plantearía nuevamente la cuestión de si es verdad que están presentes esas características. Y así nos moveríamos constantemente en círculo. Según esto, parecería que el contenido de la palabra "verdadero" es totalmente singular e indefinible.

Cuando se afirma la verdad de una imagen no se quiere afirmar una propiedad que le pertenezca a esa imagen independientemente de otros objetos, sino que se tiene presente otra cosa diferente y se quiere decir que la imagen corresponde a dicha cosa. "Mi representación corresponde a la catedral de Colonia" es una oración, y ahora se trata de la verdad de esa oración. De modo que lo que tal vez abusivamente llamamos la verdad de imágenes y representaciones se reduce a la verdad de oraciones. ¿A qué llamamos oración? A una sucesión de sonidos, pero sólo cuando tiene un sentido, con lo cual no está dicho que toda sucesión de sonidos con sentido sea una oración. Y cuando decimos que una oración es verdadera nos referimos a su sentido. Así, aquello respecto de lo cual se plantea de algún modo la cuestión de la verdad, resulta ser el sentido de la oración. Pero, ¿es acaso el sentido de una oración una representación? Sea como sea, la verdad no consiste en la correspondencia de ese sentido con otra cosa, de lo contrario la pregunta por lo verdadero se repetiría hasta el infinito.

Sin querer dar una definición, llamo pensamiento a aquello respecto de lo cual se plantea la cuestión de la verdad. Por lo tanto, incluyo lo que es falso entre los pensamientos, así como lo que es verdadero.¹ Así, puedo decir: el pensamiento es el sentido de

¹ De modo similar se ha dicho, por ejemplo, "un juicio es algo que es o verdadero o falso". Uso, en efecto, la palabra "pensamiento" aproximadamente en el sentido que tiene "juicio" en los escritos de los lógicos. Espero que, en lo que sigue, se comprenda por qué prefiero "pensamiento". Se ha criticado esta explicación diciendo que en ella estaría implícita una clasificación de los juicios en verdaderos y falsos, la cual sería la menos importante de entre todas las clasificaciones posibles de los juicios. No puedo considerar como un defecto lógico que junto con la explicación se dé una clasificación. En cuanto a la importancia, no será tan menospreciable si, como decíamos, la palabra "verdadero" señala su dirección a la lógica.

una oración, sin querer afirmar con ello que el sentido de toda oración sea un pensamiento. El pensamiento, en sí imperceptible, se viste con el ropaje sensible de la oración y se nos vuelve más asible. Decimos que la oración expresa un pensamiento.

El pensamiento es algo imperceptible, y todos los objetos perceptibles deben ser excluidos del dominio en el que se plantea la cuestión de la verdad. La verdad no es una propiedad que corresponda a una clase especial de impresiones sensibles. Se diferencia, pues, marcadamente de propiedades como las que designamos con las palabras "rojo", "amargo", "aromático". Pero, ¿no acaso vemos que ha salido el Sol?, y ¿no vemos también con ello que eso es verdad? Que ha salido el Sol no es un objeto que emite rayos que llegan hasta mis ojos, no es un objeto visible como el Sol mismo. Que ha salido el Sol es reconocido como verdadero mediante ciertas impresiones sensibles. Sin embargo, ser verdadero no es una propiedad perceptible por los sentidos. Que un objeto sea magnético también es reconocido por medio de impresiones sensibles, si bien a esta propiedad, como a la verdad, no le corresponde una clase especial de impresiones sensibles. Hasta aquí concuerdan estas propiedades. Sin embargo, las impresiones son necesarias para reconocer que un cuerpo es magnético. Por el contrario, si encuentro verdadero que en este momento no huelo nada, no lo hago por medio de impresiones sensibles.

Hay que pensar, sin embargo, que no podemos reconocer en un objeto ninguna propiedad sin que a la vez tengamos por verdadero el pensamiento de que ese objeto posee esa propiedad. De modo que a toda propiedad de un objeto está unida una propiedad de un pensamiento: la de la verdad. Hay que considerar también que la oración "huelo un aroma de violetas" tendrá el mismo sentido que la oración "es verdad que huelo un aroma de violetas". Y no parece haberse agregado nada a ese pensamiento por el hecho de haberse añadido la propiedad de verdad. Y sin embargo: ¿no es un gran logro cuando, después de una larga vacilación y de fatigosas búsquedas, el investigador puede decir: "lo que yo suponía es verdadero"? El significado de la palabra verdadero parece ser muy singular. ¿No estaremos, por lo demás, frente a algo que en el sentido ordinario no puede ser llamado propiedad? A pesar de esta duda, me seguiré expresando aquí según el uso lingüístico común como si la verdad fuese una propiedad, hasta encontrar algo más acertado.

A fin de distinguir con mayor precisión lo que llamo pensamiento, distinguiré varias clases de oraciones.² A una oración imperativa no se le ha de negar un sentido, pero ese sentido no es tal que surja con respecto a él la cuestión de la verdad. Por eso no llamaré pensamiento al sentido de una oración imperativa. Hay que excluir también las desiderativas y las que expresan una petición. Pueden entrar en consideración oraciones en las que comunicamos o afirmamos algo. Pero no incluyo las exclamaciones en las que se desahogan sentimientos, ni gemidos, ni suspiros o risas, a no ser que estén destinados a comunicar algo en virtud de alguna convención previa. Pero, ¿qué ocurre con las oraciones interrogativas?³ Con una palabra interrogativa emitimos una oración incompleta, la cual sólo adquirirá verdadero sentido con la respuesta que exigimos. Por ello, las palabras interrogativas quedan aquí fuera de la cuestión. Es diferente el caso de las oraciones interrogativas en el que esperamos un "sí" o un "no". La respuesta "sí" dice tanto como una oración afirmativa, pues en ella se propone como verdadero el pensamiento ya contenido en la oración interrogativa. Se puede formular, entonces, una oración interrogativa para cada oración afirmativa. Por esta razón no podemos considerar que una exclamación sea información, ya que no es posible formular la oración interrogativa correspondiente. La oración interrogativa y la oración afirmativa contienen el mismo pensamiento, pero la oración afirmativa contiene algo más: precisamente la afirmación. También la oración interrogativa contiene algo más: una petición. En una oración afirmativa hay que distinguir, entonces, dos cosas: el contenido, que tiene en común con la oración interrogativa, y la afirmación. Aquél es el pensamiento o, por lo menos, contiene el pensamiento. De modo que es posible expresar un pensamiento sin proponerlo como verdadero. Estos dos elementos están tan unidos en el caso de la oración afirmativa, que la distinción resulta difícil de ver. Así, pues, distinguimos:

- 1) El captar un pensamiento —el pensar,
- 2) El reconocimiento de la verdad de un pensamiento —el juzgar,³
- 3) La manifestación de ese juicio —el afirmar.

Cuando formulamos una oración interrogativa ya hemos llevado a cabo el primer acto. Un progreso en la ciencia ocurre generalmente de tal manera que, primeramente, se capta un pensamiento tal como se lo podría expresar en una oración interrogativa. Después de ello, una vez realizadas las investigaciones apropiadas, se reconoce que ese pensamiento es verdadero. En la forma de la oración afirmativa expresamos el reconocimiento de la verdad. Para ello no se necesita la palabra "verdadero". Y aun cuando la usemos, la fuerza afirmativa no reside en ella, sino en la forma afirmativa de la oración. Cuando ésta pierde su fuerza afirmativa, la palabra "verdadero" no puede reintegrársela. Esto último ocurre cuando no hablamos en serio. Así como el trueno en el teatro es sólo un trueno aparente y el combate teatral sólo un combate aparente, así también la afirmación teatral es sólo una afirmación aparente. Es sólo un juego, sólo poesía. El actor, cuando desempeña su papel, no afirma, tampoco miente, aun cuando diga algo de cuya falsedad esté convencido. En la poesía se da el caso de que se expresan pensamientos sin que sean propuestos como verdaderos, a pesar de la forma afirmativa de la oración; aunque el poema puede incitar al oyente a emitir un juicio aprobatorio. Entonces, incluso en el caso de que algo se presente en la forma de una oración afirmativa, hay que preguntarse si realmente contiene una afirmación. Y esa pregunta habrá de contestarse negativamente si falta la seriedad necesaria. No tiene importancia si se usa allí la palabra "verdadero". Así se explica que nada, al parecer, se le agregue al pensamiento al atribuirle la propiedad de verdad.

³ Me parece que hasta ahora no se ha diferenciado lo suficiente entre pensamiento y juicio. Tal vez el lenguaje induce a ello. En la oración afirmativa no tenemos ninguna parte especial que corresponda a lo afirmado, sino que el hecho de afirmar reside en la forma afirmativa de la oración. En alemán se tiene la ventaja de que la oración principal y la oración subordinada se diferencian por el orden de sus palabras. Pero, a ese respecto hay que considerar que también una oración subordinada puede contener una afirmación, y que, con frecuencia, ni la principal ni la subordinada por sí solas, sino sólo la articulación de ambas, expresa un pensamiento completo.

² La palabra "oración" no la empleo aquí en el sentido de la gramática, que también reconoce oraciones subordinadas. Éstas, tomadas separadamente, no siempre tienen un sentido con respecto al cual se plantea la cuestión de la verdad, mientras que sí lo tiene la oración compleja de la cual ellas son miembros.

* Por "oración interrogativa" traduzco dos términos del original, "*Fragesatz*" y "*Satzfrage*", que Frege usa en este pasaje indistintamente. La diferencia que interesa es la que existe entre estos dos términos y el término "*Wortfrage*" que se traduce como "palabra interrogativa" (N. del T.).

Una oración afirmativa contiene frecuentemente, además de un pensamiento y una afirmación, un tercer elemento que va más allá de la afirmación. Este elemento actúa, no pocas veces, sobre el sentimiento, sobre el estado de ánimo del oyente, o bien estimula su imaginación. Expresiones como “desgraciadamente”, “afortunadamente”, sirven para tal propósito. Esos componentes de la oración son muy frecuentes en la poesía, pero no están del todo ausentes en la prosa. En las exposiciones matemáticas, físicas o químicas son más escasas que en las históricas. Las llamadas ciencias del espíritu están más cerca de la poesía, pero por ello mismo son también menos científicas que las ciencias estrictas, que son tanto más estrictas cuanto más austeras; pues la ciencia estricta se dirige a la verdad y sólo a la verdad. Por lo tanto, todos los componentes de la oración que están más allá de la fuerza afirmativa de ésta, no pertenecen a la exposición científica. Son, sin embargo, a veces difíciles de evitar, aun para quienes ven en ello un peligro. Cuando de lo que se trata es de aproximarse por vía de la insinuación a lo que es inasible para el pensamiento, entonces hallan esos componentes su total justificación. Cuanto más rigurosamente científica sea una exposición menos notoria será la nacionalidad del autor y más fácilmente traducible el texto. Por el contrario, los componentes del lenguaje a que me estoy refiriendo hacen muy difícil la traducción de la poesía, e incluso hacen casi siempre imposible una traducción perfecta. Pues los idiomas se diferencian justo en aquello en lo que en gran parte radica el valor poético.

Que yo use la palabra “caballo” o “corcel” o “rocín” o “jamelgo”, no produce ninguna diferencia respecto del pensamiento. La fuerza afirmativa no se extiende hasta aquello que hace diferentes estas palabras. Lo que en un poema puede llamarse atmósfera, estado de ánimo, luminosidad, lo que se expresa mediante el tono y el ritmo, no pertenece al pensamiento.

En el lenguaje hay muchos recursos para facilitar la comprensión al oyente; por ejemplo, realzar una parte de la oración por medio de la entonación o del orden de las palabras. Piénsese en palabras como “aún” o “ya”. Con la oración “Alfredo aún no ha llegado” se dice propiamente “Alfredo no ha llegado” y se insinúa, además, que se espera su llegada; pero solamente se insinúa. No se puede decir que el sentido de la oración sea falso porque no se espere la llegada de Alfredo. La palabra “pero” se diferencia de “y” en que con ella se insinúa que lo que sigue está en oposición

a aquello que hace esperar lo que la precede. Estas indicaciones en el habla no producen ninguna diferencia en el pensamiento. Una oración puede ser transformada de modo que el verbo pase de la voz activa a la pasiva y que el objeto directo se convierta en el sujeto. También se puede hacer de un objeto indirecto un sujeto y reemplazar al mismo tiempo el verbo “dar” por “recibir”. Es cierto que tales transformaciones pueden ser relevantes en otros aspectos, pero no afectan al pensamiento, no afectan a nada que sea verdadero o falso. Si se reconociera como una cuestión universal el carácter inadmisibles de esas transformaciones, toda investigación lógica profunda se vería impedida. Es tan importante desdénar distinciones que no afectan lo primordial, como hacer distinciones que atañen a lo esencial. Pero lo que es esencial depende de la finalidad que se tenga. A quien se ocupa de la belleza del lenguaje puede parecerle importante lo que al lógico le es indiferente.

Así, el contenido de una oración frecuentemente sobrepasa el pensamiento expresado en ella. Pero también ocurre con frecuencia lo contrario: que el texto mismo que puede fijarse mediante la escritura o el fonógrafo, no baste para la expresión del pensamiento. El tiempo presente se usa de dos maneras: una, para dar una indicación de tiempo; otra, para suprimir toda limitación temporal cuando la atemporalidad o eternidad son componentes del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en las leyes de la matemática. De cuál de los dos casos se trate, es algo que no se expresa, sino que tiene que ser adivinado. Cuando se quiere dar una indicación de tiempo con el presente, tenemos que saber cuándo fue emitida la oración para poder captar correctamente el pensamiento. En ese caso, el momento en que se hace la emisión es parte de la expresión del pensamiento. Si alguien quiere decir hoy lo mismo que expresó ayer usando la palabra “hoy”, reemplazará esta palabra por “ayer”. Aunque el pensamiento es el mismo, su expresión lingüística tiene que ser diferente para poder evitar el cambio de sentido que se produciría debido a la diferencia del tiempo en que se emite. Lo mismo se aplica a palabras como “aquí”, “allá”. En todos estos casos no es el texto, tal como se lo podría conservar por escrito, la expresión completa del pensamiento, sino que para su correcta captación se necesita también del conocimiento de ciertas circunstancias que acompañan a la emisión y que son utilizadas en ella como un medio para la expresión del pensamiento. En el mismo orden de cosas pueden entrar los señalamientos con el dedo, los

ademanes, las miradas. Un mismo texto que contenga la palabra “yo” puede expresar, en boca de diferentes personas, diferentes pensamientos; de ellos, unos pueden ser verdaderos y otros falsos.

La figuración de la palabra “yo” en una oración da lugar a nuevas consideraciones.

Considérese, pues, el siguiente caso. El Dr. Gustav Lauben dice: “yo he sido herido”. Leo Peter oye esto y, después de algunos días, cuenta: “el Dr. Gustav Lauben ha sido herido”. Ahora bien, ¿expresa esta oración el mismo pensamiento que el Dr. Lauben había pronunciado? Supongamos que Rudolf Lingens estaba presente cuando el Dr. Lauben habló, y ahora oye lo que cuenta Leo Peter. Si el Dr. Lauben y Leo Peter han expresado el mismo pensamiento, entonces Rudolf Lingens —que domina perfectamente la lengua y se acuerda de lo que el Dr. Lauben dijo en su presencia— tiene que reconocer ahora inmediatamente, por el informe de Leo Peter, que está hablando de lo mismo. Pero, cuando se trata de nombres propios el manejo de la lengua es un asunto delicado. Podría fácilmente ocurrir que sólo unos pocos relacionaran la frase “el Dr. Lauben ha sido herido” con un pensamiento determinado. En ese caso, una comprensión total exige el conocimiento de los vocablos “el Dr. Gustav Lauben”. Si tanto Leo Peter como Rudolf Lingens identifican al Dr. Lauben como el médico que vive en una casa que ambos conocen, donde no vive ningún otro médico, entonces, los dos entienden del mismo modo la oración “el Dr. Gustav Lauben ha sido herido”, la asocian con el mismo pensamiento. Pero también es posible que Rudolf Lingens no conozca personalmente al Dr. Lauben y no sepa que es justamente el Dr. Lauben quien dijo: “yo he sido herido”. En ese caso Rudolf Lingens puede no saber que se trata del mismo asunto. Digo, por lo tanto, respecto de esto: el pensamiento expresado por Leo Peter no es el mismo que el pronunciado por el Dr. Lauben.

Sigamos suponiendo que Herbert Garner sabe que el Dr. Lauben nació el 13 de septiembre de 1875 en N.N., y que estos datos no se aplican a nadie más. Sin embargo, no sabe ni dónde vive actualmente el Dr. Lauben, ni ninguna otra cosa más acerca de él. Leo Peter, por su parte, no sabe que el Dr. Gustav Lauben nació el 13 de septiembre de 1875 en N.N. Entonces, en lo que respecta al nombre propio “Dr. Gustav Lauben”, Herbert Garner y Leo Peter no hablan el mismo lenguaje, aunque con este nombre se refieren efectivamente a la misma persona; pues no saben que lo hacen.

Herbert Garner no asocia, pues, con la oración “el Dr. Lauben ha sido herido” el mismo pensamiento que Leo Peter quiere expresar con ella. Para evitar el inconveniente de que Herbert Garner y Leo Peter no hablen el mismo lenguaje, voy a suponer que Leo Peter emplea el nombre propio “Dr. Lauben”, en tanto que Herbert Garner usa el nombre propio “Gustav Lauben”. Así, es posible que Herbert Garner considere verdadero el sentido de la oración: “el Dr. Lauben ha sido herido” y que, en cambio, confundido por noticias falsas, tenga por falso el sentido de la oración “Gustav Lauben ha sido herido”. Según estas suposiciones los pensamientos son, pues, diferentes.

De acuerdo con lo anterior, en un nombre propio importa la manera como se presenta el, la o lo designado mediante él. Esto puede ocurrir de diferentes maneras, y a cada una de ellas corresponde un sentido especial de la oración que contiene el nombre propio. Los diferentes pensamientos concuerdan, por cierto, en su valor de verdad; es decir, si uno de ellos es verdadero, todos son verdaderos, y si uno de ellos es falso, todos lo son. No obstante, hay que reconocer su diversidad. En rigor, hay que exigir que en cada nombre propio haya una sola manera de presentación de él, la o lo designado. A menudo es poco importante que se cumpla o no esta exigencia, pero no siempre.

Ahora bien, cada uno se presenta a sí mismo de una manera particular y originaria, como no se presenta a ningún otro. Por eso, cuando el Dr. Lauben piensa que ha sido herido, posiblemente lo hace sobre la base de esa manera originaria en la que él se presenta a sí mismo. Y el pensamiento así determinado sólo lo puede captar él, el Dr. Lauben. Sin embargo, él pudo haber querido comunicar algo a los demás. Y no puede comunicar un pensamiento que sólo él pueda captar. Por lo tanto, cuando dice: “yo he sido herido”, tiene que usar ese “yo” en un sentido que sea susceptible de ser captado también por los demás, por ejemplo, en el sentido de “el que en este momento les habla”, con lo cual se sirve de las circunstancias concomitantes de su emisión para la expresión del pensamiento.⁴

⁴ No estoy aquí en la afortunada situación de un mineralogista que muestra a sus oyentes un cristal de roca. No puedo ponerles a mis lectores un pensamiento en las manos para que lo observen con todo detenimiento desde todos sus ángulos. Debo contentarme con ofrecer al lector el pensamiento, en sí imperceptible, envuelto

Pero aquí se impone una consideración. ¿Es, en efecto, el mismo pensamiento el que pronuncia primero aquella persona y ahora ésta? El hombre que no ha sido tocado aún por la filosofía conoce inmediatamente cosas que puede ver y tocar, cosas, en suma, que puede percibir con los sentidos, tales como árboles, piedras y casas; y está convencido de que otro hombre puede igualmente ver y tocar el mismo árbol, la misma piedra, que él ve y toca. Es evidente que un pensamiento no pertenece a esta clase de cosas. ¿Pero, a pesar de ello, puede, como un árbol, presentarse a los hombres como idéntico?

También el hombre no filosófico se ve obligado a reconocer un mundo interior diferente del mundo exterior, un mundo de impresiones sensibles, de creaciones de su imaginación, de sensaciones, de sentimientos y estados de ánimo, un mundo de inclinaciones, deseos y decisiones. Para usar una expresión breve, resumiré todo —exceptuando las decisiones— con la palabra “representación”.

Ahora bien, ¿pertenecen los pensamientos a este mundo interior? ¿Son representaciones? Es evidente que no son decisiones.

¿En qué se diferencian las representaciones, por un lado, de los objetos del mundo exterior, por el otro?

En primer lugar: Las representaciones no se pueden ver, ni tocar, ni oler, ni gustar, ni oír.

Doy un paseo con un acompañante. Veo un prado verde; tengo una impresión visual de lo verde. La tengo, pero no la veo.

En segundo lugar: las representaciones se tienen. Se tienen sensaciones, sentimientos, estados de ánimo, inclinaciones, deseos. Una representación que alguien tiene pertenece al contenido de su conciencia.

El prado y las ranas en él, el Sol que lo ilumina, están allí, igual si los miro que si no; pero la impresión sensible que yo tengo de lo verde existe sólo a través de mí; yo soy su portador. Nos parece absurdo que un dolor, un estado de ánimo, un deseo anden independientemente por el mundo, sin tener un portador. Una

en una forma lingüística perceptible. En esta tarea, la plasticidad del lenguaje crea dificultades. Lo perceptible se inmiscuye constantemente haciendo a la expresión plástica y, con ello, impropia. De este modo, se origina una lucha con el lenguaje, y me veo obligado a ocuparme más de él, aunque ésa no sea propiamente mi tarea. Espero haber conseguido aclarar a mis lectores lo que quiero llamar pensamiento.

sensación es imposible sin alguien que la experimente. El mundo interior presupone a alguien de quien él es el mundo interior.

En tercer lugar: las representaciones necesitan de un portador. Los objetos del mundo exterior son, por el contrario, independientes.

Mi acompañante y yo estamos convencidos de que los dos vemos el mismo prado; pero cada uno de nosotros tiene una particular impresión sensible de lo verde. Diviso una fresa entre las hojas verdes. Mi acompañante no la puede encontrar, es daltónico. La impresión de color que él obtiene de la fresa no se diferencia notablemente de la que obtiene de sus hojas. ¿Mi acompañante ve roja la hoja verde o acaso ve verde la fresa roja? ¿O acaso ve ambas de un color desconocido para mí? Éstas son preguntas sin respuesta o, más bien, preguntas sin sentido. Pues cuando la palabra “rojo” no se propone enunciar una propiedad de los objetos, sino caracterizar impresiones sensibles pertenecientes a mi conciencia, entonces, es sólo aplicable en el campo de mi conciencia, ya que es imposible comparar mi impresión sensible con la de otro. Para ello sería necesario unir en una misma conciencia una impresión sensible perteneciente a una conciencia y una impresión sensible perteneciente a otra conciencia. Pero, aun cuando fuera posible desaparecer una representación de una conciencia y, al mismo tiempo, hacer surgir una representación en otra conciencia, quedaría siempre sin respuesta la pregunta de si se trata de la misma representación. Pertenecer de tal modo a la esencia de cada una de mis representaciones el ser contenido de mi conciencia, que toda representación de otro, justamente en tanto que tal, es diferente de la mía. Pero, ¿no sería acaso posible que mis representaciones, todo el contenido de mi conciencia, fuera al mismo tiempo contenido de una conciencia más amplia, de una conciencia divina, por ejemplo? Por cierto que sí, pero sólo si yo mismo fuera parte de la esencia divina. Pero, entonces, ¿serían efectivamente representaciones más, sería yo su portador? Esto supera en tal medida los límites del entendimiento humano, que nos está permitido dejar esa posibilidad fuera de consideración. En todo caso, es imposible para nosotros los hombres comparar las representaciones de otro con las propias. Corto la fresa, la tengo entre mis dedos. Ahora la ve también mi acompañante: la misma fresa. Pero cada uno de nosotros tiene su propia representación. Nadie más tiene mi representación, pero muchos pueden ver la misma cosa. Nadie más

tiene mi dolor. Alguien puede apiadarse de mí, pero aun así mi dolor me pertenece siempre a mí y su piedad a él. Él no tiene mi dolor y yo no tengo su sentimiento de piedad.

En cuarto lugar: cada representación tiene un solo portador; dos personas no tienen la misma representación.

Si lo anterior no fuera así, la representación tendría existencia independiente de este hombre e independiente de aquél. ¿Es aquel tilo mi representación? Al usar en esta pregunta la expresión "aquel tilo", en rigor me estoy adelantando a la respuesta, pues con esa expresión quiero señalar algo que veo y que también otros pueden contemplar y tocar. Hay dos posibilidades. Si he logrado mi propósito, si con la expresión "aquel tilo" me refiero a algo, entonces el pensamiento expresado en la oración "aquel tilo es mi representación" tiene, sin duda, que ser negado. Pero si no he alcanzado mi propósito, si pretendo ver sin ver realmente, si, en consecuencia, la referencia de "aquel tilo" es vacía, entonces me he extraviado, sin saberlo y sin quererlo, en la región de la poesía. Así, pues, ni el contenido de la oración "aquel tilo es mi representación", ni el de la oración "aquel tilo no es mi representación", es verdadero, pues en los dos casos tengo un enunciado que carece de objeto. Así, uno puede rehusarse a dar respuesta a la pregunta con fundamento en que el contenido de la oración "aquel tilo es mi representación" es poético. Tengo, sí, una representación, pero no me refiero a ella con las palabras "aquel tilo". Ahora bien, alguien podría realmente querer referirse con las palabras "aquel tilo" a alguna de sus representaciones; él sería, entonces, portador de aquello a lo que quiso referirse con esas palabras, pero en ese caso no estaría viendo aquel tilo, ni nadie más lo vería ni sería su portador.

Vuelvo ahora a la pregunta: ¿es el pensamiento una representación? Si el pensamiento que expreso en el teorema de Pitágoras puede ser reconocido como verdadero tanto por otros como por mí, no pertenece, entonces, al contenido de mi conciencia; no soy yo, por consiguiente, su portador; sin embargo, puedo reconocerlo como verdadero. Pero si no es el mismo pensamiento el que yo o aquel otro hombre consideramos que es el contenido del teorema de Pitágoras, entonces, en rigor, no se debería decir "el teorema de Pitágoras", sino "mi teorema de Pitágoras" o "su teorema de Pitágoras", y éstos serían diferentes, pues el sentido pertenece necesariamente a la oración. En ese caso, mi pensamiento puede ser

contenido de mi conciencia, el de él, de su conciencia. ¿Podría entonces ser verdadero el sentido de mi teorema de Pitágoras y el de él falso? Dije que la palabra "rojo" era aplicable sólo en el ámbito de mi conciencia si no pretendía enunciar una propiedad de las cosas, sino caracterizar algunas de mis impresiones sensibles. Así, palabras como "verdadero" y "falso", tal como yo las entiendo, también podrían ser aplicables sólo en el ámbito de mi conciencia si no designaran algo de lo cual no soy portador, sino que estuvieran destinadas a caracterizar de algún modo el contenido de mi conciencia. Entonces, la verdad estaría confinada al contenido de mi conciencia, y sería dudoso que algo similar ocurriera en la conciencia de los demás.

Si cada pensamiento necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenece, entonces sólo es pensamiento de ese portador, y no hay una ciencia que sea común a muchos, en la que muchos puedan trabajar, sino que tal vez tengo mi ciencia; es decir, un conjunto de pensamientos de los que soy portador, y otro tiene su ciencia. Cada uno se ocupa con los contenidos de su propia conciencia. Una contradicción entre ambas ciencias no es, pues, posible. Y en rigor es ocioso discutir sobre la verdad; tan ocioso —casi diría, tan ridículo— como que dos personas discutieran sobre si un billete de cien marcos es auténtico, refiriéndose ambas al billete que cada una tiene en su bolsillo y entendiendo la palabra "auténtico" en un sentido particular para cada uno. Si alguien considera que los pensamientos son representaciones, entonces, lo que él reconoce como verdadero es, según su propia opinión, contenido de su conciencia y, en rigor, no incumbe a los demás. Y si él oyera de mí la opinión de que un pensamiento no es una representación, no podría cuestionarlo, pues, en este caso, tampoco le incumbiría.

Así, pues, el resultado parece ser el siguiente: los pensamientos no son ni objetos del mundo exterior ni representaciones.

Hay que reconocer un tercer dominio. Lo que pertenece a ese dominio tiene en común con las representaciones que no puede ser percibido con los sentidos, y con los objetos, que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca. Así, por ejemplo, el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, es verdadero independientemente de si alguien lo considera verdadero. No necesita de un portador. Es verdadero no sólo a partir de que fue descubierto;

así como un planeta, aun antes de que alguien lo haya visto, ya ha estado interactuando con otros planetas.⁵

Pero me parece oír una curiosa objeción. He admitido varias veces que la misma cosa que yo veo puede ser contemplada también por otro. Pero, ¿qué tal si todo fuera sólo un sueño? Si yo soñara solamente mi paseo con mi acompañante, si yo sólo soñara que mi acompañante ve, como yo, el prado verde, si todo eso no fuera más que un espectáculo montado en el escenario de mi conciencia, entonces sería dudoso que hubiese cosas del mundo exterior. Quizá el reino de las cosas está vacío y no veo cosas, tampoco seres humanos, sino tal vez sólo tengo representaciones cuyo portador soy yo mismo. Una representación que, así como mi cansancio, no puede existir independientemente de mí, no puede ser una persona, no puede contemplar conmigo el mismo prado, no puede ver la fresa que yo sostengo en mi mano. Es del todo imposible de creer que tenga sólo mi mundo interior, en lugar de todo el mundo circundante en el que creo moverme y actuar. Y, sin embargo, es la consecuencia inevitable de la propuesta de que sólo lo que es mi representación puede ser objeto de mi conciencia. ¿Qué se seguiría de esta propuesta si fuera verdadera? ¿Habría otros seres humanos? Eso sería, sí, posible, pero yo no sabría nada de ellos: pues un ser humano no puede ser una representación mía y, por consiguiente —si nuestra propuesta es verdadera—, tampoco podría ser objeto de mi consideración. Y, así, pierden fundamento todas aquellas consideraciones en las que admití que algo pudiera ser objeto para otro, tanto como para mí, pues aun si esto ocurriera, yo no lo sabría. Para mí sería imposible distinguir aquello de lo que soy portador, de aquello de lo que no soy portador. Si juzgara que algo no es una representación mía, lo haría objeto de mi pensamiento, y con ello de mi representación. Según esta interpretación, ¿hay un prado verde? Quizá, pero no sería visible para mí; pues si un prado no es mi representación, no puede —de acuerdo con nuestra propuesta— ser objeto de mi contemplación. Pero si el prado es una representación mía, entonces es invisible, pues las representaciones no son visibles. Puedo tener, por cierto,

⁵ Se ve un objeto, se tiene una representación, se capta o se piensa un pensamiento. Cuando se capta o se piensa un pensamiento no se lo crea, se entra en relación con él, que ya existía antes, de una cierta manera; tal relación es diferente de la de ver un objeto o tener una representación.

la representación de un prado verde, pero entonces no es verde, pues no hay representaciones verdes. ¿Hay, según esto, una bala de cien kilogramos de peso? Tal vez, pero yo no podría saber nada de ella. Si una bala no es mi representación, no puede, según nuestra propuesta, ser objeto de mi consideración, de mi pensamiento. Pero si una bala fuera mi representación, no tendría peso. Puedo tener la representación de una bala pesada. Aquella contendría, entonces, como una parte, la representación del peso. Esta parte, sin embargo, no es una propiedad de la representación total, de la misma manera como Alemania no es una propiedad de Europa. Así, la consecuencia es que:

O bien es falsa la propuesta de que sólo lo que es mi representación puede ser objeto de mi contemplación, o bien todo mi saber y mi conocer se limitan al campo de mis representaciones, al escenario de mi conciencia. En este caso yo tendría solamente un mundo interior y nada sabría de los otros seres humanos.

Es notable cómo en el curso de estas reflexiones los opuestos se transforman los unos en los otros. Considérese, por ejemplo, el caso de un fisiólogo de los sentidos. Como conviene a un investigador de las ciencias naturales, él está muy lejos de considerar que las cosas de que está convencido que ve y que toca sean sus propias sensaciones. Por el contrario, cree tener en las impresiones sensibles las más seguras pruebas de que existen cosas totalmente independientes de su sentir, representar y pensar y que no necesitan de su conciencia. Tampoco reconoce las fibras nerviosas y células ganglionares como contenidos de su conciencia, más bien se inclina a considerar que su conciencia depende justamente de las fibras nerviosas y células ganglionares. Él observa que los rayos de luz al refractarse en el ojo entran en contacto con las terminaciones nerviosas ópticas y allí dan lugar a una transformación, a una excitación. Una parte de ésta es conducida a través de fibras nerviosas hasta las células ganglionares. A ello se suman, seguramente, otros procesos en el sistema nervioso y surgen las sensaciones de color; y éstas se unen, tal vez, para formar aquello que llamamos la representación de un árbol. Entre el árbol y mi representación se interponen procesos físicos, químicos y fisiológicos. Pero, según parece, con mi conciencia se relacionan inmediatamente sólo los procesos en mi sistema nervioso, y cada observador del árbol tiene sus propios procesos en su propio sistema nervioso. Ahora bien, los rayos de luz, antes de haber penetrado en mi ojo, pueden ha-

ber sido reflejados por un espejo y, así, haberse proyectado como si hubieran salido de un lugar detrás del espejo. Los efectos sobre los nervios ópticos y todo lo que sigue, ocurrirá como ocurriría si los rayos de luz hubieran salido de un árbol detrás del espejo y se hubieran propagado sin obstáculo hasta llegar al ojo. Y, así, se producirá una representación de un árbol sin que haya tal árbol. Por refracción de la luz puede surgir, con la mediación del ojo y del sistema nervioso, una representación que no corresponda absolutamente a nada. Más aún, la excitación del nervio óptico ni siquiera necesita de luz para producirse. Si en nuestra cercanía cae un rayo, creemos ver llamas, aun cuando no podamos ver el rayo mismo. En tal caso, el nervio óptico es tal vez excitado por algo así como corrientes eléctricas que se producen en nuestro cuerpo a consecuencia del rayo. Si el nervio óptico es excitado por este medio de la misma manera como lo sería por los rayos de luz que parten de las llamas, entonces creemos ver llamas. Depende, pues, sólo de la excitación de los nervios ópticos, sin importar de qué modo se realice tal excitación.

Podemos dar un paso más adelante. En rigor esta excitación del nervio óptico no se da de manera inmediata, sólo es una suposición. Creemos que una cosa independiente de nosotros excita un nervio y produce mediante ello una impresión sensible, pero, en realidad, sólo experimentamos de ese proceso el último paso que impacta nuestra conciencia. Esa impresión sensible, esa sensación que atribuimos a la excitación de un nervio, ¿no podría acaso tener también otras causas, ya que la misma excitación del nervio puede también ocurrir de manera diferente? Si llamamos representación a lo que pertenece a nuestra conciencia, en rigor experimentamos sólo representaciones, pero no sus causas. Y si el investigador quiere apartar todo lo que es mera conjetura, no le quedan sino representaciones, todo se le reduce a representaciones, inclusive los rayos de luz, las fibras nerviosas y las células ganglionares de los que él había partido. Y, así, termina destruyendo los fundamentos de su propia construcción. ¿Es todo sensación? ¿Acaso todo necesita un portador, sin el cual no tiene existencia? Me he considerado a mí mismo portador de mis representaciones, pero, ¿acaso no soy yo mismo una representación? Es como si yaciera en un sofá, como si viera las puntas de un par de botas lustradas, la parte anterior de unos pantalones, un chaleco, unos botones, parte de una chaqueta, especialmente las mangas, dos manos, pelos de una barba,

trazos borrosos de una nariz. ¿Acaso soy yo mismo esa unión de impresiones visuales, ese conjunto de representaciones? Me parece ver allí también una silla. Es una representación. En rigor yo mismo no difiero mucho de ella, pues, ¿no soy yo también una unión de impresiones sensibles, una representación? Pero, ¿dónde está entonces el portador de estas representaciones? ¿Cómo he llegado a escoger una de esas representaciones y a proponerla como portadora de las demás? ¿Por qué ha de ser ésa la representación que he dado en llamar "yo"? ¿No podría igualmente elegir para ello aquella representación que me siento tentado a llamar "silla"? Y en todo caso, ¿para qué, pues, un portador de las representaciones? Un portador sería siempre esencialmente distinto de las representaciones de que es portador, sería algo independiente, que no necesita de ningún portador extraño a él. Si todo es representación, entonces no hay ningún portador de las representaciones. Y, de este modo, nuevamente tenemos la impresión de que los opuestos se confunden. Si no hay un portador de las representaciones, tampoco hay representaciones, pues éstas necesitan de un portador sin el cual no pueden existir. No habiendo soberano, tampoco habrá súbditos. La dependencia que me había inclinado a concederle a la sensación respecto del que la siente, desaparece al no haber ya ningún portador. Lo que he llamado representaciones son, entonces, objetos independientes. Carezco de todo fundamento para adjudicarle un lugar especial al objeto que llamé "yo".

¿Pero es posible eso? ¿Puede haber una experiencia sin alguien que la experimente? ¿Qué sería este gran espectáculo sin un espectador? ¿Puede existir un dolor sin alguien que lo tenga? El ser sentido es condición necesaria del dolor y, a su vez, es condición del ser sentido alguien que sienta. Pero, entonces hay algo que no es representación mía y que sí puede ser objeto de mi consideración, de mi pensamiento, y yo soy algo de esa suerte. ¿O acaso puedo ser parte del contenido de mi conciencia, mientras que otra parte es, por ejemplo, una representación de la Luna? ¿Ocurre acaso esto cuando juzgo que contemplo la Luna? Entonces esa primera parte tendría una conciencia, y una parte del contenido de esta conciencia sería nuevamente yo. Y así sucesivamente. Pero es impensable que esté encasillado en mí mismo hasta el infinito, pues entonces no habría sólo un yo, sino infinitos. Yo no soy mi propia representación, y si afirmo algo acerca de mí —por

ejemplo, que en este momento no siento ningún dolor—, entonces mi juicio concierne a algo que no es contenido de mi conciencia, que no es mi representación, a saber: a mí mismo. De modo que, aquello de lo cual yo enuncio algo, no es necesariamente representación mía. Sin embargo, podría objetarse: si pienso que en este momento, no tengo ningún dolor, ¿acaso no corresponde a la palabra “yo” algo en el contenido de mi conciencia? ¿Y no es eso una representación? Es muy posible. Cierta representación puede estar relacionada en mi conciencia con la representación de la palabra “yo”. Pero ella es, entonces, una representación junto a las otras representaciones, y yo soy su portador como lo soy de las otras representaciones. Tengo una representación de mí mismo, pero yo no soy esa representación. Hay que distinguir rigurosamente aquello que es contenido de mi conciencia, mi representación, de aquello que es objeto de mi pensamiento. Así, pues, es falsa la propuesta de que sólo puede ser objeto de mi contemplación, de mi pensamiento, lo que pertenece al contenido de mi conciencia.

Ahora, el camino está libre para que yo pueda reconocer a otro como portador independiente de representaciones. Tengo una representación de él, pero no la confundo con él mismo. Y cuando enuncio algo acerca de mi hermano, no enuncio nada acerca de la representación que tengo de él.

El enfermo que tiene un dolor es portador de ese dolor, pero el médico que lo atiende, que reflexiona acerca de las causas de ese dolor, no es portador de ese dolor. No pretende mitigar el dolor del enfermo anestesiándose a sí mismo. Una representación en la conciencia del médico puede, por cierto, corresponder al dolor del enfermo, pero ésta no es el dolor ni lo que el médico quiere calmar. Si el médico hace venir a otro médico, entonces hay que distinguir: primero, el dolor del cual el enfermo es portador; segundo, la representación de ese dolor que tiene el primer médico, y tercero, la representación de ese dolor que tiene el segundo médico. Esta última pertenece, claro está, al contenido de la conciencia del segundo médico, pero no es objeto de su reflexión; quizá sí es un medio auxiliar para la reflexión, como podría serlo también, por ejemplo, un dibujo. Ambos médicos tienen como objeto común el dolor del enfermo, del que no son portadores. Aquí se puede ver que no sólo una cosa, sino también una representación, puede ser objeto común del pensamiento de personas que no tienen esa representación.

De esta manera, pienso, el problema se vuelve inteligible. Si el hombre no pudiera pensar ni tomar como objeto de su pensamiento algo de lo que él no fuera portador, tendría tal vez un mundo interior, no un mundo exterior. Pero, ¿no se basará esto en un error? Estoy convencido de que a la representación que yo asocio con las palabras “mi hermano” corresponde algo que no es mi representación y acerca de lo cual puedo enunciar algo. ¿Pero con esto no me estaré equivocando? Tales errores ocurren con frecuencia. Caemos entonces, contra nuestra intención, en la poesía. ¡En efecto! Al dar el paso con el que conquisto para mí un mundo exterior, me expongo al peligro del error. Y aquí doy una nueva diferencia de mi mundo interior respecto del mundo exterior. No puedo poner en duda que tengo una impresión visual de verde; en cambio, no es tan seguro que vea una hoja de tilo. Así, en contra de opiniones muy difundidas, encontramos seguridad en el mundo interior, mientras que en nuestras excursiones al mundo exterior nunca nos abandona del todo la duda. No obstante, aquí también en muchos casos la verosimilitud es apenas distinguible de la certeza, de modo que podemos aventurarnos a juzgar los objetos del mundo exterior. Y debemos tomar ese riesgo, aun contando con el peligro del error, si no queremos exponernos a peligros aún mayores.

Como resultado de las últimas consideraciones concluyo lo siguiente: no todo lo que puede ser objeto de mi conocimiento es representación. Yo mismo, portador de representaciones, no soy una representación. No hay ahora ningún obstáculo para reconocer a los demás como portadores de representaciones al igual que yo mismo lo soy. Y, una vez que se ha dado la posibilidad, la verosimilitud es muy grande, tan grande que, a mi entender, no se distingue ya de la certeza. ¿Habría, de lo contrario, una ciencia de la historia? ¿No parecería, de lo contrario, toda teoría del deber, todo derecho? ¿Qué quedaría de la religión? También las ciencias naturales podrían ser valoradas sólo como poesía, como similares a la astrología y a la alquimia. De modo que las reflexiones que he llevado a cabo bajo el supuesto de que hay otros hombres, además de mí, que pueden hacer a las mismas cosas que yo objetos de su contemplación, de su pensamiento, en lo esencial se mantienen vigentes.

No todo es representación. Así es que yo puedo reconocer como independiente de mí también el pensamiento que otros, al igual

que yo, pueden captar. Puedo reconocer una ciencia en la que muchos pueden estar ocupados investigando. No somos portadores de los pensamientos como lo somos de nuestras representaciones. No tenemos un pensamiento de la misma manera como tenemos una impresión sensible; pero tampoco vemos un pensamiento, como si vemos una estrella. Por eso aquí sería aconsejable elegir una expresión especial, y para ello se nos ofrece la palabra "captar".⁶ A la captación de un pensamiento le corresponde una capacidad mental especial: el intelecto. Al pensar no producimos los pensamientos, sino que los captamos. Pues lo que he llamado pensamiento está en estrecha relación con la verdad. Lo que yo reconozco como verdadero, juzgo que es verdadero independientemente de mi reconocimiento de su verdad e independientemente también de si pienso o no en ello. Que un pensamiento sea verdadero no tiene nada que ver con que sea pensado. "¡Hechos! ¡Hechos!", exclama el investigador de la naturaleza cuando quiere insistir en la necesidad de un fundamento seguro para la ciencia. ¿Qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento que es verdadero. Pero el investigador de la naturaleza no va a admitir como fundamento seguro de la ciencia algo que depende de los cambiantes estados de conciencia de los hombres. La tarea de la ciencia no consiste en crear, sino en descubrir pensamientos verdaderos. El astrónomo puede aplicar una verdad matemática cuando investiga acontecimientos que sucedieron hace ya tiempo, y que tuvieron lugar cuando aún nadie había reconocido, al menos en la Tierra, esa verdad. Y lo puede hacer porque la verdad de un pensamiento es atemporal. De modo que aquella verdad no pudo haberse originado sólo con su descubrimiento.

No todo es representación. Pues, de lo contrario, la psicología contendría en sí todas las ciencias o sería, por lo menos, juez supremo sobre todas las ciencias. Pues, si no, la psicología dominaría inclusive sobre la lógica y la matemática. Y nada constituiría un mayor desconocimiento de la matemática que el subordinarla a la psicología. Ni la lógica ni la matemática tienen como misión

⁶ La expresión "captar" es tan figurativa como "contenido de conciencia". La esencia del lenguaje, justamente, no lo podría permitir de otra manera. Lo que tengo en mi mano puede ser considerado su contenido; pero es el contenido de la mano de una manera completamente distinta y mucho más extraña a ella que los huesos, los músculos de los que se compone y sus tensiones.

estudiar las almas, ni el contenido de conciencia del que el hombre individual es portador. Más bien, quizá, se podría establecer que su misión es el estudio de la mente; de mente, no de las mentes.

La captación del pensamiento presupone a alguien que capta, que piensa. Ése es, pues, el portador del pensar, no del pensamiento. Aunque el pensamiento no pertenece al contenido de la conciencia de quien lo piensa, tiene que haber algo en ella, sin embargo, que apunte al pensamiento. Pero esto no debe ser confundido con el pensamiento mismo. Así también, Algol es diferente de la representación que alguien tiene de Algol.

El pensamiento no pertenece, como la representación, a mi mundo interior, tampoco al mundo exterior, al mundo de los objetos perceptibles por los sentidos. Esta conclusión, por más que surja con evidencia a partir de lo expuesto, tal vez no haya de ser aceptada sin resistencia. Habrá muchos, pienso, a quienes les parecerá imposible adquirir información sobre algo que no pertenece a su mundo interior si no es mediante la percepción sensible. De hecho ésta es frecuentemente considerada la más segura fuente de conocimiento, incluso la única, de todo aquello que no pertenece al mundo interior. Pero, ¿con qué derecho? La impresión sensible, que es parte del mundo interior, es ciertamente componente esencial de la percepción sensible. Dos hombres, empero, no tienen la misma impresión sensible, aunque las de ambos puedan ser semejantes. Las impresiones sensibles solas no nos revelan el mundo exterior. Quizá exista un ser que sólo tenga impresiones sensibles sin ver o tocar cosas. El tener impresiones visuales no significa aún ver cosas. ¿Cómo es que veo el árbol allí donde lo veo? Evidentemente eso depende de las impresiones visuales que tengo y de la índole particular de las que se producen por el hecho de que yo veo con dos ojos. En cada una de las dos retinas surge, físicamente hablando, una imagen particular. Alguien más ve el árbol en el mismo lugar. También él tiene dos imágenes retinianas, pero que difieren de las mías. Debemos admitir que esas imágenes retinianas son determinantes para nuestras impresiones. Según esto, no sólo no tenemos las mismas impresiones visuales, sino que éstas difieren notablemente unas de otras. Y, sin embargo, nos movemos en el mismo mundo exterior. Ocurre, pues, que tener impresiones visuales es necesario para ver cosas, pero no es suficiente. Lo que se requiere además de eso no es algo de naturaleza sensible. Y es eso justamente lo que nos revela el mundo

exterior, pues sin ello quedaría cada uno encerrado en su mundo interior. Puesto que lo decisivo es algo no sensible, ese algo no sensible podría, incluso sin la concurrencia de impresiones sensibles, conducirnos fuera de nuestro mundo interior y permitirnos captar pensamientos. Uno debería distinguir, además de su mundo interior, el mundo exterior propiamente dicho, el de las cosas perceptibles por los sentidos, y el dominio de lo que no es perceptible por los sentidos. Para reconocer ambos dominios necesitamos algo de carácter no sensible, pero para la percepción sensible de las cosas necesitaríamos además impresiones sensibles, y éstas pertenecen totalmente al mundo interior. Así, aquello en que se sustenta la diferencia entre darse una cosa y darse un pensamiento, es algo que no es atribuible a ninguno de aquellos dos dominios, sino al mundo interior. De modo que no puedo considerar esa diferencia tan grande que por ella llegue a ser imposible que se dé un pensamiento que no pertenezca al mundo interior.

Un pensamiento, ciertamente, no es algo a lo que habitualmente se llame actual.* El mundo de lo actual es un mundo en el que esto actúa sobre aquello, lo cambia y a su vez experimenta una reacción en virtud de la cual él mismo es cambiado. Y todo esto acontece en el tiempo. Lo que es atemporal y no se puede cambiar difícilmente podremos reconocerlo como actual. Ahora bien, ¿es el pensamiento cambiante o es atemporal? El que expresamos en el teorema de Pitágoras es, por cierto, atemporal, eterno, no cambiante. Pero, ¿no hay también pensamientos que hoy son verdaderos, pero después de medio año falsos? Por ejemplo, el pensamiento de que aquel árbol tiene follaje verde, ¿no es acaso falso después de medio año? No, porque no es el mismo pensamiento. Las solas palabras "este árbol es verde" no bastan para expresar el pensamiento, pues el tiempo de la emisión le pertenece también. Sin la determinación temporal que se da a través de ellas no tendríamos un pensamiento completo, es decir, no tendríamos tal pensamiento en absoluto. Sólo una oración que contenga una determinación temporal y que sea en todo respecto completa, expresa un pensamiento. Pero éste, si es verdadero, no lo es hoy o mañana, es

* Para la palabra alemana "*wirklich*" se prefiere en este caso la española "actual" más que, por ejemplo, "real", para mantenernos así más cerca del texto original. Éste reúne intencionalmente en este pasaje términos derivados de la raíz *wirk-(wirklich)* "actual"; *wirkt*, "actúa" y *Gegenwirkung*, "reacción", que traduce con bastante fidelidad la raíz latina *act, acc* (N. del T.).

atemporalmente verdadero. El presente en "es verdadero" no se refiere al momento en que es dicho, sino que es, si se me permite la expresión, un tiempo de la atemporalidad. Si usamos la mera forma de la oración afirmativa evitando la palabra "verdadero", hay, pues, que distinguir dos cosas: la expresión del pensamiento y la afirmación. La determinación temporal, contenida de algún modo en la oración, pertenece sólo a la expresión del pensamiento; mientras que la verdad, cuyo reconocimiento radica en la forma de la oración afirmativa, es atemporal. Es cierto que las mismas palabras, debido a la mutabilidad del lenguaje con el tiempo, pueden adquirir otro sentido, expresar otro pensamiento; pero entonces la mutación concierne a lo lingüístico.

Pero, ¿qué valor podría tener para nosotros lo eternamente inmutable, lo que no ejerce una acción sobre nosotros ni experimenta, a su vez, reacción? Algo totalmente, y en todo aspecto, no actuante sería también no actual [no real] y no existiría para nosotros. Incluso lo atemporal debe estar de algún modo vinculado con la temporalidad si es que ha de ser algo para nosotros. ¿Qué sería para mí un pensamiento que jamás fuese captado por mí? Pero, al captar un pensamiento entro en relación con él y él conmigo. Es posible que el mismo pensamiento que hoy es pensado por mí, ayer no haya sido pensado por mí. Con esto quedaría eliminada, pues, la estricta atemporalidad del pensamiento. Pero se puede uno sentir inclinado a distinguir entre propiedades esenciales e inesenciales, y a reconocer algo como atemporal si las mutaciones que sufre sólo afectan sus propiedades inesenciales. Se llamará inesencial a una propiedad de un pensamiento si consiste en que ese pensamiento sea captado por algún sujeto pensante o si se deriva de tal hecho.

¿Cómo actúa un pensamiento? Siendo captado y tenido por verdadero. Es un proceso en el mundo interior del que piensa que puede tener consecuencias posteriores en ese mundo interior, las cuales, al extenderse al terreno de la voluntad, se hacen notorias también en el mundo exterior. Así, por ejemplo, si capto el pensamiento que expresamos en el teorema de Pitágoras, las consecuencias pueden ser: que lo reconozca como verdadero y, luego, que lo aplique al hacer una decisión que dé lugar a la aceleración de masas. De este modo, nuestras acciones vienen preparadas por el pensar y el juzgar. Y es así como un pensamiento puede tener influencia mediata sobre el movimiento de masas. La acción de un ser humano sobre otro está casi siempre posibilitada por

el pensamiento. La gente comunica pensamientos. ¿Cómo ocurre eso? Una persona produce transformaciones en el mundo exterior que, al ser percibidas por los demás, los pone en la situación de captar un pensamiento y considerarlo verdadero. Los grandes acontecimientos de la historia del mundo, ¿pudieron haberse realizado de otra manera que por la comunicación de pensamientos? Y, sin embargo, tendemos a considerar a los pensamientos como no actuales, porque parecen inactivos en los procesos; cuando, en verdad, pensar, juzgar, expresar, comprender, todo hacer, es cosa de los hombres. ¡Cuán diferente parece la actualidad de un martillo, comparado con la de un pensamiento! ¡Cuán diferente es el proceso de tomar un martillo del de comunicar un pensamiento! El martillo pasa de estar en poder de uno al de otro, es asido, experimenta una presión, con ello su densidad, su contextura, se altera parcialmente. Con el pensamiento, en cambio, no ocurre nada de esto. Al ser comunicado, el pensamiento no abandona los dominios de quien lo comunica, pues, en rigor, el hombre no tiene ningún poder sobre él. Un pensamiento, al ser captado, al principio sólo provoca transformaciones en el mundo interior del que lo capta, pero en su núcleo esencial permanece inalterado, pues las transformaciones que sufre sólo afectan a las propiedades inesenciales. Falta aquí lo que siempre reconocemos en el acontecer natural: la acción recíproca. Los pensamientos no son enteramente inactuales, pero su actualidad es de otra índole completamente diferente de la de las cosas. Y su actuar se produce por algo que hace el que piensa; sin esto serían inactivos —al menos hasta donde nos es posible ver. Y, sin embargo, el que piensa no los crea, sino que debe tomarlos tal como son. Pueden ser verdaderos sin ser captados por alguien que piense, y no son del todo inactuales ni siquiera entonces, al menos si pueden captarse y, así, ponerse en acción.

[Traducción de Carlos Pereda]