

Ac. Esp. II - 217

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

EL LENGUAJE DE  
LAS CIENCIAS  
HUMANAS

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 18 DE DICIEMBRE  
DE 1988 EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA POR EL

EXCMO. SR. DON JOSE LUIS PINILLOS

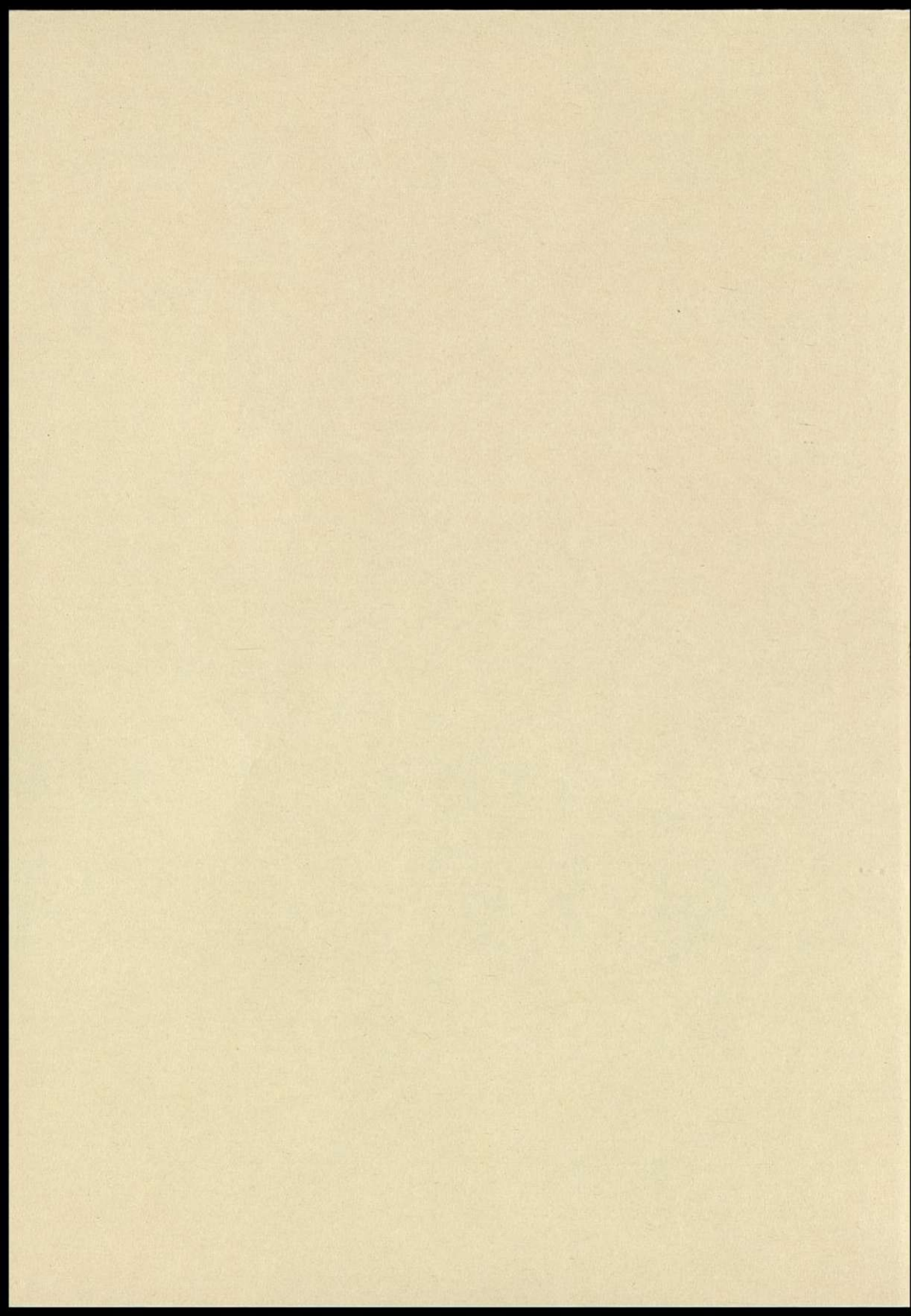
Y CONTESTACIÓN DEL

EXCMO. SR. DON JULIAN MARIAS



MADRID

1988



R. B. G. C.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

EL LENGUAJE DE  
LAS CIENCIAS  
HUMANAS

INSTITUCIÓN DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS  
DE 1965 EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA POR EL  
EXCMO. SR. DON JOSÉ LUIS BOLLAS

EL LENGUAJE DE LAS CIENCIAS  
HUMANAS



MADRID  
1965



EL LENGUAJE DE LAS CIENCIAS  
HUMANAS



R. 33.682

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

EL LENGUAJE DE  
LAS CIENCIAS  
HUMANAS

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 18 DE DICIEMBRE  
DE 1988 EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA POR EL  
EXCMO. SR. DON JOSE LUIS PINILLOS

Y CONTESTACIÓN DEL

EXCMO. SR. DON JULIAN MARIAS



MADRID

1988

R. 22.285

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

EL LENGUAJE DE  
LAS CIENCIAS  
HUMANAS

INSTITUTO ESPAÑOL DE INVESTIGACIONES  
DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
EXCMO. SE. DON JOSE LUIS PELLICER  
Y COMISIÓN DE  
EXCMO. SE. DON JULIAN MARIN



Depósito legal: M. 42.561-1988  
Fotocomposición: EFCA, S. A.  
Impresión: Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarza  
Paracuellos de Jarama (Madrid)  
Impreso en España. Printed in Spain



Señores Académicos:

## DISCURSO

DEL

Excmo. Sr. D. JOSE LUIS PINILLOS



DISCURSO

DEL

Excmo. Sr. D. JOSE LUIS PINILLOS

Deposito legal: M. 2236-1926

Fundación ICA, S. A.

Impreso en: Casa Central, S. L. - Pinar del Rio

Distribución en: Pinar del Rio

Impreso en: Pinar del Rio

Señores Académicos:

La benevolencia de ustedes, y también ese elemento imprevisible de la vida que llamamos azar, han dispuesto las cosas de tal modo que aquí me encuentro esta noche en la afortunada y, al mismo tiempo, comprometida situación en que me ven. Porque fortuna y compromiso es lo que representa para mí la entrada en esta docta casa, por la que siempre sentí un respeto al que ahora se añaden sentimientos de responsabilidad que me abruma. No sé qué podré hacer una vez dentro, pero estén seguros de que pondré mi mejor voluntad en lo que me encomienden.

La letra que estreno es la «s» minúscula. Por suerte, ya cuenta la Corporación con una experimentada «S» mayúscula, la del profesor Marías, que en momentos de peligro podrá salvar el honor del alfabeto. De todos modos, debo decir que a mí me han gustado siempre las palabras. Creo que en mi afición por las letras influyó mucho lo que oía contar a mis abuelos, vecinos puerta por puerta y muy amigos de los Sáinz Rodríguez, de cuyo hijo «Pedrito» —que así llamaba mi abuela a don Pedro— se hacían lenguas. Casi de niño supe ya del inmenso piso que Sáinz Rodríguez tenía como biblioteca, donde pasaba las noches leyendo hasta la madrugada; me enteré del aprecio que por él sentía el admirable don Marcelino, y hasta estuve a punto de emparentar con don Pedro, a través de una tía mía, por una boda que al final se frustró.



Pienso que todo eso influyó en mi temprana afición por las letras y en el deseo, nunca realizado, de ser catedrático de literatura. Por ello, aunque luego lo fui de psicología, dentro de la profesión nunca dejé de sentir la preocupación por el lenguaje. Hace casi cuarenta años —*o tempora!*—, publiqué unos «Apuntes en torno a las Humanidades y la Ciencia», donde mal que bien, armado quizá de más temeridad que de recursos, me enfrentaba ya con un asunto parecido al que hoy les traigo, y del que, como verán, aún no he terminado de desentenderme. Es la batallona cuestión de si el conocimiento del hombre excede o no de las posibilidades de la ciencia natural y requiere el uso de un lenguaje diferente. Hoy, hecho ya casi todo el camino de la vida, vuelvo a la carga con no tanto arrojo como entonces, pero tal vez con mayor curiosidad, porque ésta es la pasión que menos se me va.

### *El laberinto de las ciencias humanas*

Las ciencias humanas cuentan mucho en la sociedad actual, son influyentes, pero su modo de incidir en la realidad es algo distinto del de las ciencias naturales clásicas. Estas predicen y producen fenómenos naturales que no son afectados por lo que se dice de ellos; los astrónomos pueden calcular, vaya por caso, la trayectoria del cometa Halley, sin que éste altere lo más mínimo su curso por el hecho de haber sido previsto. En cambio, el comportamiento y las ideas de la gente que espere la llegada del cometa sí que pueden variar en función de lo que se diga a ese respecto. Si las previsiones anticipan un choque del cometa con la tierra, la reacción de la gente será muy distinta de si lo previsto se queda en un mero espectáculo recreativo. Al cometa le da igual lo que digan los astrónomos; a los seres humanos, no.



La naturaleza no entiende lo que se dice de ella; el hombre sí.

No haber tenido debidamente en cuenta esta diferencia tan sencilla es lo que, por extraño que les parezca, ha colocado a las ciencias del hombre en la ambigua situación en que hoy se encuentran. Funciona en ellas una sutil retórica, por virtud de la cual pasan en la actualidad por el trance de crecer más hacia fuera que hacia dentro. Esta es una cuestión a la que conviene atender con cierta urgencia, pues al cabo de esas ciencias depende en buena parte la idea que la gente se forma del mundo y de sí misma. La cosa es seria, en la medida en que los hombres no respondemos tanto a lo que son las cosas como a lo que creemos que son y queremos que sean. Por ello, el lenguaje de las ciencias humanas me preocupa y acerca de él, con la venia del Director de la Academia, someteré a la consideración de ustedes algunas observaciones. Pero antes de pasar a mayores con el asunto, habremos de averiguar qué quiere decir la expresión ciencias humanas.

Desde que terminó la II guerra mundial, estas ciencias se hallan en pleno período de expansión. Debido a su similitud nominal con las ciencias de la naturaleza, la sociedad industrial imaginó que las ciencias humanas iban a proyectar raudales de eficacia sobre los problemas del hombre y de la sociedad. A esta transferencia de prestigio hay que añadir que, allá por los años cincuenta, y bajo la égida del conductismo, la psicología produjo unas técnicas de intervención terapéutica de una efectividad superior a la habitual. De hecho, durante esos años la psicología se transformó en un saber de intervención, en una especie de *task force*, capaz de controlar los fenómenos que antes se limitaba más bien a observar e interpretar teóricamente, o a lo sumo a medir y predecir. Todo ello, unido a la aceleración del cambio social y a otros factores que comentaremos, contribuyó



a que la Universidad francesa tomara en 1958 la decisión de transformar sus antiguas facultades de letras en unas facultades de letras y ciencias humanas, donde la psicología, la sociología y la antropología pusieron una nota empírica de singular novedad.

Aunque este desarrollo afectó a un gran número de disciplinas relacionadas con el hombre, como la antropología, la sociología, etc., fueron no obstante aquella materias que giraban en la órbita de la llamada cultura del «psi» —psicología, psicohistoria, psicoanálisis, psiquiatría, psicopatología, psicopedagogía, psicolingüística, psicofarmacología, psicoterapia, psicocirugía y demás— las que finalmente marcaron el tono social de las nuevas ciencias humanas. De ahí que hoy sean centenares las escuelas psicoterapéuticas, los tratamientos psicoanalíticos, las técnicas de terapia y modificación de conducta, los psicofármacos, las terapias gestálticas, cognitivas, transaccionales, transcendentales que por doquier ofrecen sus servicios a un público ávido de encontrar alivio para los malestares que, paradójicamente, acarrea la civilización del bienestar.

A la postre, en torno a estas ciencias se creó una reputación que las convertía poco menos que en el antídoto del verbalismo de las letras de otros tiempos. Creció así la leyenda de unas nuevas humanidades que, juntamente con las ciencias de la naturaleza, pondrían definitivamente en la vida del hombre la racionalidad que las viejas humanidades, la religión y la moral no habrían sido capaces de suministrarle a lo largo de milenios. En esta versión mirífica del asunto, las ciencias humanas se presentaron, pues, como el brazo ejecutor de un progreso que nos llevaría a la felicidad por la ciencia. Por eso, y porque la aceleración de la vida moderna plantea crecientes problemas de adaptación; en parte también, porque los medios de información depositan en la mente de los hombres capas cada vez más espesas de sig-



nificantes que se interponen entre el sujeto y la realidad; y quizá sobre todo porque la cultura occidental vive un período antropológico de intensa privatización, se ha producido esa gran expansión de las ciencias humanas que se registra en las universidades de todo el mundo. Una expansión, no obstante, demasiado absorbida por las aplicaciones, que corre el riesgo de escorarse cada vez más del lado de la práctica, en detrimento de los graves problemas teóricos de fondo que tiene por resolver. Entre los cuales, el del lenguaje es uno de los más graves.

En suma, lo que ocurre es que a despecho de que la expresión «ciencias humanas» ha hecho tanta fortuna en la sociedad actual —muy especialmente en Francia, quizá como reparación histórica del antipsicologismo de Comte—, no puede decirse lo mismo del rigor con que se usa. Se habla mucho de las ciencias del hombre, pero lo cierto es que en este discurso la claridad brilla por su ausencia. Las grandes editoriales dedican colecciones, series enteras, «bibliotecas», al tema de las ciencias humanas: Pierre Nora, sirva el ejemplo, dirige actualmente una en Gallimard. Abundan también las enciclopedias y diccionarios, en cuyas portadas se hace mención expresa de las ciencias del hombre<sup>1, 2</sup>, pero los contenidos son por lo general tan superficiales y dispares, que no hay manera de averiguar de verdad lo que todo eso tiene de común. El asunto, qué duda cabe, es de suma actualidad y gran interés, mas por razones que espero lleguen a verse, aún no ha salido de esa delicuescente vaguedad que acostumbra a presidir las discusiones «interdisciplinarias».

---

<sup>1</sup> Georges Thinès et Agnès Lempereur: *Dictionnaire Général des Sciences Humaines*. Editions Universitaires, Paris, 1975 (trad. esp. Ediciones Cîte-dra, Madrid, 1978).

<sup>2</sup> Louis-Marie Morfaux: *Vocabulaire de la philosophie et de sciencess humaines*. Armand Colin, Paris, 1980.



Yo creo, y me lo ratifican las actas de un Congreso que ha celebrado el *Bielefelder Zentrum für interdisziplinäre Forschung*<sup>3</sup>, que lo interdisciplinar bien entendido comienza por uno mismo, esto es, se fragua en la cabeza de cada cual. Pero sea como sea, lo que sucede es que a la hora de definir el terreno de juego de las ciencias humanas —su territorio, como se dice ahora—, la indigencia conceptual con que uno se encuentra es alarmante. No es raro, por ejemplo, que se declare con toda solemnidad que las ciencias humanas son aquellas ciencias que tienen al hombre como objeto de conocimiento, o cosas por el estilo. Por supuesto no todo es así, pero en general se le parece. Carentes de un lenguaje común, capaz de ponerlas en auténtica interrelación de sentido, estas disciplinas corren el riesgo de quedarse en una simple colección de conocimientos sobre el hombre, sin mayor interés teórico.

No exagero. Hoy es el día en que, después de una historia que comienza en el siglo XVIII, todavía no hay modo de saber a qué atenerse respecto de las disciplinas que delimitan el área de las ciencias humanas. Al ponerme a preparar este discurso, pensé que era obligado repasar la estructura demarcativa del campo, comprobar qué materias se consideraban más propias del mismo, ver dónde se ponían las fronteras con otros campos afines, como por ejemplo las ciencias sociales, las ciencias históricas, la lingüística y demás. Pero la verdad es que con lo que me encontré, fue con un panorama interdisciplinar muy confuso. Por no haber, ni siquiera existe un acuerdo razonado sobre el nombre común de todas estas ciencias. Herederas hasta cierto punto de las viejas ciencias morales, las ciencias humanas de hoy guardan complejas relaciones de filiación con saberes tan dispa-

---

<sup>3</sup> Jürgen Kocka (Herausgeber): *Interdisziplinarität*. Suhrkamp, Frankfurt, 1987.



res, y a veces tan indefinidos, como la ciencia de las costumbres, las ciencias del espíritu, las ciencias de la cultura, las ciencias sociales y, por descontado, las ciencias del hombre.

En líneas generales, desde luego, tiende a admitirse que, frente a las ciencias de la naturaleza, existen otros saberes empíricos que aplican los mismos métodos que ellas a problemas que, por no ser «naturales», o no serlo del todo, dicen una especial referencia a la cultura: entendiendo por cultura sencillamente todo aquello que la actividad del hombre añade a la naturaleza, sin más distingos, esto es, sin entrar a analizar las relaciones entre la *physis* y el *nomos*, la *physis* y la *tekhne*, la civilización y la «Kultur», etc., etc. En suma, las ciencias del hombre vienen a ser como unas ciencias naturales de lo que no es naturaleza, o no lo es sólo, como por ejemplo del hombre y la sociedad (sobre todo, del hombre). En ellas se acusa la presencia de dos grandes grupos de ciencias positivas, unas apellidadas sociales y otras humanas. Las cuales, pese a estar bastante próximas, se distinguen no obstante entre sí por el mayor contenido psicológico de unas y sociológico de las otras. Ambas, sin embargo, se diferencian de otras ciencias culturales, como la lingüística o la historia, por su mayor atenuamiento a las prescripciones metodológicas de las ciencias físicas y naturales.

Hasta aquí las cosas se hallan aproximadamente en la misma situación en que las dejara Jaspers en 1931, cuando puesto a definir las ciencias del hombre de su tiempo lo hizo apelando también a la consabida tríada psico-, socio-, antropológica<sup>4</sup>. Pero más allá de eso todo es vaguedad. Por ejemplo, no hay criterios para decidir si saberes como la historia, la filología o la lingüística, que por supuesto también dicen referencia científica a la cultura —aunque de otro

---

<sup>4</sup> Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, 1931 (trad. esp. Editorial Labor, Barcelona, 1933).



modo que la psicología y la sociología— son o no parte integrante de las ciencias humanas. Lévi-Strauss, vaya por caso, se ha opuesto en diversas ocasiones —Jacques Derrida ha explicado bastante bien por qué —a que la historia sea considerada como parte de las ciencias humanas. Una opinión que, por otras razones, creo que comparten muy a gusto la mayoría de los historiadores, pese a los esfuerzos de Freud, de Lucien Febvre y de Willian Langer por abrir la historia al uso de conceptos psicológicos o psicoanalíticos.

Tampoco es fácil saber a qué carta quedarse respecto de las relaciones que guardan las ciencias humanas con la propia sociología —*remember Comte!*, que dejó a la psicología fuera de la nomenclatura de las ciencias—, o con la filosofía, que no es una ciencia empírica, desde luego, pero sí una disciplina inseparable de todo lo humano. Y así tantas cosas, que no es nada fácil atribuir al azar todo el embrollo montado en torno la demarcación de estos saberes, donde los criterios teóricos brillan por su ausencia o se desdibujan en un mar de confusiones. Hay en todo este asunto, no cabe duda, serios problemas históricos y epistemológicos sin resolver: problemas reprimidos, pero activos, obstáculos que impiden el acceso a soluciones estables. No es por casualidad, insisto, por lo que las ciencias humanas —las sociales quisiera dejarlas aparte— han resultado ser un poco ciencias de mal asiento, ciencias que mudan de nombre, más que *di pensier*, a las menores de cambio.

Al hacer el recuento de las materias que se citan como propias de las ciencias humanas, uno comprueba con desánimo que todo lo divino y lo humano puede tener cabida allí. Como nada es en el fondo ajeno al hombre, la lista de materias propias de las ciencias humanas se ha convertido en un cajón de sastre donde lo más inesperado puede aparecer de pronto. En la bibliografía que he manejado, junto a referencias a la biología del comportamiento, el psicoaná-



lisis, la psiquiatría, la economía, las ciencias de la educación, la historia, la filología y la lingüística, las matemáticas y la estadística —lo cual ya es mucho, pero podría pasar—, aparece una farragosa retahila de disciplinas, que recuerda la famosa clasificación de Borges. Las listas recogen, como en el arca de Noé, un par de seres de cada especie y algún que otro espécimen suelto. Así, la filosofía va con la semántica histórica; a la lingüística le acompañan la psicolingüística y la sociolingüística; la historia hace juego con la psichistoria; la fonología lleva de pareja la audiofonología; siguen la fonética y la ortofonética, la etnografía y la etnología, la etnopsicología y la arqueología, la estética las ciencias literarias, la semiología, la semiótica, la demografía, la geografía humana, la politología, la historia de las ideas, la estética, la criminología, la emociología, la sexología, la ecología, la farmacología, la psicometría, la metrología (la meteorología todavía no), la colorimetría, la fotometría y un variopinto etcétera que me callo por no abusar de su paciencia. Bien está que la ciencia, igual que el ser de Aristóteles, se pueda decir de muchas maneras: pero tantas parecen demasiadas.

Tal es el resultado, insisto, de no contar con un lenguaje verdaderamente interdisciplinar, capaz de establecer una relación teórica coherente *entre* las materias que componen el campo *inter* disciplinar de las ciencias humanas. Pero el caso es que no cuentan con él, y convendría averiguar por qué.

A principios de los años cincuenta, con motivo de la agitación que se produce en este mundillo, Lévi-Strauss escribe para la UNESCO un interesante trabajo <sup>5</sup>, donde intenta

---

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss: «Place de l'Antropologie dans les Sciences Sociales». En *Les Sciences Sociales dans l'enseignement supérieur*. UNESCO, Paris, 1954.



dotar a las ciencias sociales, especialmente a la antropología, de un fundamento estructural no matemático, que justifique su auténtica, pero singular condición científica. En este estudio, la demarcación entre las ciencias sociales y humanas no acaba de estar clara —¿podría estarlo acaso en un sistema estructuralista, donde la subjetividad no tiene cabida?—, pero no obstante el autor, que se refiere con cierta displicencia a las ciencias humanas tradicionales, rompe sin embargo una lanza por las nuevas ciencias humanas, a las que emparenta con la lingüística, hasta el punto de hacer de la antropología una ciencia del hombre resueltamente situada, nos dice, en el nivel de la significación y de las ciencias semiológicas.

El asunto no presentaba, pues, mal cariz en un principio, pero muy pronto se torció. Poco después de creadas en París las nuevas Facultades de *Lettres et Sciences Humaines*, el entonces influyente Michel Foucault dedica a las ciencias humanas un capítulo de *Les mots et les choses*<sup>6</sup>, en el que critica duramente todas las vacilaciones y fallos que colocan a estas ciencias muy por debajo de los niveles de precisión y eficacia propios de la ciencia natural con la que desean igualarse. El escepticismo de Foucault no puede ser mayor: «Lo que explica la condición precaria de las ciencias humanas, su carácter incierto como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su apoyo mal definido en otros dominios del saber, su carácter siempre secundario y derivado, a la par que sus pretensiones de universalidad, no es como se ha dicho a menudo la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico, o la indeleble transcendencia del hombre de que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración científica en que se encuentran situadas, su constante referencia a las tres dimensiones —ma-

---

<sup>6</sup> Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966.



temática, económica, lingüística— que la proveen subsidiariamente de espacio epistemológico».

No entro ni salgo de momento en el severo juicio crítico que hace el autor de *L'archéologie du savoir*<sup>7</sup>, obra en la que por cierto insiste en problemas próximos al nuestro. Pero sí debo añadir que, aunque algo menos desmoralizadoras que las de Foucault, tampoco las observaciones que otro de los notables del pensamiento francés, Jacques Derrida, dedica a las ciencias humanas en *L'écriture et la différence*<sup>8</sup> respiran precisamente optimismo. En un capítulo que lleva un título muy de los suyos —*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*—, Derrida se refiere al método de las ciencias humanas y encuentra en él, no sin razones, fallos a los que luego añadiré alguno más de mi cosecha. Más recientemente, el artículo «Sciences humaines» escrito por Edmond Ortigues para la *Encyclopedia Universalis*<sup>9</sup>, aunque más expositivo que crítico, no puede decirse tampoco que sea para echar las campanas al vuelo. Lo último que he leído sobre este asunto en lengua francesa son unas recentísimas conversaciones de Lévi-Strauss con Didier Eribon —el libro se llama *De près et de loin*<sup>10</sup> y ha aparecido en agosto de este año—, donde el autor de la *Antropología estructural* vuelve sobre su antiguo debate con Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty acerca de la filosofía y las ciencias humana, para hacer una débil defensa de éstas frente a la filosofía, que más parece hecha para *sauver la face*, para guardar el tipo, que para otra cosa.

---

<sup>7</sup> Michel Foucault: *L'archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1969.

<sup>8</sup> Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967.

<sup>9</sup> Edmond Ortigues: «Sciences humaines». En *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1985.

<sup>10</sup> Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon: *De près et de Loin*. Editions Odile Jacob, Paris, 1988.



No. La verdad es que el gran despliegue universitario, editorial y profesional de las ciencias humanas durante los últimos decenios, está muy lejos de contar con un respaldo intelectual sólido. Si de la cultura francesa nos vamos a la anglosajona —donde el acento se carga algo más en el elemento social de estas ciencias que en el humano—, vemos que a última hora el panorama no difiere mucho del francés. Así, vaya por caso, en *Concepts and Categories*<sup>11</sup>, Sir Isaiah Berlin reconoce que las ciencias humanas —él se refiere sobre todo a la historia— no pueden dar un paso sin aceptar como datos de base una masa de conocimientos de sentido común, que superan con mucho las normas de lo que se tiene por admisible en las paradigmáticas ciencias naturales. Y algo semejante, por poner un ejemplo más, se trasluce asimismo en la obra colectiva que, con el expresivo título *The Rhetoric of the Human Sciences*<sup>12</sup>, acaban de publicar en la Universidad de Virginia John Nelson y un importante grupo de pensadores norteamericanos, a los que me referiré más adelante.

En definitiva, hay razones más que sobradas para afirmar que la consistencia epistemológica de las ciencias humanas ha resultado ser bastante más endeble de lo que se esperaba. Realmente, el panorama tiene más de laberinto interdisciplinar que de otra cosa, y si no fuera porque el asunto es importante, lo más sensato sería dejarlo estar tal cual. Pero una vez decididos a meternos en faena, es obvio que una manera de intentar dar con el hilo de Ariadna en este embrollo epistemológico, será recurrir a ese *refugium peccatorum* que suele ser la historia de los problemas.

---

<sup>11</sup> Isaiah Berlin: *Concepts and Categories*. Oxford University Press, London, 1980.

<sup>12</sup> John S. Nelson, Allan Megill & Donald N. McCloskey (Editors): *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*. University of Wisconsin Press, 1987.



### *Las raíces históricas del problema*

La ciencia físico-matemática del siglo XVII supuso un acontecimiento histórico de tal magnitud que, sin hipérbole alguna, cabe asegurar que transformó la faz de la tierra: en verdad, el mundo no ha vuelto a ser el mismo desde entonces. Por ello no puede extrañar que otras disciplinas menos afortunadas quisieran subirse al carro del vencedor y compartir las mieles del triunfo. Excepto que los esplendores del nuevo saber —no se trata de hacer de aguafiestas del progreso, sino de poner los puntos sobre las íes— provocaron en los imitadores algunos espejismos que todavía duran.

En relación con esta capital cuestión, quiero referirme a unas reveladoras páginas escritas por Francisco Bacon en 1620. En el Aforismo CXXVII del *Novum organum*<sup>13</sup>, Bacon no tiene empacho en declarar que con su nuevo método inductivo va a ser posible perfeccionar no sólo la filosofía natural, esto es, la nueva ciencia de la naturaleza, sino asimismo todos los demás saberes: la moral y la política, entre ellos. Bacon pone efectivamente como ejemplo de disciplinas manifiestamente mejorables con su nuevo método, la moral y la política, además de la lógica y de lo que hoy podríamos llamar psicología: «Alguien pudiera preguntarse —aclara el autor, por si hubiera duda— sobre si deseo perfeccionar solamente la filosofía natural por mi método, o aplicarlo también a las demás ciencias, como la lógica, la moral y la política. Lo dicho hasta aquí debe entenderse como que mi método se aplica a todas ellas... Porque mi plan es componer una historia y unas tablas de invención sobre la ira, el temor, la afrenta y demás pasiones de esta naturaleza, ya sea a la vista de hechos y ejemplos sacados

---

<sup>13</sup> *The Works of Francis Bacon. Translation of the philosophical works.* Vol. IV. Longman & Co., London, 1860.



de la política, ya sea sobre las operaciones del espíritu: la memoria, las facultades de composición, división, juicios y otras semejantes».

En este elocuente pasaje resplandece ya la fe en la nueva ciencia como una panacea universal, que deja traslucir la próxima idolatría de la máquina. En el Prefacio de la obra, Bacon escribe unas líneas donde el sometimiento de la mente humana a la mecánica se trasluce claramente. Glosando las ventajas de su nuevo método, advierte el autor que en la ciencia no debe permitirse que la mente humana camine a su aire, discurra con espontaneidad. Por el contrario, lo correcto es que todos sus pasos sean guiados para que la razón pueda funcionar como una máquina: «*and the business to be done as if by machinery*». La metáfora de la máquina estaba, pues, en marcha antes de que la consagrara Descartes.

Después de quejarse del estado en que se encuentran las ciencias particulares —la astronomía, la óptica, gran parte de las artes mecánicas, la misma medicina, e incluso la moral y la política—, comenta Bacon, en el aforismo LXXX, que únicamente será posible poner orden en esas disciplinas y mejorarlas, «acudiendo a la sola ciencia que bebe en las verdaderas fuentes, es decir, en la observación exacta de los movimientos celestes, la trayectoria de los rayos luminosos, los sonidos, la textura y configuración de los cuerpos, los afectos del alma y las percepciones del entendimiento».

Se presente, pues, el próximo imperio de la mecánica sobre la totalidad de los saberes. En Bacon hay ya la voluntad firme de contar con un método científico unitario, que ofrezca la clave para descifrar todos los problemas posibles, fueren físicos, morales o de cualquiera otra condición. El célebre Canciller inglés da por sentado que para la nueva ciencia no hay fronteras, y que fuera de ella no existe verdadero conocimiento: sólo poesía o figuraciones, nada serio. Se ve



que ya está en marcha —en una marcha que bien pronto será triunfal y que aún no ha cesado— el proceso de «normalización» de los saberes, de acuerdo con su ajuste al modelo de un único patrón. Es revelador a estos efectos que Bacon titule de este modo el libro primero de su *Novum Organum*, a saber: *Aphorisms concerning the interpretation of nature and the kingdom of man*. O sea, aforismos que tanto valen para la interpretación de la naturaleza como del reino del hombre. Esa es la cosa.

Bacon da por supuesto, efectivamente, que tanto la naturaleza como el hombre obedecen a las mismas leyes, pero a decir verdad el proceso no se inicia con el *Novum organum*: en realidad venía ya de atrás. Maquiavelo, por ejemplo, es el autor de una de las obras más sagaces con que cuentan en su haber las ciencias humanas de todos los tiempos —donde ya el Estado actúa, de poder a poder, como firme contrapolo de la Naturaleza—, y sin embargo *El Príncipe* se escribe por lo menos un siglo antes de que haga su aparición la *nuova scienza* física y, por lo tanto, la ciencia moral en sentido moderno.

Déjenme recordarles a este respecto que las ciencias humanas de hoy tienen muy poco que ver con las que antiguamente recibían, al menos en castellano, exactamente esa misma denominación. Por ejemplo, en el Diccionario de Autoridades de la Academia aparece una cita del agustino Cristóbal de Fonseca, quien en una *Vida de Cristo Nuestro Señor*, publicada a finales del XVI, concretamente en 1596, escribe que «las ciencias humanas —y el autor subraya la palabra ciencia—... todas son siervas del poder y de la justicia Divina, y no pueden las ciencias humanas —repite el autor la misma expresión de nuevo— subir al Alcázar en que reside la Sabiduría Divina, si ella misma no las llama y las convida y dándolas la mano las ayuda».

Las ciencias humanas, pues, todavía se contraponen a



las divinas, se definen por oposición a ellas. En el Barroco, en cambio, las ciencias humanas se van a definir por referencia a las ciencias de la naturaleza, a un producto cultural de la modernidad, que tiene muy poco que ver con el concepto divinal de ciencia que manejaba todavía nuestro entrañable agustino. Las ciencias humanas de hoy forman parte, como decimos, de aquellos saberes que, a la vista del triunfo de la nueva física, decidieron inspirarse en ella para dar razón de unos objetos que o no eran físicos o no lo eran del todo. Que es lo que en efecto nos acontece a esos seres bifrontes que somos los hombres, y que si es bien cierto que no nos es posible prescindir de la naturaleza, tampoco podemos vivir al margen de la cultura. En todo caso, y por ponerle una fecha aproximada al acontecimiento, cabe decir que es con Galileo y Descartes con quienes se inicia realmente la historia del proceso que pretendemos glosar.

Hay un famoso pasaje de *Il Saggiatore*<sup>14</sup>, donde Galileo establece de una vez por todas lo que, con permiso de Juan Rof, me atrevería a llamar «urdimbre físico-matemática» de la ciencia moderna: «La filosofía —declara Galileo— está escrita en aquel vasto libro que permanece por siempre abierto ante nuestros ojos; me refiero al universo; pero no se le puede leer antes de haber aprendido el lenguaje y haberse familiarizado con los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y las letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyos medios es humanamente imposible comprender una sola palabra».

A partir de este momento, se confirma la sospecha —por lo demás bien antigua— de que la naturaleza no se descifra si no es con la ayuda de las matemáticas. Con Galileo toma cuerpo por primera vez —y nunca mejor dicho lo de cuerpo— la idea de la Naturaleza considerada como el conjunto

---

<sup>14</sup> Galileo Galilei: *Il Saggiatore*. Opere, VI, Florencia, 1890-1909.



de todos los cuerpos tomados a una, esto es, formando un universo cuantitativa y causalmente cerrado sobre sí mismo, donde todo sucede de forma exacta y prefijada, como finalmente acabará por postular Laplace en su célebre credo determinista. Obviamente, esta concepción del universo allana el camino al dualismo cartesiano, por cuanto deja fuera de la objetividad corpórea de la física el *Lebenswelt* husserliano, el mundo de la experiencia vivida, que tiene una indudable realidad subjetiva, pero carece no obstante de lugar epistemológico en la objetividad cuantitativa y empirista de la nueva física. No ocurría esto en Aristóteles, para quien la psicología era una parte de la física, pero es lo que va a suceder a partir de ahora, y la razón por la cual el problema de lo físico y lo mental se ha agudizado tanto en el mundo moderno.

En cualquier caso, lo que nos importa es señalar que la unificación de lo corpóreo en una objetividad física cerrada es la raíz de donde brota la exigencia de un mundo subjetivo, cualitativo, en el cual quepa todo lo que queda fuera del mundo objetivo que postula la ciencia. Ahí radica el germen de la escisión cartesiana, y el comienzo de una subjetividad *per se*, de un ser psíquico difícil de imaginar para el mundo antiguo, vislumbrado si acaso en la vieja idea de las almas desangradas que vagaban por el Hades; o en la creencia cristiana del alma intelectual sobreviviendo con la ayuda divina, entre la muerte y la resurrección de la carne. En cualquier caso, de la imagen física del universo como totalidad corpórea cerrada por la cantidad, es de donde surge la posibilidad de totalizar las experiencias subjetivas que quedan fuera de ella, es decir, relegadas a otro mundo o contramundo igualmente cerrado, que resultaría ser el de la subjetividad cartesiana.

Conviene insistir sobre este punto. La teoría de Galileo excluye de la consideración científica la experiencia subje-



tiva, el mundo de las cualidades psicológicas llamadas secundarias, como por ejemplo, las cualidades sensibles que sólo existen mientras las siente el sujeto. En otras palabras, visto que el aroma de la rosa sólo existe mientras alguien lo huele, dado que sólo hay sonido cuando alguien lo oye, o amor mientras alguien ama, se decide en consecuencia que todo este mundo de vivencias subjetivas debe descender a segunda división, tiene que ser degradado, reducido a un nivel secundario. Y lo mismo ocurrirá con las causas finales, con los juicios de valor, las conexiones de sentido y el mundo de los sentimientos, que serán también rebajados de categoría y excluidos por principio de la maciza y resistente objetividad primaria de la física. Ella es únicamente la que goza del privilegio de estar formada por aquellas cualidades primarias que pertenecen a los cuerpos mismos y no necesitan ser pensadas, imaginadas o sentidas para existir. Las demás cualidades, en cambio, las que no son objetivamente físicas, las que no residen en los cuerpos mismos —como el peso, el tamaño, la forma—, sólo existen mientras son pensadas por alguien, y por ello se quedan en cualidades subjetivas secundarias. Esta es la cuestión capital, el error decisivo para unas ciencias del hombre, sobre el que volveremos una y otra vez.

Realmente, de aquí, de la constitución de esta objetividad física primaria es de donde surge la idea de una subjetividad aparte, de un mundo subjetivo secundario, que luego eleva a categoría metafísica Descartes. El gran proceso de escisión entre lo exterior y lo interior se inicia, insisto, cuando Galileo anuncia que el universo está escrito en caracteres matemáticos, y Renato Descartes, con su cuenta y razón, de un tajo metafísico escinde el universo por gala en dos, esto es, separa del mundo físico objetivo la subjetividad del pensamiento humano. A partir de entonces, aunque la humanidad todavía no lo supiera, la suerte estaba echa-



da: la interminable polémica entre el dualismo y el monismo había comenzado.

Descartes estará de acuerdo con la nueva ciencia, por lo que se refiere al cuerpo y sus movimientos locales. Pero se resistirá a aceptar que el alma del hombre esté escrita con los mismos caracteres que la materia. En lo relativo a la naturaleza, Descartes confirma la tesis de Galileo, y repite una y otra vez que su física es geometría, ciencia de las cosas que tienen extensión y «partes extra partes». En esto, el pensador francés es tan terminante como su colega italiano: el método de la nueva física es el único que vale para llegar a conocer de verdad la naturaleza. El problema estriba, sin embargo, en que para Descartes la realidad no es sólo naturaleza, es también, y quizá sobre todo en el caso del hombre, pensamiento. A Descartes la realidad se le aparece de forma irremisiblemente dual, como *res extensa* y *res cogitans*. El problema va a consistir, pues, en que el método de la ciencia es único, pero la realidad tiene dos caras. Ciencia no hay más que una, pero substancias dos: cuerpo y conciencia, extensión y pensamiento. Y como es el caso que ni la mente, el pensamiento, o la conciencia tienen partes, resulta que lo subjetivo no puede caer bajo la jurisdicción de la física, que es lo que ya pretendía su contemporáneo Gassendi. Gassendi no se sale con la suya, Descartes puede más, pero otros vendrán después que no tendrán empacho en aplicar la mecánica al estudio del alma.

En suma, de tal contradicción entre la unidad del método y la dualidad de lo real surgieron las dificultades de Descartes, que luego han heredado las ciencias humanas. Sobre todo ciencias como la psicología, que por su condición inevitablemente han de hacerse cargo de cuestiones que deben jugarse a dos paños, por mucho que nos moleste a los psicólogos. La verdad es que el sistema metafísico de Descartes, aunque tremendamente mecanicista por lo que hace a



la materia, termina por no serlo tanto cuando llega el momento de dar razón de la mente del hombre. Ahí fracasa el empeño de constituir un método único de conocimiento: la *mathesis universalis*. A medida que el pensador francés desarrolla su filosofía, se encuentra con un mundo interior que se le ofrece como simple frente a las *partes extra partes* de la materia, tropieza con diferencias más insalvables en las formas del ser, que debe aceptar y reconocer como tales. Y así, por la misma imposición de las ontologías regionales, es decir, de la dualidad ontológica del mundo, se quiebra el monismo cartesiano y se entreabre la puerta de un segundo frente en la cuestión del método: el de la futura fenomenología.

Sin embargo, no es éste el camino que va a seguir el estudio del hombre en la ciencia moderna. La aspiración a la mecánica universal pronto desborda los límites del cartesianismo inicial. Se puede hablar de una mecánica de la vida en el siglo XVII, y después. La pasión cientista brilla, como observa Kar Joël en su monumental obra *Wandlungen der Weltanschauung*<sup>15</sup>, no sólo en los escritos biomecánicos de Steno, de Borelli y Perrault, quien en su *méchanique des animaux* situa, el objeto de la biología en la explicación mecánica de las funciones, sino hasta en los «Principios de filosofía cartesiana, *more geometrico demonstratae*», de Spinoza, o en su *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Pienso también en el muy honorable Roberto Boyle, miembro fundador de la Royal Society, y al releerle me encuentro sumergido de pronto en plena vorágine mecanicista. En *El origen de las formas y cualidades*<sup>16</sup>, obra publicada en 1666, se afir-

---

<sup>15</sup> Karl Joël: *Wandlungen der Weltanschauung* (2 vols.). Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1928-1934.

<sup>16</sup> Robert Boyle: *The Origin of Forms and Qualities*, en *The Philosophical Works of the Honorable Robert Boyle*. Peter Shaw, ed. London, 1738.



ma «que la materia de todos los cuerpos naturales es una substancia extensa e impenetrable.... dividida en minúsculas partículas, a veces tan diminutas que nuestros sentidos no las perciben. De todo lo cual se sigue necesariamente que cada una de esas partes, o *minima naturalia* (igual que cualquier cuerpo particular compuesto por coalición de algún número de ellas), debe tener su tamaño determinado y su forma; y que estas tres propiedades, tamaño, forma y movimiento, son los más universales modos de las partes insensibles de la materia... Y de esta composición de accidentes esenciales tomados a una, es de donde salen las diferencias específicas que constituyen los cuerpos...».

La transposición al hombre de esta idea compositiva de los cuerpos, la harán durante el siglo XVIII los empiristas ingleses y el sensualismo y el materialismo francés, esto es, figuras como la del empirista Hume, el sensista Condillac y el materialista La Mettrie, que no obstante persiguen cada uno fines distintos. El asociacionismo de Hume, la célebre estatua del abate Condillac, el no menos curioso «hombre máquina» de La Mettrie, son los precedentes de las psicologías objetivas, de la *Psychologie ohne Seele*, de los tropismos, la reflexología, el conductismo y la misma psicología del procesamiento de la información, que domina actualmente el escenario de las ciencias humanas. Pensemos en esto y empezaremos a entender por qué el lenguaje del mecanicismo continúa siendo hoy el que principalmente utilizan las ciencias humanas.

En resumen, por el portillo que entreabre Bacon —figura más importante de lo que en España se suele reconocer— es por donde irrumpen en la historia esas ciencias centauro, esas ciencias naturales de objetos que no lo son, o no lo son del todo, cuya ambigüedad les va a ir haciendo cambiar de nombre, pero no de error: *sciences morales et politiques*, *science de moeurs*, en la Francia de Comte, y aun antes; *Geis-*



*teswissenschaften*, *Kulturwissenschaften*, en la más idealista Alemania de Dilthey y Cassirer; *science of man*, *social sciences*, en la Inglaterra de Hume y de Stuart Mill. Y cito en lenguas foráneas porque la nuestra tenía entonces puesta su vocación en otras cosas.

Añadiré unas palabras, las menos posibles, para perfilar la trayectoria histórica seguida por estos saberes. Descartes, sí, rechaza el mecanicismo mental —de ahí su polémica con Gassendi—, por más que sea el autor de un importante *Tra-  
tado del hombre*, donde se analizan los movimientos automáticos del cuerpo, no los del alma, en una genial anticipación de lo que luego será la reflexología. Por esas mismas fechas, hacia 1630, Blas Pascal alude también a un posible estudio del hombre, en el que al principio proyecta introducir las matemáticas, para en seguida irse al *esprit de finesse*<sup>17</sup>. El autor de los *Pensamientos* advierte que, después de todo, la idea de apelar a la geometría para estos menesteres no era tan buena, y excluye de su *étude de l'homme* —todavía en singular— toda referencia a la *mathesis universalis*. En esto, Descartes y Pascal no se diferencian tanto.

El no de Pascal y de Descartes al mecanicismo antropológico es rotundo, pero sin embargo constituye una excepción. El ocasionalista Geulincx se siente ya mero espectador de la maquinaria que se le aparece como cuerpo, y Hobbes se decide sin contemplaciones por una opción que le permita establecer las leyes mecánicas que ponen en relación unas concepciones mentales —*phantasmata*— con otras. Una vez iniciado, el proceso no se detiene. A mediados del XVIII, David Hume emprende el estudio científico del alma en una clave asociacionista que consagra la mecánica de Newton como instrumento apto para dar razón de la naturaleza hu-

---

<sup>17</sup> Blas Pascal: *Oeuvres complètes*. «De l'esprit géométrique». «Pensées, 21». La Pléiade, Paris, 1954.



mana, esto es, no sólo de su cuerpo, sino también de su mente. Es curioso que aunque en el *Tratado de la naturaleza humana*<sup>18</sup> David Hume use ya la expresión «*science of man*» —todavía en singular, porque el plural se impondrá más adelante con la especialización—, justamente sea con esa obra con la que el empirismo inglés destruye el concepto de naturaleza humana y, a la par, consagra el lenguaje asociacionista de que hará uso la *mental philosophy* hasta llegar a Wundt. Con David Hume se reinicia un atomismo de la mente, que va a dejarla reducida a un mosaico de sensaciones sin unidad originaria.

Aquí ya se vislumbra que para una ciencia que plantee sus análisis a partir de la categoría explicativa de relación —donde las cosas se explican unas por otras, y esto es todo—, los individuos no podrán disponer nunca de operaciones verdaderamente propias, ni de identidad originaria, ya que la unidad de la conciencia resulta, es un resultado de la asociación de unos elementos previos, que son las sensaciones. A su vez, las operaciones de esa mente se limitan —o más bien deberían, porque Hume aquí no es muy coherente— a los movimientos sensoriales iniciados por la acción de la materia, que luego se transforman en movimientos psíquicos, en ideas, por obra y gracia de unos mecanismos asociativos impersonales, es decir, por virtud de una relación asociativa que termina agrupando las impresiones en percepciones que finalmente se estructuran y dan forma a la conciencia entera. Con lo cual se va a parar a una idea compositiva de la naturaleza humana, entendida como un mosaico de sensaciones, a merced de las impresiones que le lleguen de fuera: apta, sí, para reflejar el medio ambiente, para aprender, pero no para disponer de iniciativa propia y

---

<sup>18</sup> David Hume: *A Treatise of Human Nature*. London, 1739-40 (Edición de E. G. Moosner, Penguin Books, 1969).



pensar por su cuenta y razón. A última hora este es el modelo que, con modificaciones como la de substituir la asociación de ideas por la asociación de estímulos y respuestas, continúa esencialmente vigente en las ciencias humanas de la actualidad. Es muy importante dejar bien establecido de una vez por todas que, a partir de entonces, la psicología adopta el lenguaje mecanicista que las ciencias humanas siguen utilizando hoy, con todas las consecuencias que ello implica.

Hume somete los movimientos del alma a una operación análoga a la que Descartes había llevado a cabo con los movimientos del cuerpo, esto es, reduce la naturaleza humana a una mecánica psíquica, abre un espacio epistemológico atomista por el que transitará después el grueso de las ciencias humanas de la modernidad. De ahí saldrá el asociacionismo de las ideas, el de los estímulos y respuestas, o el de los *inputs* y *outputs* informativos que maneja la actual psicología del procesamiento humano de la información. La idea de un despiece causal de la condición humana es algo que Hume pone en marcha y que se acompañará muy bien con el concepto moderno de ciencias del hombre. Dije hace un momento que parecía extraño que el libro en que Hume hace saltar en pedazos el concepto de naturaleza humana, se titulara precisamente *Tratado de la naturaleza humana*. Pero no dije, y ahora lo hago, que si sigue uno leyendo advierte al instante que el subtítulo de la obra —*Un intento de introducir el método experimental en los asuntos morales*— viene a confirmar la inicial tesis de Bacon.

Dando una gran zancada, porque el tiempo siempre apremia, iremos a parar a Stuart Mill, que dedicó nada menos que doce capítulos, todo el Libro VI de su *Sistema de Lógica*<sup>19</sup>, a la metodología de las ciencias morales. Mill se re-

---

<sup>19</sup> John Stuart Mill: *A System of Logic: Book VI. On the Logic of the Mo-*



fiere en un principio a una posible ciencia de la naturaleza humana —*A Science of Human Nature*—, que pudiera servir de fundamento teórico general a las ciencias morales, políticas, sociales y etológicas, que ya están en marcha a mediados del XIX. En efecto, piensa Mill que todas estas ciencias, y alguna que otra más que menciona, se ocupan de problemas humanos o sociales sectoriales que, en última instancia, dicen relación a algún elemento central que constituye el meollo de lo propiamente humano y es lo que justifica hablar de ellas y agruparlas bajo un rótulo común. En otras palabras, Stuart Mill admite la pluralidad de las ciencias morales, pero cree al mismo tiempo que la articulación de todas ellas en un campo coherente de conocimientos pasa por su referencia a una unidad del hombre, que considera de naturaleza psicológica. La vislumbre totalizadora de Mill no está nada mal y a ella, con los retoques necesarios, habrán de volver las ciencias humanas algún día si es que pretenden llegar a ser algo más que una mera colección de conocimientos.

No obstante, John Stuart Mill parece reincidir en el pecado empirista de Bacon, cuando afirma que entre los fenómenos sociohistóricos y los físicos median solo diferencias de complejidad. Por un lado, Mill insiste en la necesidad de estudiar las leyes morales igual que las biológicas, y ello tanto en la psicología, como en la sociología, en la historia o en la filología. Por ejemplo, las dificultades de la psicología para convertirse en una ciencia exacta son del mismo género que las que tiene la meteorología para hacer predicciones verificables. A despecho de lo cual, Mill trata de salvar por otro lado la singularidad de las leyes morales frente a las físicas, y menciona los sentimientos o estados internos

---

*ral Sciences. Collected Works, Volume VIII. Routledge & Kegan Paul, London, 1981.*



de la conciencia entre las «cosas» nombrables, entre las realidades a las que el lenguaje de la psicología podía referirse.

La aplicación de la estadística a la actividad discriminativa de los sentidos dio igualmente por supuesto que los estados internos son nombrables. Hombres como el astrónomo, físico y matemático francés Pierre Bouguer, el fisiólogo Weber, y Fechner, el fundador de la psicofísica, trabajaron sobre la hipótesis de que la relación entre la percepción de los cambios de intensidad de la luz y su magnitud inicial es una cantidad constante. Y ello evidentemente equivalía a admitir que los sujetos de estas experiencias psicofísicas podían hablar de ellas con un mínimo de rigor.

Otros muchos autores de la segunda mitad del siglo XIX, como Heriberto Spencer o Hipólito Taine tomaron cartas en estos asuntos, que a la postre se agudizaron, originando un amplio debate —*der Methodenstreit*— en torno al estatuto epistemológico de las Ciencias del Espíritu, en contradistinción con el de las Ciencias de la Naturaleza. En esta disputa, en la que intervinieron Wundt, Brentano, James, Dilthey, Ebbinghaus y Husserl, entre otros, se discutió si el tipo de experiencia que maneja la psicología (*Erlebnis*) es reducible al tipo de experiencia con que se opera en la ciencia natural (*Erfahrung*) y, por consiguiente, si la explicación (*Erklärung*) debe o no dar paso a la comprensión (*Verständnis*) y tal vez a un posible análisis eidético, fenomenológico y trascendental de la experiencia subjetiva.

Como es notorio, la opción epistemológica que básicamente tomó la psicología científica de fines del XIX fue la opción naturalista, y en ella seguimos, aunque quizá con un espíritu crecientemente abierto a una eventual revisión del problema. Entonces se optó por el naturalismo, entre otras razones porque a la sazón el único modelo presentable de ciencia empírica que existía era el de la ciencia natural. Hoy el panorama ha variado y no son pocos los que piensan que



ha llegado el momento de revisar aquella decisión y de saldar cuentas que están pendientes desde entonces. Creo que el actual desarrollo de la psicohistoria responde a esta actitud que, desde luego, es la mía también.

Si atendemos ahora por un instante a la vertiente social de la cuestión, que nos incumbe de un modo más colateral, nos encontramos con que poco después de la muerte de Descartes, en 1662, el comerciante y economista inglés John Graunt desarrolla una curiosa «aritmética política», en unas *Observaciones naturales y políticas hechas sobre las tasas de mortalidad*, que constituyen uno de los fundamentos de la demografía científica moderna. Simplemente, con mencionar este estudio, al que siguen los de Daniel Bernoulli sobre la epidemiología y los seguros y muchos más, se ponen de manifiesto inmediatamente los motivos políticos y económicos que pueden llevar a los gobiernos y a las fuerzas económicas a interesarse más por las ciencias sociales que por las humanas. En el fondo, es una forma más directa de hacer frente a las demandas sociales, económicas y políticas de la civilización industrial.

Sin embargo, el fundador de la sociología científica, Augusto Comte, consideraba prematuro y retórico el uso de las matemáticas en sociología, justamente porque la variabilidad del comportamiento de los seres vivos «interfiere evidentemente —la cita pertenece al estudio comtiano *Du pouvoir spirituel*<sup>20</sup>— con cualquier esperanza de someter estos hechos a verdaderos cálculos, como los astronómicos, que son los ejemplos más apropiados para esta clase de comparaciones». Comte, que llegado el momento había dejado a la psicología fuera de la clasificación de las ciencias, precisamente porque consideraba la conducta individual en exceso variable, y porque dudaba también de la posibilidad

---

<sup>20</sup> Auguste Comte: *Du pouvoir spirituel*. Pluriel, Paris, 1978.



de la introspección, sin embargo en su *Discurso preliminar sobre el espíritu positivo* <sup>21</sup> utiliza como sinónimas las expresiones ciencia social y ciencia humana, si bien a la hora de la verdad incline finalmente la balanza hacia la sociología: «On ne doit plus alors concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale».

Al llegar a este punto, donde sale a relucir el cometido de las matemáticas en todo este asunto, no puedo por menos que exhumar aquí la disertación de un compatriota nuestro, el distinguido político conservador D. Alberto Bosch y Fustegueras, quien en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, leído el 23 de marzo de 1890, desarrolló toda una larga y optimista teoría sobre el tema *Aplicaciones de las matemáticas a las ciencias morales y políticas* <sup>22</sup>. En este notable discurso, cuyo conocimiento debo a la generosa erudición de mi compañero de Academia Juan Velarde, se nos muestra con toda su fuerza el ferviente naturalismo de la época. A diferencia de Pascal, que dos siglos antes había negado la utilidad de las matemáticas para el estudio del hombre, pese a las reservas del mismo Comte— y de don José Echegaray, que fue quien contestó al señor Bosch en la Academia—, nuestro hombre se hallaba profundamente persuadido de que los problemas de la economía política, de las elecciones, de la jurisprudencia, de la administración, y hasta de la soberanía nacional y la moral, podían resolverse *more mathematico* en fecha no muy lejana. «Estudiemos la naturaleza —exhortaba el orador a sus compañeros de Acade-

---

<sup>21</sup> Auguste Comte: *Discours sur l'esprit positif*. Union Générale d'éditions, Paris, 1963.

<sup>22</sup> Alberto Bosch: *Aplicaciones de las matemáticas a las ciencias morales y políticas*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Madrid, 1890.



mia—, recojamos sus datos, y despejemos sus incógnitas. Midámoslo todo, que medirlo es calcularlo, y calcularlo es conocerlo. Conocida la naturaleza, se descubrirá la situación del hombre en el mundo.»

En fin, no debo extenderme más en este apartado histórico, demasiado largo ya para un discurso. Creo que las conclusiones son suficientemente claras. Es obvio que el triunfo de la física del Barroco desencadenó un proceso emulativo tan intenso y generalizado que todo lo divino y lo humano —como ya hemos adelantado— intentó ser analizado y demostrado *more geometrico*, o se puso bajo la casi sobrenatural protección de la máquina.

#### *La metáfora de la máquina*

Bajo la influencia de la mecánica, el pensamiento moderno comienza viendo el mundo «como» si fuera una máquina gigantesca, pero en seguida lo convierte en una *grande machine* sin más. Es el atomismo del viejo Demócrito, que regresa hecho mecánica a la modernidad, de la mano de la nueva física. La índole de los átomos variará, pero en el fondo serán siempre los mismos *minima naturalia*, aquellos elementos últimos que ya había imaginado Demócrito, los que postule la nueva visión del universo.

La nueva física comenzará por suponer que son partículas materiales las que colisionan unas con otras y se asocian para formar los cuerpos. Luego les llegará el turno a los corpúsculos y a las partículas elementales. Los filósofos empiristas, por su parte, comenzarán suponiendo que, por lo que toca al alma, los últimos elementos son las ideas simples, las sensaciones y sentimientos elementales, una especie de átomos psíquicos que se atraen y repelen unos a otros por virtud de unas leyes de la asociación que pretenden hacer



juego con las de la gravitación universal. Más adelante, los estímulos y las respuestas del conductismo destronarán a las sensaciones y sentimientos elementales, y los sustituirán por unos estímulos que se transforman en respuestas a través de unos mecanismos asociativos impersonales.

En el Barroco se perfila con mayor fuerza la gran metáfora de la máquina, que desde entonces no hará si no crecer en la cultura occidental. ¿Pues qué es en última instancia la metáfora del ordenador sino una versión actualizada de lo de siempre? Sí, las ciencias humanas continúan viendo el hombre a la luz de esa metáfora, con el agravante de que han llegado a tomarla por una descripción directa de la realidad misma. Turbayne<sup>23</sup> lleva toda la razón al hacer notar que las metáforas son aceptables en la ciencia, y hasta pueden ser convenientes, mientras se tomen como tales metáforas. Pero son nefastas —y aquí radica la equivocación de las ciencias humanas— cuando se toman como descripciones directas de la realidad. La perversión consiste en usar un lenguaje que da por supuesto que el hombre *es* una máquina, y no simplemente que funciona *como* una máquina, o que en algunos aspectos se parece a una máquina. Si se parte del falso supuesto que el hombre es una máquina, entonces es ya inevitable concluir que todo lo subjetivo es espectral: y el yo, el mayor de todos los fantasmas. Aquí es donde se agazapa el auténtico «error categorial» que con toda su buena voluntad denunciaba Gylbert Ryle en *The Concept of Mind*<sup>24</sup>. El error no está en colocar fantasmas dentro de la máquina, sino en suponer que el hombre *es* una máquina. Pero en ello seguimos. La máquina de ahora es la de Turing, una máquina lógica, de alcance universal, por-

---

<sup>23</sup> Colin M. Turbayne: *El mito de la metáfora*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

<sup>24</sup> Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*. Hutchinson, London, 1949.



que opera con los símbolos de las cosas en lugar de con las cosas mismas. Una máquina más parecida al hombre que las otras, porque puede procesar sus propias operaciones de procesamiento: o sea, una máquina simbólica que muestra un cierto grado de «reflexión». Pero, después de todo, una máquina.

El problema estriba, sin embargo, en que por este camino las ciencias humanas han ido a parar a una peculiar situación en la que funcionan un poco como saberes *in vitro*, esto es, como unas ciencias que depositan sus problemas en la matriz disciplinar de otras ciencias, donde luego se nutren y crecen. Algo así es lo que dicen que hace el cuco en los nidos ajenos. Es un procedimiento muy cómodo que tiene, desde luego, sus pros, pero también sus contras. Pues a la larga, si lo humano requiere un tratamiento diferente del que precisa la naturaleza, las ventajas aparentes del cientismo pueden convertirse en defectos: las cañas pueden muy bien tornarse en lanzas. En esto es en lo que, por regla general, siguen las ciencias humanas de hoy, con su cientismo exagerado. El hecho es tan importante que Xavier Zubiri llegó a decir que «el auge del cientismo viene determinado, no tanto por un racionalismo o por una crítica positivista del conocimiento, como por esta convicción profunda de que en la ciencia se sirve al hombre la única parcela de realidad que le es accesible con certeza. De aquí, la precipitada carrera con que el hombre moderno se ha lanzado a multiplicar gigantescamente la constitución de ciencias, no sólo para el mundo físico, sino también para el humano y hasta para el divino<sup>25</sup>. La psicología, la sociología, la ciencia histórica y la llamada ciencia de las religiones, concluye el autor de *Naturaleza, Historia, Dios*, se encuentran en ese caso.

---

<sup>25</sup> Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Editora Nacional, Madrid, 1944.



El resto de las ciencias humanas, añadiríamos nosotros, también.

Pero la cuestión no acaba aquí. Su verdadero meollo consiste en que, al aceptar como única objetividad científica la de la física de Galileo y Newton, no sólo aconteció que el mundo de lo subjetivo quedó excluido de la ciencia, sino que cuando se pretendió hacer ciencia de lo subjetivo se acudió precisamente a la misma ciencia que lo había rechazado, a la misma ciencia que había excluido de su seno la subjetividad, las cualidades secundarias. Este fue el gran escándalo de la modernidad que denunciaría el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*<sup>26</sup> y que Robert Lenoble ha historiado con singular detalle en su excelente *Histoire de l'idée de nature*<sup>27</sup>.

Hasta aquí llegan —y aún más atrás— las raíces de la actual crisis que atraviesan las ciencias humanas. Simular que el hombre es como una máquina puede ser útil: lo ha sido. Creer que es una máquina es una perversión que se paga muy cara. Pero no debo fatigarles. Lo dicho es más que sobrado para advertir que la idea de un mundo corpóreo, cuantitativamente cerrado sobre sí mismo, matemáticamente definido, y explicable en los términos de una férrea concatenación causal, absolutamente determinista, fue lo que en realidad dio origen al concepto mecánico de objetividad del que quedaron fuera todos aquellos aspectos subjetivos de la vida humana que no son mensurables, ni explicables por causas, ni impresionan los sentidos, ni los registros físicos, pero sí tienen en cambio una realidad personal inmediata, y un sentido que da sentido a lo que nos entra por los sentidos. Para todo lo cual, sin embargo, las ciencias

---

<sup>26</sup> Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977.

<sup>27</sup> Robert Lenoble: *Histoire de l'idée de nature*. Albin Michel, Paris, 1969.



humanas no disponen de un lenguaje apropiado. Instaladas en la gran metáfora de la máquina, siguen sin ver lo que tienen más cerca: el hombre que hace la máquina y que habla de ella. Las ciencias humanas, en suma, están pidiendo a gritos un lenguaje que no sea mero trasunto del de una física que ya no existe, un lenguaje que les permita asomarse a ese mundo que el hombre lleva dentro de sí, y que no es el mundo de silencios y fantasmas que se dice. Hay que leer al Deleuze del Anti-Edipo: «ya no existe ni hombre, ni naturaleza: únicamente hay el proceso que los produce a uno dentro de otro y acopla las máquinas».

Yo no creo que la alternativa al lenguaje de muchos de la ciencia positiva sea tampoco el lenguaje del estructuralismo, ni del posestructuralismo, que pretende reemplazar el sujeto por un sistema de reglas constituyentes del objeto. Ese régimen generativo de los objetos del Discurso, de que nos habla Foucault, o el *Ça parle* de Lacan, reflejan aspectos parciales de la actividad lingüística, pero no lo esencial. Lo esencial sigue aconteciendo en el seno de una subjetividad trascendente, que interpreta el mundo y su propia realidad con la palabra. Lo que el hombre dice para sus adentros tiene indudables repercusiones fuera, y por ahí es por donde es menester buscar la verdadera función vital de la metáfora: como generadora de posibilidades que el hombre usa para enriquecer su biografía. La trascendencia humana, el hecho de que el hombre sea siempre algo más que sus condiciones, cuenta con una herramienta de singular valía en esa forma verbal de la intencionalidad constituyente que es la metáfora: quizá el mejor ejemplo de forma interior del pensamiento que pudiera haber encontrado jamás Wilhelm von Humboldt. Fue Franz Brentano quien reparó después en que la relación de conciencia es una relación *sui generis*, por cuanto de algún modo sólo necesita del polo subjetivo para existir, ya que su objeto puede ser irreal y hasta impo-





sible. Merced a ello, desde esa subjetividad el ser humano genera y dirige su intencionalidad más allá del mundo de los hechos, se sitúa virtualmente en el reino de lo posible, y ello en gran medida merced a las mil y una maneras creadoras que hace posible la metáfora, el *Als* de Heidegger que dilata la inesquivable, pero limitada función referencial del lenguaje de hechos en que se quedan las ciencias humanas de inspiración naturalista.

El tema merecería, sin duda, ser desarrollado por el frente de la ética, como lo ha hecho Stevenson, por el costado de la jurisprudencia, de la política, de la poesía, de la historia, de la teología y Dios sabe de qué más, pero debo conformarme con dejarlo apuntado. La vida tiene mucho de metáfora, pero en un sentido muy distinto del que se ha querido dar a la metáfora de la máquina. Entre nosotros, Juan Mayor ha señalado agudamente que, lejos de ser reducida a mero ornamento literario, la metáfora es un poderoso útil de la inventiva con que el hombre modela su propia biografía<sup>28</sup>. Las ciencias humanas habrán de arreglárselas, pues, para tenerla en cuenta. A decir verdad, nada hay en el método científico que impida hacerlo. Fueron prejuicios positivistas los que, en realidad, vetaron su uso, quizá porque no se ajustaba al modelo analítico-referencial de lenguaje que dominaba —y aún lo hace— la escena científica de la modernidad. Pero como tantas veces ha dicho Marías, el hombre es futurizo, y la metáfora es uno de los principales órganos de la futurición. El lenguaje de las ciencias humanas ha de contar con ella.

---

<sup>28</sup> Juan Mayor: «Metáfora y conocimiento». En *Actividad humana y procesos cognitivos. Homenaje a J. L. Pinillos*. J. Mayor (Ed.). Editorial Alhambra, Madrid, 1985.



### *Pidiendo un hombre desde dentro*

Con motivo del centenario de la muerte de Goethe, de la revista berlinesa *Die neue Rundschau* le pidieron a Ortega en 1932 un trabajo sobre Goethe. Su respuesta, recogida en el ensayo «Pidiendo un Goethe desde dentro»<sup>29</sup>, mostraba una insatisfacción por el modo epidérmico en que los alemanes habían tratado la figura de Goethe. Alemania, escribía Ortega, nos debe un buen libro sobre Goethe. Hasta ahora las biografías del poeta han sido elaboradas según una óptica propia para la contemplación de monumentos, desde una visión turística, desde fuera, a distancia, sin dinamismo interior. Pero el Goethe que yo postulo, agregaba Ortega, deberá hacerse bajo una óptica inversa: «Le pido a usted un Goethe desde dentro».

Y proseguía: ¿Desde dentro de quién? Desde dentro del quien que es Goethe, que por ser hombre tiene un dentro que las cosas no tienen. Pero no es que yo crea, añade Ortega, que la vida pasa dentro de uno, como una actividad intransitiva. No, vivir es ser fuera de sí, es realizarse con las cosas y con los demás hombres. El yo y el mundo forman la vida, un ámbito dentro del cual están la persona y su circunstancia: «Porque ése es el verdadero *dentro* desde el cual quisiera yo que mirara usted a Goethe... el dentro de su vida, del drama de Goethe...» Y concluye: *la vida de un hombre no es el funcionamiento de los mecanismos que la Providencia puso en él*. Lo decisivo es preguntarse al servicio de *quién* funcionan.

Pues bien, el *dentro* de ese *quién* es lo que han excluido de su perspectiva las ciencias humanas al uso. Grave error. Nunca he creído que una ciencia unificada al modo de la física —este era el sueño dorado del neopositivismo de los

---

<sup>29</sup> José Ortega y Gasset: «Pidiendo un Goethe desde dentro: carta a un alemán» (1932). *Obras Completas*. Revista de Occidente, Madrid, 1966.



años treinta—, que una ciencia así fuese capaz de abordar con éxito los problemas fundamentales de la vida humana: y lo que he visto y vivido a lo largo de la mía no me ha animado mucho a cambiar de opinión. Sigo pensando que Descartes sabía bastante bien lo que se hacía cuando, a pesar de la universal *mathesis* que postuló como método, substrajo el mundo interior del pensamiento a las indiscretas observaciones de la física. Tengan presente que Descartes nunca estuvo solo en la historia del saber por lo que toca a la distinción entre la extensión y el pensamiento. Después de todo, algo parecido le ocurrió a Platón con el *logistikón* encargado de conocer las ideas; al realista Aristóteles, con el *nous poietikós*, que tampoco pertenecía al mundo de la *physis*; a Tomás de Aquino con el alma intelectual; a Pascal con el *esprit de finesse*; a Kant con el yo transcendental y la definición de lo psíquico como cualidad temporalmente dada; a Wundt con el pensamiento no experimentable; a Husserl evidentemente, y al mismo Piaget, que se pasó la vida entera intentando explicar cómo a partir de una actividad sensomotriz, sometida a la necesidad causal, podía ascenderse por un proceso meliorativo hasta las superiores operaciones formales de la inteligencia, es decir, hasta un nivel operatorio regulado por unas reglas de implicación violables, cualitativamente distintas de la causación y las leyes necesarias que rigen en el mundo de la física. Y aún menos podría sorprenderse del dualismo cartesiano todo el que tuviera presente aquel pasaje en el que el propio Demócrito, el gran patrón del materialismo mecanicista, considera el logos del alma como distinto del logos del cuerpo, según ha puesto de manifiesto en un fino y celebrado estudio Gregory Vlastos<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Gregory Vlastos: «Ethics and Physics in Democritus». En Allen & Furley: *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II. Routledge & Kegan Paul, London, 1975.



Se comprende, pues, que Pascal distinguiera con energía aquellas cosas que la ciencia puede reducir a geometría —espacio, forma, movimiento—, de aquellas otras que, como la intimidad, necesitan ser estudiadas con un espíritu distinto. A ello dediqué recientemente mi discurso de Doctor *Honoris causa* por la Universidad de Valencia, y no es un tema al que a lo largo de mi vida universitaria haya regateado esfuerzos. Fui en Alemania discípulo de un discípulo de Dilthey, y soy de los convencidos de que la condición humana se teje en la rueca de Clíos. Por ello no puedo sino aplaudir el que Ortega, harto quizá de tanta navegación de superficie, reclamara un día a sus amigos alemanes el *Goethe desde dentro* que estaba y sigue por descubrir. Fue una señal de alarma frente a la trivialidad de unas ciencias humanas —la psicología muy entre ellas— que eran capaces de declarar superflua la interioridad, que por cierto no hay que confundir con una vuelta a posiciones subjetivistas trasnochadas. Estoy sugiriendo, pues, que junto a las ciencias humanas de fuera adentro, que son las que hoy se cultivan más, es menester promover también unas ciencias humanas de dentro a fuera. Si no se hace, las ciencias del hombre seguirán cerrándose ellas mismas las puertas a un aspecto capital de la propia realidad humana que pretenden conocer. El tema de la historicidad de la conciencia es, por ejemplo, uno de los que de esta forma se desvanecen. Y como él, otros muchos igualmente fascinantes. Dedicaré unos minutos a explicar lo que quiero decir.

### *La historicidad de la conciencia humana*

Verán. Si admitimos que en los actos de conciencia es donde a los seres humanos se nos hace manifiesto el mundo



en que vivimos, es decir, si estamos de acuerdo —y es harto difícil no aceptarlo— en que las cosas no se nos hacen manifiestas por el mero hecho de existir, si aceptamos que para tener noticia de algo es menester ejecutar un acto mental de los que llamamos conscientes, en ese caso conviene no olvidar que la palabra y la conciencia van estrechamente unidas. Hasta el punto de que, como bien advirtió Wilhelm von Humboldt —y el profesor Lapesa<sup>31</sup> ha recordado que también lo señaló el erudito jesuita español Hervás y Panduro—, el lenguaje es la forma interior del pensamiento: el *verbum mentis* de la filosofía agustiniana, o algo que se le parece mucho. Yo no estoy seguro de que las ideas sobre el relativismo lingüístico de Sapir, Whorf, Vossler, Cassirer, Weisberger y tantos otros hayan sido refutadas verdaderamente por los elementales experimentos de Casagrande y compañía. Si el lenguaje no es la forma interior del pensamiento, insisto, se le parece mucho. Desde que leí a Herder, hace ya más de cuarenta años, por cierto en la misma casa del profesor Behn, y en el mismo estudio sobre el Rhin, donde de vez en cuando buscaba asilo intelectual Max Scheler, desde entonces, digo, ha ido afirmándose en mí la convicción de que la mediación psico-lingüística es capital para nuestra interpretación del mundo y de la vida.

En cualquier caso, cuando me refiero al lenguaje no estoy pensando sólo, claro es, en un lenguaje meramente denotativo de referentes materiales, por el estilo del que utilizó Casagrande en sus experimentos. Pienso también en las connotaciones intelectuales y afectivas que tienen palabras como democracia, fascismo, o patria, y pienso hasta qué punto esas connotaciones influyen sobre la percepción de la realidad y de nosotros mismos. Creer que nuestra percep-

---

<sup>31</sup> Rafael Lapesa: *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas*, Madrid, 1965.



ción del mundo alrededor, y de nuestra propia imagen, es un puro reflejo sensorial de las cosas, es de una inocencia conmovedora, pero algo simple. La percepción de la realidad exterior depende de nuestro estado interior; por ejemplo, de nuestras ideas y valores, también de las imágenes y las palabras que depositan la cultura y la experiencia en la memoria de cada cual, y que cada uno elabora después en el almarío de su reflexión privada y de su fantasía. No creo, en fin, que sea necesario esforzarse tanto en demostrar que, para alcanzar un mínimo grado de competencia en este asunto, las ciencias del hombre deban tener presente que no es sólo la extensión, sino también y muy especialmente la intención, lo que hay que tener en cuenta al manejar el lenguaje.

De otra parte, tampoco es serio pasar por alto el hecho de que la propia conciencia de los que cultivan las ciencias humanas, la propia conciencia del científico, no es nunca, y menos en este caso, un órgano cognoscitivo natural y aséptico. La conciencia no es un objetivo fotográfico, ni un instrumento de observación imparcial, un espejo que refleje con perfecta objetividad el mundo en que vivimos: antes bien, es un órgano psichohistórico, que varía en su textura a tenor de los tiempos que le tocan. Entre nosotros, hace tiempo que lo vieron Ortega y Maraón, y actualmente están también en ello psichohistoriadores como Erik Erikson, Lloyd de Mause y muchos otros<sup>32</sup>. Todos ellos han desarrollado una teoría de la «subjetividad histórica» como instrumento de investigación, que obviamente precisa de un lenguaje distinto en algunos aspectos del que usan las ciencias naturales.

---

<sup>32</sup> Lloyd de Mause: *Les fondations de la psychohistoire*. Presses Universitaires de France, Paris, 1986. Asimismo, Geoffrey Cokes and Travis Crosby: *Psycho/History*. Yale University Press, 1987.



La tesis positivista de la «inmaculada percepción», según la cual la observación puede ejercerse con independencia de toda teoría, esto es, con una objetividad ajena a cualquier punto de vista subjetivo, es conmovedora, pero poco convincente. Los ojos que observan llevan siempre consigo teoría: que al fin y al cabo *theorein* comenzó por significar la operación de ver los juegos olímpicos en los estadios griegos. Muchas veces he dicho que el llamado «receptor» de la información es, en realidad, un «observador» lleno de preferencias y prejuicios. A las máquinas, la información que procesan no les dice nada; a los hombres que observan les dice mucho. Tratándose de seres humanos, es menester recordar que la información cobra presencia y se actualiza en un sujeto personal, en un «quien» advertido de sí, que tiene una biografía y no suele ser demasiado propenso a la objetividad. En el caso del hombre, la operación de «recibir» la información es ejecutada irremisiblemente por alguien, no por algo, es decir, resulta mediada por un sujeto que, a diferencia de lo que les ocurre a las máquinas, o al científico idealizado del positivismo, siente y padece con el significado de lo que recibe.

El sujeto humano está lleno de filias y de fobias, de ilusiones y temores, se halla repleto de historia y biografía: hasta el punto de que se las arregla para engañarse a sí mismo, para defenderse de lo que le asusta y embellecer lo que le gusta, para poseer una concepción del mundo y de la vida y ver la realidad como quisiera que fuese. Sus inclinaciones y aversiones, que por lo demás varían bastante con el transcurso del tiempo, son históricas, vienen impuestas por la cultura dominante en un momento dado. El receptor humano ignora o redefine las cosas que le caen mal, al tiempo que maquilla y exagera el valor de lo que le apetece o conviene. Esto es tan antiguo como el mundo, y pretender prescindir de ello en las ciencias humanas es utópico. En defi-



nitiva, el hombre es un receptor muy particular, un observador dotado de irresistible vocación expresionista y tocado siempre de historia. Más bien le ocurre que los actos conscientes en que la realidad cobra en él presencia subjetiva, son actos que acontecen siempre e irremediamente en el seno de una subjetividad biográfica e históricamente marcada. Con lo cual no quiero decir tan sólo que nuestra experiencia está articulada en múltiples dimensiones por el equipamiento sensorial propio de la especie humana —nuestro equipamiento podría ser otro y nuestro mundo sensible también lo sería—, sino asimismo por unas coordenadas históricas, por un lenguaje y unos conocimientos que hacen que, según las épocas y las culturas, los seres humanos demos distinto sentido a lo que nos entra por los sentidos. Nuestra conciencia está envuelta siempre en los tornasoles de algún tiempo histórico concreto, y flaco servicio se hacen a sí mismas las ciencias del hombre desconociendo esta particularidad del ser que estudian. No hace falta cavilar mucho para caer en la cuenta de algo tan obvio como que la relación de conciencia en el hombre es no sólo *psicofísica*, sino también y muy especialmente *psicohistórica*. Difícilmente podría ser de otra manera, desde el punto y hora en que el medio donde el hombre hace su vida no es un medio puramente físico, sino un mundo indiscutiblemente cultural. Recuerdo un espléndido pasaje de *La decadencia de Occidente*<sup>33</sup>, que no me resito a leerles: «En todo idioma culto —dice Spengler— hay un cierto número de palabras que permanecen envueltas en un profundo velo de misterio: hado, fatalidad, azar, predestinación, destino. No hay hipótesis, no hay ciencia que pueda expresar la emoción que se apodera de nosotros cuando nos sumergimos en el sonido y

---

<sup>33</sup> Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente*. Espasa-Calpe, Madrid, 1983.



significación de esos vocablos. Son símbolos y no conceptos. Constituyen el centro de gravedad de esa imagen del mundo que he llamado el universo como historia, a distinción del mundo como naturaleza. La idea del sino requiere experiencia de la vida, no experiencia científica... Ese sentimiento del sino sólo es comunicable por medio del arte y la religión, pero nunca por demostraciones y conceptos.» En un caso, agregaríamos, se trata de vivencias expresadas en palabras. En el otro hay términos y resultados experimentales. Es la diferencia que separa a la *Erlebnis* de la *Erfahrung*.

Así, pues, la experiencia de cada cual está marcada, filtrada y teñida por la óptica sociocultural que refleja su primer lenguaje, que es en el que la sociedad deposita sus creencias y valores más profundos. Esto significa que el ser humano aprehende la realidad al menos desde un doble sistema de *aprioris*: los biológicos y los históricos y biográficos, que son los que más a fondo configuran la mismidad de cada cual. Ese hombre advertido de sí y embriagado de autonomía que es el hombre de nuestro tiempo, y que a las ciencias humanas al uso se les antoja tan natural, constituye en realidad un logro histórico sumamente complejo y laborioso. Por lo pronto, la conciencia moderna con que nosotros operamos no ha existido siempre. Se configura más bien tardíamente al hilo de la conciencia moral, cuando el hombre se siente culpable y comienza a sentirse responsable ante sí mismo de sus propios actos, y no simplemente ante otros seres exteriores: dioses, reyes, etnias, familias. La idea moderna de conciencia, que se desarrolla en la literatura judeo-cristiana, surge paso a paso en la cultura occidental. Allá por los años setenta Julian Jaynes escribió un curioso libro sobre *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*<sup>34</sup>, y no mucho después, 1983, en la

<sup>34</sup> Julián Jaynes: *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.



Sorbona se publicó un espléndido volumen colectivo dedicado a estudiar, desde un punto de vista filológico, la génesis y evolución de esa conciencia nuestra que las ciencias humanas tienen por tan invariable como la condición implume y bípeda de nuestra especie. De esta fascinante obra, que se titula *La genèse de la conscience moderne*<sup>35</sup>, dirigida por Robert Ellrodt, glosaré algún que otro ejemplo.

Conforme ha mostrado Snell en *El descubrimiento de la mente*<sup>36</sup>, los héroes homéricos, y los del propio Esquilo, no poseen un yo realmente privado equivalente al nuestro; su yo no está cerrado sobre sí mismo, ni puede hacerse hermético a las influencias exteriores. Las conciencias arcaicas son más bien lugares abiertos a todos los vientos, no se perciben a sí mismas como causas productoras de sus propios actos, como agentes de sí mismos. Su *locus* de control, que decimos actualmente los psicólogos, no es interno, es exterior, o no es ni siquiera tal vez eso, porque para que haya exterioridad tiene que haber un juego entre fuera y dentro, que aún no se da. Cuando les toca decidir, estos personajes no acaban de hacerlo por completo; en el fondo la decisión la toma la presión exterior más fuerte. El yo no aparece en los diálogos más que como un dativo de uso. Los héroes de Esquilo no se sienten responsables ante sí, sino ante otros: dioses, reyes, familia, ciudad. La situación ejerce una presión irresistible sobre el héroe, que es arrastrado hacia su destino como la hoja que va a la hoguera impulsada por el viento. No existe todavía una frontera verdadera entre el yo y los dioses. Es en *Prometeo* donde surge la obstinación del personaje, empeñado en actuar por sí mismo. Aquí es don-

---

<sup>35</sup> Robert Ellrodt (director): *Genèse de la conscience moderne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

<sup>36</sup> B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1949. Tomado de Ellrodt, *op. cit.*



de aparece por primera vez el adjetivo *authades*, que puede traducirse por una fuerte complacencia en uno mismo: una complacencia que no cede ni ante los ruegos de los amigos, ni las amenazas de los enemigos, porque responde a una fidelidad a sí mismo recién descubierta por el héroe.

En la tragedia de Sófocles la conciencia del héroe ya no es el lugar abierto donde la divinidad puede entrar y salir a su gusto. Ajax, el guerrero más temible después de Aquiles, no es simplemente víctima de la ceguera con que los dioses confunden a los que quieren perder. Ajax decide por sí mismo, se autodetermina, tiene designios propios, decisión: *bouleuma*. En el teatro de Esquilo todavía hay una equivalencia entre el individuo y su familia —como ocurre hoy en ciertas comunidades de oriente—, pero esa equivalencia se pierde en el teatro de Sófocles. En él, los hermanos y hermanas se separan e incluso se enfrentan. De Antígona, se llega a decir lo peor, algo horrible: se llega a decir que «piensa aparte», por su cuenta, y que decide por sí misma.

Este «pensar aparte» es propio de momentos históricos en los que prevalecen las fuerzas disociadoras, individualistas, centrífugas, sobre la tendencia a la integración colectiva, sobre las fuerzas históricas centrípetas. En su ya citada obra *Wandlungen der Weltanschauung*, Karl Joël registra también una larga serie de cambios de personalidad que se producen al compás de la historia. Por ejemplo, el siglo I a. de C. es para Roma el siglo de las personalidades individualistas, que con sus particularismos hacen saltar la unidad del Estado, a la par que promueven el desarrollo de individualidades libres. Frente a las personalidades monolíticas de los Escipiones, de los Metelos, de los Casios, de los tribunos y patricios, surgen los Lúculos, los Catilina que van a despertar ansias de libertad en los oprimidos, en las mujeres, los esclavos, los pobres, la gente de color.



En suma, la historia de las mentalidades, la emocio-  
logía nos ayudan a entender mejor cómo han percibido y  
sentido el mundo, cómo han reaccionado frente a él los hom-  
bres de otras épocas. Tal vez Freud tuviera razón al advertir-  
nos de que lo reprimido siempre vuelve, pero pienso que no  
la tenía tanto al silenciar, o cuando menos al no acentuar lo  
suficiente, que lo reprimido nunca vuelve de igual modo y  
que, a pesar de todo, el sentido va haciéndose poco a poco con  
la fuerza y elevando el instinto al plano de la historia. Un  
distinguido profesor alemán, Norbert Elias, en su apasio-  
nante monografía sobre *El proceso de la civilización*<sup>37</sup>, nos  
ha descrito ciertas peculiaridades de la vida emotiva de las  
clases altas en la tardía Edad Media, que pueden ayudar-  
nos a entender ciertos fenómenos de crueldad que, en nues-  
tro tiempo, resultan difícilmente concebibles. Refiriéndose  
a las pautas emotivas de la sociedad caballeresca tardía, es-  
cribe Elias: «En este ejemplo se cuenta simplemente cómo  
veían y sentían el mundo los caballeros de aquella época...  
cómo funcionaba la censura emotiva de la clase alta... El  
campesino no era para ellos sujeto digno de compasión, ni  
representante posible de la virtud, ni de los vicios más odio-  
sos. El campesino no era más que un ser miserable y algo  
ridículo, precisamente tal cual le veía el caballero... El mun-  
do giraba en torno al caballero... Las mujeres pordioseras,  
la aldeas asaltadas, los campesinos robados y asesinados,  
todo ello pertenecía al paisaje de esos espíritus, al igual que  
los torneos y la caza. Dios ha hecho así el mundo: los unos  
son señores, los otros siervos. No hay nada que lamentar en  
este estado de cosas.» Y es que como dijera un predicador  
de la época, «si los siervos fueran señores, ¿quién iba a re-  
coger las cosechas?».

---

<sup>37</sup> Norbert Elias: *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Econó-  
mica, México, 1987.



Estos pensamientos corrían de boca en boca por el habla de la época, informando lingüísticamente la conciencia de los caballeros, igual que hoy son otros, no menos históricos que aquellos, los conceptos que circulan y componen el conocimiento social. Pero ni aquellas ideas, ni las de hoy, ni las de nunca, son innatas o explicables por factores exclusivamente biológicos. Son históricas, y los problemas psicológicos que plantean son en buena parte problemas psichistóricos. Pues no vamos a suponer que la genética de las poblaciones cambia al compás de las ideas con que los pueblos juzgan del mundo y de la vida.

Por ejemplo, en el célebre estudio de Otto Weininger sobre *El sexo y el carácter*<sup>38</sup>, después de un concienzudo análisis de las diferencias anatómicas y fisiológicas que distinguen a la mujer del hombre, el autor hace observar que la feminidad en la mujer, sus aspiraciones de emancipación, los movimientos feministas, etc., experimentan cambios históricos, vaivenes piensa él, sumamente significativos, que de ninguna manera son atribuibles a cambios biológicos de la mujer. No vamos a pensar, por ejemplo, que el feminismo que detecta Burckhardt en el XVI francés se debe a una variación genética. Weininger registra cambios de mentalidad femenina en los siglos X, XV y XVI y, de nuevo, en el XIX y XX, que más que resultado de variaciones biológicas son causa de ellas. Con los mismos cromosomas de siempre, las mujeres de estos siglos se sienten más activas y deseosas de emanciparse que las mujeres de otros siglos. Estos son cambios psichistóricos realísimos, mediados en buena parte por el lenguaje con que los respectivos protagonistas de cada época se hablan a sí mismos. Prescindir de esta perspectiva sociohistórica y psicolingüística de la vida humana, no pa-

---

<sup>38</sup> Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter*. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig, 1926.



rece muy propio de unas ciencias cuyo objeto de conocimiento es el hombre.

Son incontables, en fin, los aspectos del fenómeno humano donde el lenguaje interviene como un mediador activo. Por ejemplo, podríamos recordar que la conciencia de sí termina de cobrar forma en el período histórico que media entre el Renacimiento y el Barroco. En el *dolce stil novo* se componen epístolas donde el poeta se emociona con sus propias emociones. Moralistas como Montaigne ocupan un lugar importante en la historia de la conciencia moderna. Aparecen estudios como *The Mystery of Selfe-Deceiving*, del ministro protestante Daniel Dyke, traducido al francés y al alemán —no sé si al castellano— donde se critica la ignorancia en que la gente permanece respecto de sí misma: *ut nemo in sese tentat descendere, nemo...* (la curiosidad había sido pecado). En 1600, Sir John Davies publica un *Nosce Teipsum* que influye en las elites del momento. Surge la búsqueda de la originalidad en el pensamiento, el prurito de ser original en la relación con los demás, con Dios y hasta en la muerte. Sin pretenderlo, lo son nuestros místicos, lo es en grado sumo una Teresa de Avila, que se las arregla para poner las teologías al alcance unas monjitas no muy letradas, que así hacen maravillas psicológicas con ese lenguaje de la intimidad que algunos analíticos han creído reducir a la extraña condición de fantasma de una máquina.

La entrada en el XVII está azotada por los vientos de una originalidad literaria de tal profundidad y alcance, que de ahí surge nada menos que la distinción entre antiguos y modernos, y muchas otras cosas que son las que luego van a permitir a la gente darle vueltas narcisistas a la conciencia de su propia conciencia. Es así, de la mano del lenguaje, como se abren de par en par las puertas del idealismo moderno, como la introspección revela a la conciencia que sus figuraciones, en el sueño o en la fantasía, no se correspon-



den con ningún objeto exterior, sino que son creaciones de la propia mente con las que los hombres trascendemos el reino de los hechos, nos situamos en el ámbito de la posibilidad, de la utopía, trascendemos nuestros condicionamientos, hacemos historia. Todo esto y tantas cosas más que han servido para allanar el camino al espíritu del hombre, ¿podrá de verdad no decirle nada al «científico humano»?

Resulta difícil de creer, pero esa es la tendencia. Claro que en las ciencias humanas hay figuras eximias que dejan a salvo el honor profesional. Bien cerca tenemos más de una. Pese a lo cual, en su mayoría, las ciencias del hombre siguen impertérritas, vueltas de espaldas al problema, repitiendo la vieja salmodia positivista, que asegura que de estas cuestiones, por interesantes que sean, una ciencia seria ni puede ni tiene por qué hablar. Pero puede y debe, como bien demostró hace años Juan Rof Carballo con su riguroso discurso de entrada en esta misma Academia, sobre un tema a la vez tan científico y humano como el de *Un médico ante el lenguaje*<sup>39</sup>.

### *El lenguaje de las ciencias humanas*

Henos ya, por fin, donde debíamos. Yo me imagino que hablar tanto de Bacon y Descartes puede considerarse una pérdida de tiempo en una época como la nuestra tan inclinada a pensar que todo lo antiguo es anticuado. Eso es un error muy grave en muchas cosas y, desde luego, por lo que se refiere a Descartes nada más lejos de la verdad. Andaba más en lo cierto aquel Feijoo del *Teatro crítico* que, refirién-

---

<sup>39</sup> Juan Rof Carballo: *Un médico ante el lenguaje*. Discurso de ingreso en la Real Academia Española, Madrid, 1984.



dose a las *Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales*<sup>40</sup>, se decidió a escribir: «Hay una especie de ignorantes perdurables precisados a saber siempre poco, no por otra razón, sino porque piensan que no hay más que saber que aquello poco que saben... Apenas pueden oír sin mofas y carcajadas el nombre de Descartes. Y si les preguntan qué dijo Descartes, o qué opiniones nuevas propuso al mundo, no saben ni tienen qué responder...»

Me pregunto, si en nuestro caso la historia no se repite. Pues a última hora, para resolver problemas que son de hoy es menester reconsiderar decisiones que se tomaron tal vez hace mucho tiempo, rectificar viejos prejuicios que interfieren con una visión más amplia de las cosas. Y esto es lo que pasa ahora con las ciencias humanas, que se constituyeron al hilo de un naturalismo que se ha quedado estrecho. Está bien que las ciencias humanas pongan números a las cosas, hagan uso de un lenguaje matemático cuando les sea posible, apliquen la estadística, empleen un lenguaje «observacional» de hechos públicos y otro teórico —en la medida en que se pueden distinguir uno de otro— y busquen las mismas garantías metodológicas que el resto de las ciencias positivas. Sí, sí, todo eso está perfectamente, siempre que no se olvide que la realidad humana que estudian estas ciencias presenta ciertas singularidades importantes, que el método científico-natural de suyo no sólo no contempla, sino que explícitamente se niega a considerar. Así, por ejemplo, el lenguaje que los epistemólogos llaman de hechos, o de observación, presenta en las ciencias del hombre una particularidad muy singular, y es que no sólo tiene que atender a unos hechos que son públicos, igual que en el resto de las ciencias, sino que asimismo debe hacerse cargo de unos he-

---

<sup>40</sup> Benito Feijoo: *Obras escogidas*. Biblioteca de Autores Españoles. Rivadeneyra, Madrid, 1863.



chos privados, de unas experiencias subjetivas que caen fuera de la jurisdicción metodológica ordinaria.

Esta es la cuestión: lo físico y lo mental, o las dos experiencias del hombre. Aquí es donde se han reñido las grandes batallas epistemológicas a propósito de la explicación y la comprensión, de lo exterior y lo interior, del cuerpo y la conciencia, y de qué sé yo más. Aquí es donde en un determinado momento histórico, bajo la influencia de un positivismo entonces hegemónico, pero que en nuestros días ya ha perdido fuerza, se tomaron ciertas decisiones epistemológicas que ahora es menester revisar. De algunas de estas cuestiones me he ocupado en otros trabajos, y muy principalmente en uno sobre el uso científico de la experiencia interna, al que remito a los especialmente interesados en el asunto <sup>41</sup>.

Pero aunque sea de forma muy resumida, creo que debo explicar cuáles son las coordenadas de mi postura intelectual al respecto. Por lo pronto está claro que no formo en las filas de los que creen que lo único verdaderamente importante del lenguaje es su estructura lógica, ni giro tampoco en la órbita de quienes lo reducen a sus aspectos sociales. Tanto unos como otros pasan por alto el hecho capital de que sus respectivas posturas presuponen un *logos* radical, fundante, del que no cabe prescindir a la hora de reflexionar sobre estos temas. Además del logicismo y del empirismo hay otros enfoques que pueden iluminar muchos aspectos importantes del problema que nos ocupa: por ejemplo, enfoques comprensivos como los de Schleiermacher, Droysen y Dilthey, perspectivas hermenéuticas al estilo de Heidegger y Gadamer, puntos de vista estructuralistas como

---

<sup>41</sup> José Luis Pinillos: «El uso científico de la experiencia interna». *Evaluación psicológica*. Núms. 1/2, Madrid, 1985. Véase también, del mismo autor: *Psicología y Psicohistoria*. Universidad de Valencia, 1988.



los de un Foucault o un Lévy-Strauss, orientaciones postestructuralistas como las «deconstructivas» de Jacques Derrida, Paul de Mann, y una considerable nómina de que les hago gracia en aras de la brevedad. Sin embargo, no puedo dejar de referirme a un trabajo reciente de Gerard L. Bruns donde se analiza, desde un punto de vista diferente del mío, pero que en lo substancial coincide con él, los fallos del lenguaje que utilizan las ciencias humanas<sup>42</sup>. Recuerda Bruns a este respecto que, en la tradición de Frege, tal como la entendieron Russell, el primer Wittgenstein, Tarski, Carnap, o en la actualidad figuras como Michael Dummett, se descalifica el lenguaje cotidiano, porque se piensa sencillamente que ningún lenguaje natural tiene una estructura racional coherente. Según esta postura, del único lenguaje que cabría dar razón con cierta lógica sería de un lenguaje formalizado matemáticamente, al que Timothy Reiss ha llamado «el discurso de la modernidad», o sea, un tipo analítico-referencial de discurso, de raíz positivista y naturalista, que no alcanza a cubrir de forma adecuada las complejas necesidades lingüísticas de las ciencias del hombre. No se trata, entiéndase bien, de ignorar lo que pueda aportar un neofregiano radical como Dummett, desde la perspectiva de la consistencia lógica del lenguaje, o figuras como Quine, Sellars, Davidson, Putnam, Skinner o Rorty, más próximos a un funcionalismo o a un pragmatismo, donde explicar el lenguaje viene a la postre a ser lo mismo que dar razón de sus usos. No es eso. De lo que se trata es de dejar claro que esas dos alternativas en apariencia antitéticas en realidad no lo son, y no tienen por qué impedir el acceso a opciones que hoy se consideran trasnochadas porque se abandonaron cuando no girar en la todopoderosa órbita del naturalismo

---

<sup>42</sup> Gerald L. Bruns: «On the Weakness of Language in the Human Sciences». En la obra de John Nelson y otros citada más arriba.



equivalía al suicidio epistemológico, siendo así que en realidad son indispensables para el desarrollo cabal de las ciencias humanas.

En otras palabras, contemplado el asunto desde la perspectiva naturalista usual, parece que o bien es menester seguir la línea dura de los neofregenianos que reducen el discurso de las ciencias humanas a pura cháchara, o bien es preciso ir a parar a actitudes como la del segundo Wittgenstein, a posiciones como las adoptadas por los filósofos del lenguaje «ordinario», por figuras como Quine, Sellars, Davidson, Putnam, o por conductistas como Skinner, que identifican el lenguaje con su práctica social. A la postre, este pragmatismo conduce a actitudes en apariencia más suaves, como la de Richard Rorty, para las que no obstante en último extremo tampoco tiene mucho sentido hablar de ciencias humanas, vista la imposibilidad de trazar una línea divisoria inteligible entre las ciencias y las humanidades. Según esto, la psicología debería disolverse en fisiología, y las ciencias humanas en el fondo no pasarían a ser otra versión más de las humanidades de siempre, o sea retórica.

En mi opinión, este tipo de planteamiento es insuficiente y se halla desenfocado. Para comenzar, a mí me parece que sí es posible llevar a cabo una demarcación racional que distinga las humanidades de las ciencias. Creo también que las ciencias humanas pueden hacer uso de un lenguaje menos débil y más apropiado a sus tareas que el que tantos «científicos humanos» se empeñan en usar en exclusiva, con ocasión y sin ella. Y lo creo no sólo porque estime justo tener presente el lado bueno de la tradición alemana del *Verstehen* —donde quizá el lenguaje no ocupó el puesto que antes le habían conferido Herder y Wilhelm von Humboldt—, y por otras razones que ya he dado, sino porque sencillamente me niego a prescindir de un pensamiento español, como el de Ortega, Marías o Zubiri, que contiene elementos sumamen-



te importantes para reconducir esta cuestión a desarrollos más equilibrados y fecundos que la mayoría de los que conozco. Desde esta perspectiva, lejos de aparecer como un producto metodológico de la ciencia positiva, o como un instrumento de la filosofía analítica o de la hermenéutica, el lenguaje de las ciencias humanas se identifica con esa propiedad radical de comprender que acompaña a la vida en su despliegue histórico y que justamente presuponen la ciencia y la hermenéutica. Es decir, se trata del propio «logos» de la vida humana en cuanto advertida del mundo y de sí misma, en cuanto vida como historia y biografía, y no vida como naturaleza y biología. Dicho aun de otra forma, se trata de un lenguaje que forma parte del «legein» originario sobre el que reposan y del que se nutren los instrumentos lingüísticos de la filosofía y de la ciencia, que luego sirven para interpretar y hacer explícito lo que ya de antemano está entendido.

Dando un paso más, añadiré que, en mi opinión, de este lenguaje radical forma parte decisiva la metáfora, la «estructura del como», el ambiguo *Als* a que alude Heidegger en la importante sección 32 del *Sein und Zeit*. En el fondo es la misma metáfora que maneja Platón en la carta VII a los amigos y parientes de Diones, la misma metáfora que bajo la forma de díada incierta abre el camino de la analogía del ser en Aristóteles y posibilita la dialéctica del pensamiento.

Por lo demás, ese lenguaje recoge y da forma no sólo a la experiencia de las cosas y del mundo en que vivimos, sino a la experiencia del propio vivir. Ambas experiencias, la exterior y la interior, si queremos llamarlas así, son como las dos caras de la vida humana; de ninguna de ellas tienen por qué prescindir las ciencias humanas, pues tanto la experiencia de las cosas como la de la vida que el hombre hace con ellas, son perfectamente alojables en la estructura epistemo-



lógica y en la metodología de la ciencia positiva más estricta. Esta es, sucintamente, la tesis que defiendo. Cuando Platón se refería en la citada carta a los factores del conocimiento, los cifraba en cinco. Para cada una de las realidades, decía Platón, los factores indispensables del conocimiento son tres; a ellos hay que añadir un cuarto, que es el conocimiento en sí mismo; y por lo que toca al quinto hay que admitir que es el propio objeto del conocimiento. El primer factor es el nombre; el segundo la definición; el tercero, la imagen representada, y el cuarto el conocimiento mismo, entendiendo, eso sí, que tal conocimiento ha de extenderse no sólo a todo objeto material, natural o fabricado, sino también a todo ser vivo sin excepción, «incluyendo el comportamiento interior de las almas, tanto de los estados pasivos como activos». Y añade Platón solemnemente que «cualquiera que de una manera o de otra no toque con su mano esos cuatro factores principales, no participará como es debido en el conocimiento del quinto», esto es, en el conocimiento del objeto estudiado por la ciencia.

En este aspecto, me atengo a lo escrito por Platón y pienso que, en efecto, las ciencias del hombre no podrán llegar jamás a un conocimiento cabal del ser humano, si a la función analítica y referencial del lenguaje no agregan otra función más sintética y expresiva, que de algún modo refleje ese comportamiento interior de las almas de que hablaba Platón. Ya sé, ya sé que la interioridad de que hablaba el maestro de Aristóteles era distinta de la que hoy puede interesarnos. Tampoco nuestro método es el suyo. Pero el mensaje continúa siendo válido por lo que respecta a su sentido. El profesor Gaos acostumbraba a dividir —nocionalmente, claro es— la realidad en tres: el mundo exterior, el mundo interior y el otro mundo. Pues bien, unas ciencias humanas privadas de toda referencia al mundo interior se parecerían demasiado a una teología que no fuera capaz de ha-



blar del otro mundo. Y hecha esta aclaración un poco apresurada, pero creo que suficientemente explícita, continuaré, si me lo permiten, con lo que resta de mi discurso, que ya toca a su fin.

Del tema voy a retener aquí no más que en un par de cuestiones: las indispensables para contarles el desenlace de este complicado asunto. La primera cuestión se refiere, ni que decir tiene, a la posibilidad de utilizar un lenguaje de hechos que no se quede en la epidermis de las cosas y permita hablar de los estados internos, sentimientos e intenciones que son propios del ser humano y forman parte habitual de sus actos. La segunda cuestión, supuesto que la respuesta a la primera sea afirmativa, esto es, supuesto que el uso científico de la experiencia interna sea posible, se refiere a las razones que hacen muy aconsejable el uso efectivo de un lenguaje así, de un lenguaje experiencial, además de observacional, que a la designación de referentes objetivos, añada la expresión de estados de ánimo y vivencias subjetivas.

Comenzaré por confirmar que, desde luego, los referentes de ese lenguaje interior que postulamos para las ciencias del hombre no son los hechos públicos que maneja y enumera la ciencia natural. Dicho abiertamente y sin rodeos, se trata de experiencias privadas, de hechos de conciencia, que se evaden por completo a la observación y solo son inmediatamente accesibles a la persona que los vive. Consisten estas experiencias en actividades intransitivas de las que el sujeto y nadie más que él tiene conocimiento directo, pero que de alguna manera puede comunicar a otras personas que se supone que también participan de esas experiencias subjetivas y son capaces de expresarlas con palabras parecidas.

Me valdré de un ejemplo muy simple. Si alguien se pincha y dice ¡ay!, todo el mundo entiende que esa persona ha sentido un dolor parecido al que siente cada cual en situa-



ción parecida. Sin duda, se trata de una hipótesis que a última hora es indemostrable. En otras palabras, sólo de forma indirecta, apoyándome en la unidad de la especie, en la pertenencia a una misma comunidad lingüística, en las consecuencias que se siguen de los actos de habla y en algunos otros indicios, puedo suponer que los demás sienten y padecen más o menos como yo, que las palabras que ustedes utilizan para expresar sus estados internos son las mismas que yo uso para expresar los míos, etc., etc. Mas de todos modos, por muy convencidos que estemos en nuestro fuero interno de que los demás piensan y sienten lo mismo que nosotros, no hay manera de comprobarlo directamente, pues ya hemos quedado en que los hechos de conciencia de cada cual no son objetos de conocimiento público, cosas que se puedan poner encima de una mesa para enseñarlas, sino experiencias privadas que se consuman en el reducto inexpugnable de la conciencia de cada cual. A quien le interese especialmente el problema, le remitimos al documentadísimo libro de Pedro Laín *Teoría y realidad del otro*<sup>43</sup>, donde con más y mejores argumentos se trata del asunto.

Insisto, pues, sin reticencias de ningún género, en que las ciencias humanas no pueden prescindir, se mire como se mire, del lenguaje de hechos que utilizan las demás ciencias empíricas. La ciencia positiva es siempre inicial y terminativamente empírica, comienza en la observación y termina en ella, y las ciencias humanas no pueden prescindir del lenguaje observacional corriente, entre otras razones porque en última instancia la existencia de un lenguaje público es lo que hace posible la existencia de un lenguaje privado, lo que permite que el lenguaje privado pueda usarse rectamente, esto es, de acuerdo con las más exquisitas reglas del arte y

---

<sup>43</sup> Pedro Laín: *Teoría y realidad del otro*, 2 vols. Revista de Occidente, Madrid, 1961.



sin salirse para nada del ámbito de la ciencia positiva más estricta. Me permitirán que dedique unos minutos a comentar ese punto.

Como admití hace un instante, el lenguaje de hechos internos dice referencia a experiencias privadas que se supone que son semejantes en todos los sujetos, en la medida en que son expresadas por frases o palabras semejantes, que pronuncian personas de la misma especie y que hablan el mismo idioma. Pero debo añadir ahora que esta función expresiva del lenguaje no es exclusiva de las ciencias humanas. En realidad, esta función es una de las que, juntamente con la función designativa de referentes externos, o de hechos públicos, desempeña bastante bien a todas horas el lenguaje corriente, y puede asumir también el más ortodoxo de los lenguajes científicos.

Si les digo, valga el ejemplo, que me duele un diente, la frase tiene un referente público y visible, el diente mismo, y otro privado, que es el dolor. Y aunque ustedes puedan ver el diente y no el dolor, saben muy bien lo que quiero expresar cuando digo que me duele un diente. Ambas cosas, lo referido y lo expresado, diente y dolor, son igualmente reales y, si me apuran, el dolor lo es más que el diente, al menos para mí: aunque el diente se pueda ver y el dolor no. Y es que, insisto en ello, la función del lenguaje dista mucho de ser tan sólo designativa de referentes públicos; es asimismo expresiva de estados internos, de pensamientos e intenciones, que sólo conoce inmediatamente el sujeto que los tiene. Luego, o a la vez, por analogía, o por «simpatía» o transvivencia, uno atribuye a los demás seres humanos procesos y estados internos similares a los propios; pero no es posible ir más allá. Lo que acontece es que de no ser cierta esa suposición, la interacción humana sería del todo incomprensible. Por lo demás, si el hombre se redujese al conjunto de cualidades primarias que postulaban los fisicalistas,



esto es, si se redujese a lo que de él puede observarse desde el exterior, si el hombre fuera sólo lo que se puede observar desde fuera, es obvio que nadie podría observar nada, como irónicamente hizo notar una vez Kurt Koffka. O sea, no habría hombres y, por consiguiente, las ciencias humanas no podrían, ni tendrían nada que observar.

Insisto en que aun cuando el lenguaje de hechos de la ciencia es público y tiene el mismo referente exterior para todos los observadores, cada cual percibe esa realidad objetiva en un acto subjetivo, en un acto perceptivo que se ejecuta en un «dentro» gnoseológico totalmente privado, absolutamente inaccesible a los demás. La experiencia científica es pública en cuanto su término, la cosa mentada, está a la vista de todos los observadores: por ejemplo, este micrófono. Es lo que la fenomenología alemana designa con la expresión, ya consagrada, *Bewusstsein von etwas*. Sólo que, a la par, cada experiencia individual de este mismo micrófono es diferente, es la experiencia de un *alguien* concreto —*Bewusstsein von jemand*—, el acto personal e íntimo de un sujeto que refunde la experiencia del mismo objeto, del mismo micrófono, con sus personalísimos recuerdos, con sus privadas interpretaciones y deseos, esto es, con ideas, sentimientos y recuerdos de todo género que son distintos para cada observador. O sea, que a la vez que objetiva por su término *ad quem* —el micrófono—, la experiencia científica es subjetiva por parte de su término *a quo*, esto es, por parte de cada observador que la percibe. Y lo es de un doble modo. En primer lugar porque la experiencia misma de observar es una operación cualitativa dada temporalmente a un sujeto, esto es no dada en el espacio, no observable públicamente. Y en segundo término, porque a través de esa operación cada sujeto refunde las cualidades del objeto con las que él mismo, según su personalísima e intransferible experiencia personal, le agrega.



Bien, me podréis objetar algunos, pero ¿no ocurre precisamente que lo que la ciencia trata de lograr por todos los medios es depurar la experiencia de sus connotaciones privadas, reduciéndola a aquellos aspectos públicos mensurables, en los que resulta fácil ponerse de acuerdo? ¿Cómo va a ser posible, además, que la intimidad de cada persona pueda hacerse pública, y que el lenguaje de hechos de las ciencias humanas pueda tener como referente público unos hechos que por definición son privados? ¿No resultará de todo esto una logomaquia más, una discusión bizantina de las que tanto gustan los filósofos, pero no conducen a ninguna parte?

Yo creo que sí que conducen. Por lo pronto, acontece que una de las cosas de las que más hablamos los seres humanos es de nuestros sentimientos y de nuestros proyectos. Y lo real siempre es posible: *ab esse ad posse valet illatio*. La intimidad humana, en sus infinitas modalidades subjetivas, pertenece al género de asuntos de los que es posible hablar, aunque carezcan de referente público. Son realidades subjetivas, inespaciales, inextensas, pero susceptibles de ser nombradas, aunque no mostradas. Porque, si yo me hubiera atendido de verdad a las prescripciones del positivismo, ¿cómo y para qué expresarles a ustedes unos sentimientos de gratitud, que son quimeras y de los que en rigor no es posible hablar? ¿Por qué no atenerme al tajante *davon ist keine Rede*, que Wittgenstein proponía para estas ocasiones?

En primer lugar, porque el movimiento se demuestra andando, y porque es bien cierto que cuando les he dicho esta noche que me sentía abrumado, ustedes me han entendido sin mayor dificultad. Lo nombrable no siempre es mostrable. Eso lo explicó perfectamente Stuart Mill hace bastante más de un siglo, y acontece a todas horas con los objetos de conocimiento más diversos. De tal modo y manera que si no



fuera por ello no habría ciencia: ni de la naturaleza, ni de ningún otro género.

Se me objetará quizá que el lenguaje científico es reductivo, que no tiene por qué hablar de todo, que debe limitarse a la designación de referentes públicos y no expresar sentimientos subjetivos, valores o vivencias. Ya entiendo, tan iletrado no soy, que una ciencia no tiene por qué hablar de todo, ni puede ser un duplicado de la realidad que estudia. Mis maestros ingleses —que los tuve— se encargaron de enseñarme que el lenguaje de hechos de cualquier disciplina positiva es siempre reductivo, ha de conformarse con retener de la realidad que describe tan sólo aquellos aspectos coherentes con la exacta formalidad de su objeto. Todo está muy bien y lo acepto de buen grado. Sólo que ni las reducciones deben estar reñidas con la adecuación, ni el lenguaje está hecho sólo para designar referentes públicos. El lenguaje sirve, entre otras cosas, para que los seres humanos nos comuniquemos por medio de palabras, o de otros signos, ideas y experiencias. Y mal que bien parece que lo hacemos, y que merced a ello nos enteramos de lo que sienten, piensan o sueñan los demás. Cada vez son menos los que se atreven a negar que del lenguaje privado pueda hacerse uso en la ciencia, de que la experiencia interna existe y que de alguna manera es expresable en palabras. Lo que suele hacerse es añadir que semejantes palabras y esa experiencia no valen para nada, ya que a última hora, por más vueltas que le demos, la conciencia no es sino un epifenómeno, es decir, un lujo inútil que acompaña a la acción humana, pero no influye para nada en ella.

Aquí se mezclan una serie de medias verdades y errores que fácilmente pueden sembrar la confusión en quienes no conozcan a fondo el problema. Como una experiencia interna no es un hecho público que pueda servir de referente al lenguaje observacional de la ciencia —el diente lo es, el do-



lor no— se supone que las palabras que expresan vivencias, estados mentales subjetivos, no pueden ser utilizados científicamente porque carecen de un referente público. Lo cual es verdad, pero no impide lo otro, es decir, no impide que la gente hable de sus sentimientos y comunique sus vivencias, ni impide tampoco el uso científico de la experiencia interna. Dejaré a un lado lo primero, y me centraré en lo segundo.

Yo no acabo de estar de acuerdo con la afirmación que hace Jean-François Lyotard, en *La condición postmoderna*, a propósito del carácter denotativo y sólo denotativo del lenguaje científico, al menos por lo que se refiere al de las ciencias humanas. El saber científico, nos dice Lyotard, exige el aislamiento de un juego del lenguaje, el denotativo, y la exclusión de todos los demás. No estoy seguro de ello. Me siento más próximo al Nietzsche de *Más allá del bien y del mal* (VIII, 268), cuando advierte que para que los hombres se comprendan no basta con emplear las mismas palabras. Es necesario, agrega, usar las mismas palabras, «referidas al mismo género de acontecimientos interiores». Es menester que las experiencias del hablante sean comunes con las de los otros hablantes. De ahí que los hombres de un mismo pueblo se comprendan mejor que los que pertenecen a distintos pueblos, y que entre las gentes que han vivido largo tiempo juntos en las mismas condiciones (de clima, de suelo, de peligros, de necesidades, de trabajos, etc.) se forma «algo que se comprende»... Esto se advierte mejor que nada, concluye Nietzsche, en toda clase de amistad o de amor: «Ningún sentimiento de este orden perdura si, al usar las mismas palabras, uno de los dos, siente, piensa, presiente, experimenta, desea, teme de otro modo que el otro... En definitiva, si admitimos que, en todos los tiempos, la necesidad ha reunido a los hombres que podían designar impresiones y vivencias semejantes por medio de signos semejantes, resulta que la felicidad de comunicar la necesidad, es decir,



el hecho de experimentar vivencias comunes, ha debido ser la fuerza más poderosa de todas las que han dominado al hombre hasta el presente».

Hablando de estas cosas, me hacía observar no hace mucho el profesor Zamora que el mundo villanesco y rural de los personajes del teatro clásico español, sobre todo del de Lope, se ha estudiado *desde fuera*, como si el autor, antes de escribir, hubiese dedicado grandes vigiliias a ilustrarse sobre eso, a enterarse de las tradiciones, los usos, los ritos, la lengua misma. Y es exactamente al contrario. Ocurre que se habla de temas literarios, cortesanos, históricos, usando la lengua y los hábitos populares *proprios* del escritor. Se hace *desde dentro*. No es erudición, sino vida acumulada, que rebosa en la expresión dramática. Y eso ocurre, me decía Alonso Zamora, con muchas más zonas de la literatura española, con la picaresca, con la novela, la poesía. Y yo me atrevería a decir que lo mismo pasa con la filosofía y con las ciencias del hombre en general. El sentido de la vida, lo que pone en conexión sus elementos, está depositado en un lenguaje interior del que las ciencias humanas no pueden hacer abstracción, so pena de reducir la vida a una pura cinemática de movimientos corpóreos.

En la hermenéutica de Heidegger —y en Dilthey—, todo esto significaría a la postre que la operación de comprender pasa siempre por su inscripción en la historia, en una historia de experiencias comunes. Experiencias de las que, por lo demás, el lenguaje de las ciencias humanas no tiene por qué prescindir, ni debe.

En contra de cuanto suele afirmarse al respecto, no sólo es posible utilizar científicamente un lenguaje sin referente exterior públicamente observable, sino que este lenguaje de referentes «invisibles» es absolutamente necesario para el desarrollo teórico de todas las ciencias. Quiero decir con esto lo siguiente. La ciencia tiene que operar con hipótesis,



su lenguaje no puede ser exclusivamente observacional, ha de ser también teórico. Pero es obvio que ni las teorías ni las hipótesis son observables, y que la observación sirve sólo como punto de partida para inducir las y como punto de llegada para comprobar o «falsar» las consecuencias que se deduzcan de ellas. Esto es lo esencial del método hipotético-deductivo, la condición básica del método de la ciencia positiva: y nada más. Si las teorías se han generado a partir de una observación exterior o de una experiencia interior, le es por completo indiferente al método. La observación exterior es más propia de la física, pero aun así en la física moderna el punto de vista subjetivo cuenta considerablemente. Carece, pues, de fundamento la prohibición de usar la experiencia privada por lo que se refiere a la elaboración de las teorías, esto es, como fuente de hipótesis a verificar después, ni que decir tiene, de acuerdo con las «generales de la ley», esto es, con las prescripciones básicas del método positivo. Así lo entendieron finalmente Carnap, Hull, mi maestro Eysenck, Gustav Bergmann y hasta el analítico Wolfgang Stegmüller, que no ha tenido empacho en declarar que no sólo en las decisiones éticas, sino asimismo en las cuestiones científicas, en apariencia totalmente objetivas, su conciencia es a la postre la instancia suprema.

Queda a salvo así la posibilidad de utilizar los informes verbales para generar hipótesis referentes a la actividad intencional propia de la condición humana, sin referencia a la cual unas ciencias del hombre resultarían hartamente extrañas. Es más, todo eso no hay que hacerlo de tapadillo, que es como se viene haciendo, sino que además es perfectamente posible llevarlo a cabo con todos los sacramentos y bendiciones de la más estricta metodología positiva. Insisto en que el modo en que se gestan las hipótesis científicas es perfectamente irrelevante. Más aún, ocurre que todas las hipótesis se originan discurriendo, esto es, en un discurso inte-



rior «invisible», que luego se traduce en algún tipo de signos o se expresa públicamente en palabras. Las palabras con que se formulan las hipótesis, los significantes, naturalmente han de ser públicos, pero las hipótesis se generan privadamente y, en sí mismas, no son observables. Lo son sus significantes. Nadie ha observado jamás una teoría, ni psicológica, ni metafísica, ni física, ni ha visto cómo se genera una teoría. Las teorías son inteligibles, no observables, surgen todas de una operación igualmente inobservable que se llama discurrir y, una vez producidas y entendidas, es cuando se deducen de ellas predicciones, cuando se hacen pronósticos muy específicos, que sí son observables y deben ser «verificados» o «falsados»: esto es, puestos en correlación epistémica con los datos correspondientes. Esta es la cuestión. Si las predicciones que se hacen a partir de la hipótesis A —que la tierra es plana, pongamos por caso— no se confirman, y en cambio se confirman las extraídas de la hipótesis B —que la tierra es redonda—, se rechazará la hipótesis primera y se admitirá provisionalmente la segunda, hasta que eventualmente deje de generar pronósticos que se cumplan: en tal caso habrá que corregirla o sustituirla por otra mejor. Lo esencial es esto, no que las teorías puestas a prueba sean mecanicistas, finalistas o de cualquier otra índole. Lo que ocurre es que como este método surgió al filo de la física y del mecanicismo, se supone que sólo puede utilizarse con teorías de esa guisa.

Ahora bien, es evidente que con semejantes estipulaciones, que son las habituales, que son absolutamente ortodoxas, nadie tiene razones objetivas para no utilizar, si lo considera oportuno, la experiencia interna como fuente de hipótesis que deben comprobarse por los procedimientos ordinarios de cualquier ciencia positiva. A mayor abundamiento, debo decirles que el fundador del conductismo y gran verdugo de la introspección, el famoso profesor Wat-



son, hacía introspección, esto es, hacía uso de experiencias internas que luego traducía al lenguaje conductista. Ahora se ha sabido que muchos de los que hace treinta años se proclamaban adversarios de la introspección, lo hacían *a fortiori*, presionados por el clima conductista de la época. Esa es la verdad. El lenguaje expresivo de la experiencia interna se puede utilizar siempre que haga falta y que el problema se preste a ello. A veces no hay posibilidad de utilizarlo; es lo que ocurre con muchas investigaciones psicofisiológicas y psicométricas. Pero ya me dirán ustedes cómo se averiguan las alucinaciones visuales que experimentan los sujetos que toman LSD, valga el ejemplo, si el experimentador no logra que el paciente las relate. Por supuesto, el lenguaje interior no es fácil de operativizar, pero la psicología perdería una fuente de información valiosísima si de verdad se prescindiera de él. Pero puestos a utilizarlo, más vale hacerlo abiertamente. De hecho, una parte importante de los informes que utilizan los psicólogos a todas horas, de las investigaciones psicofarmacológicas o de la psicocirugía, hacen uso provechoso de este lenguaje privado. Uno de los tres primeros Nobel con que cuenta la psicología, el profesor Herbert Simon, ha escrito precisamente una monografía sobre este importante problema, que evidentemente sólo me es posible dejar indicado.

Hay otras líneas de resistencia frente al empleo del lenguaje privado y de los llamados «conceptos mentales». Una de las principales se funda, ya lo anticipamos, en la supuesta índole epifenoménica de los hechos de conciencia y en la consiguiente ausencia de verdadera causalidad intencional. Por supuesto, se nos arguye, la gente imagina cosas, fantasea, hace proyectos, cree que toma decisiones, etc., pero no hay que dejarse engañar: en el fondo todo eso es ilusorio. Según los epifenomenistas, cuando alguien cree que es él el que ha tomado una decisión, o que ha iniciado un movi-



miento, en realidad no es cierto; en realidad, recuerden lo de Willian James, no es que lloremos porque estemos tristes, ni que riarnos porque estemos alegres, es que estamos tristes porque lloramos, y estamos alegres porque reímos.

En fin, sobre este capital asunto deberíamos extendernos muy largamente, mucho más de lo que permite un discurso, pero por fortuna hay un pequeño libro donde la cuestión se explica con magistral sencillez. Es el *Breve tratado de la ilusión*<sup>44</sup>, de Julián Marías, donde se pone en claro la decisiva función vital de esa recóndita figura que es la ilusión, y que siendo nada para el que pretende observarla o medirla desde fuera, lo es todo en cambio para el que la vive desde dentro. Ahí tienen ustedes un ejemplo bien claro de lo que venimos advirtiendo. Ahí tienen una dimensión bien impalpable y subjetiva de la vida humana, algo que parece tan leve e irreal como una burbuja, pero que ha ayudado a traer a la tierra tantos sueños, a realizar tantas figuraciones. La ilusión pudo un día ser una magnitud despreciable para la objetividad de una física que se detenía en el límite de la cantidad. Pero la situación ha variado. El problema es muy distinto para una física actual donde cuenta más el orden que la cantidad y lo físico anda rozando con lo metafísico. Entre nosotros, Juan Rof ha visto con lucidez profunda las implicaciones que tiene para las ciencias humanas este giro del saber, esa convergencia de disciplinas donde la biología se hace trascendente y los físicos aceptan la existencia de una realidad velada, más allá de lo que alcanzan a registrar los sentidos, los aparatos y el lenguaje de hechos de la ciencia natural.

Creo que estas observaciones responden ya de alguna forma a la segunda pregunta que nos habíamos formulado:

---

<sup>44</sup> Julián Marías: *Breve tratado de la Ilusión*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.



¿para qué utilizar un lenguaje expresivo y metafórico? ¿Por qué no conformarnos con el lenguaje analítico-referencial que usan las demás ciencias? Razones de dos tipos son las que intentaremos añadir. Referentes unas al desarrollo de las ciencias humanas, y otras que atañen más directamente al desarrollo de los propios seres humanos que estudian esas ciencias, aunque es obvio que al final ambas razones se mezclan sin remedio.

Respecto al primer punto insisto en que, en un momento en que físicos como Ilya Prigogine <sup>45</sup> consideran esencial retomar el diálogo entre físicos y filósofos que se interrumpió en el XVIII; cuando Schrödinger se ha atrevido a exponer una concepción del mundo inspirada en los Veda; cuando un Franz Kapra no duda en escribir el Tao de la física, en un momento, insisto, en que Prigogine vuelve los ojos hacia una concepción histórica y subjetiva del tiempo vivido y le parece hartamente chocante que a comienzos del siglo XX, tanto gente creyera que el tiempo vivido como irreversible no puede ser objeto de estudio científico; cuando los saberes más avanzados revisan las viejas posturas y dejan atrás tantos tópicos caducos, en un tiempo así también a mí me resulta raro —más que raro, impresentable— que las ciencias del hombre se resistan a poner rumbo hacia aguas más profundas y anden presas en las redes de un positivismo trasnochado, de un anacrónico purismo fiscalista que las lleva a imitar una física que ya no existe.

Leída en semejante contexto, cobra todo su significado aquella observación que ese admirable entomólogo y notario del español moderno que es mi viejo amigo Emilio Lorenzo, hizo en su Discurso de entrada en esta Academia <sup>46</sup>,

---

<sup>45</sup> Ilya Prigogine & Isabelle Stengers: *Entre le temps et l'éternité*. Fayard, Paris, 1988.

<sup>46</sup> Emilio Lorenzo: *Utrum lingua an loquentes? (Sobre las presuntas do-*





a propósito de la insuficiencia de los registros que la lengua emplea para atender a ciertas parcelas de la realidad. Aquí estamos en presencia de una especie de agujero negro de la semántica, aquí tiene el profesor Lorenzo un ejemplo de singular alcance. El ejemplo de unas ciencias del hombre, cuyo lenguaje de hechos padece desde hace siglos una hemiaagnosia que limita su campo de visión a la mitad, a aquello que la realidad tiene de máquina. Por fortuna, las ciencias humanas no practican siempre de verdad lo que acostumbran a defender en teoría. Precisamente quienes más subrayan la irrealidad de la conciencia, quienes más la identifican con un espectro ajeno al curso de las causas, son a veces quienes a la hora de la verdad, por ejemplo en la práctica de la desensibilización sistemática de las fobias, más utilizan luego las imágenes mentales de los pacientes como elementos terapéuticos, que además, para más inri, resultan eficaces. Los comentarios huelgan.

Por otra parte, retomando la perspectiva interdisciplinar del problema, tengo para mí que incorporar a su lenguaje de hechos externos el lenguaje intencional, es lo que precisamente las ciencias del hombre más urgentemente necesitan para comunicarse unas con otras y formar un campo interdisciplinar realmente funcional. Dicho de otra forma, ese lenguaje —que en la práctica ejercitada ya se usa, porque no se puede no usar— es justamente el elemento que mejor puede facilitar la comunicación interdisciplinar de las ciencias humanas, porque a última hora la intencionalidad es lo que de más radical y universal posee la condición humana. A mi parecer, ese lenguaje intencional puede representar nada menos que el vínculo transdisciplinar que haga de condición de posibilidad de la interdisciplinareidad, esto es,

---

*lencias y carencias de nuestro idioma*). Discurso de ingreso en la Real Academia Española, Madrid, 1981.



el vínculo humano que permita a unas disciplinas interactuar con otras, ponerse en relación entre sí: ser, en suma, el *trans* del *inter*, si me permiten por una vez jugar a sibilino.

En suma, ahora que habitamos en un supermundo hecho de tecnología y burocracia, cuando estamos inmersos en una circunstancia que no invita al vuelo del espíritu, me pregunto si no es hora de volver a la palabra apta para estimular el ánimo. Una de las enfermedades de este siglo, que vive encerrado en una burbuja de inmanencia, es el desánimo, el desaliento que lleva a la melancolía. Desde hace tiempo le ronda este viejo mal a la modernidad. Ya en el epílogo de una obra que tuvo su importancia a principios de este siglo, me refiero a *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*<sup>47</sup>, Rodolfo Eucken presagiaba sucesos que hoy ensombrecen de hecho nuestro mundo. No sabemos bien, decía Eucken, adónde nos lleva el progreso. Una fraseología vacua oculta el hecho de que, al carecer de fin —el progreso es indefinido— y de palabra que lo exprese, la vida humana va perdiendo espesor, se trivializa. Y esta pérdida de significación interna es tanto más inquietante cuanto que el signo de los tiempos favorece el crecimiento de la fuerza a costa del sentido: «Cada vez más vencidos por un mundo material que se extiende y agiganta, concluía Eucken, reducidos a no ser más que un apéndice, sucumbimos día a día a la debilidad interior y al desaliento.»

Es verdad que la técnica acrecienta y mejora sin cesar las condiciones materiales de la vida. Y a fe que esto no es malo. Excepto que no basta para dar sentido a la existencia. Falta a la modernidad ese recogimiento de la vida, ese mirar adentro y hacia arriba que es lo que, a última hora, permite al hombre realizarse en plenitud como persona.

---

<sup>47</sup> Rudolph Eucken: *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, 5.ª edición (trad. esp. Editorial Jorro, 1912).



Esto es lo que a la postre hace del existir humano un empeño personal, un proyecto digno de vivirse. Pero es obvio que para ello se precisa ir más allá de la extensión y la medida: la vida se degrada, si puesta al servicio de la cantidad y de las causas, la palabra se presta a convertirse en mero instrumento de la gran máquina del mundo. Así el individuo es presa irremisible de ese inmenso bastidor mecánico —la técnica, el implacable *Ge-Stell*, de Martín Heidegger— donde a la postre quedan estampadas las vidas de los hombres igual que las figuras de un tapiz.

No es mucho lo que, ante semejante panorama, cabe esperar de las ciencias del hombre. Por decepcionante que ello sea, lo cierto es que en lugar de ayudarnos a ser protagonistas de la vida, actores de la historia, esas ciencias tienden a reducir nuestras vidas a simples mecanismos que transforman un movimiento en otro: el estímulo en respuesta, el *input* en *output* o cosas parecidas. Se resiste uno a creerlo, pero las ciencias del hombre no son precisamente las nuevas humanidades que parecen. Antes bien, la propia estructura del método que emplean las lleva a tomar parte en el juego de la deshumanización. Por eso, si uno cree que es bueno no dejarse aplastar por el peso de las cosas, si se está convencido de que al crecimiento de la fuerza conviene responder con el cultivo del sentido —¿no era Freud quien decía que la función del aparato psíquico era principalmente defender al hombre de la cantidad?—, en suma, si de verdad queremos que nuestra vida sea un movimiento de realización y no un mero proceso, deberíamos tratar de que las ciencias humanas no siguieran ignorando el lenguaje que permite poner sentido en lo que hacemos.

Recuerdo a este respecto que en una ocasión se preguntaba a sí mismo John Stuart Mill, con un cierto candor, si los sentimientos podían ser nombrados, expresados con palabras. Su respuesta, distinta por completo de la que había



dado Comte, fue en verdad profunda. La intimidad, respondió Mill, no sólo es nombrable, sino que además *varía según los nombramientos*. Extraordinaria respuesta la del filósofo británico, pues a la postre es cierto que la vida termina siempre por alzarse hasta llegar a ser como el nombre que algún poeta le puso. En el principio, fue la palabra.

Termino. En uno de sus mejores libros, analizaba Julián Marías la ilusión al trasluz de nuestra condición intrínsecamente menesterosa. El hombre, había escrito antes Marías en su *Antropología metafísica*<sup>48</sup>, el hombre necesita muchas cosas, ha de desvivirse por ellas a lo largo de toda la vida, porque su menesterosidad no se extingue jamás, no cesa, es necesaria. Y de ahí la ilusión, que es el lado positivo, afirmativo de esa condición indigente o menesterosa. La vida humana, y cito aún a Marías, se nutre de ilusiones. Y es cierto. La tierra está llena de obras que se hicieron realidad desde la ilusión de algún soñador. ¡Qué sería del mundo, si alguna palabra de esperanza no alegrara los trabajos y los días de los hombres? ¿Y qué podrían hacer por ellos unas ciencias humanas que no contaran en su léxico con palabras como esperanza, como ilusión, como entusiasmo?

En fin, lo que pretendía decir ya queda dicho. No es la ciencia lo que se opone a que el hombre hable científicamente de sus cosas. Llegados son ya el tiempo y la ocasión de que el lenguaje de la ciencia haga sitio a esa palabra que era, para Unamuno, la clave secreta de nuestra realidad, la misteriosa razón de nuestro ser: el verbo que más que ser nuestro constituye nuestro ser. Esta casa ha tenido siempre por misión limpiar, fijar y hacer brillar esa palabra. Desearía no haberla empañado con la mía. Muchas gracias.

\* \* \*

---

<sup>48</sup> Julián Marías: *Antropología metafísica*. Revista de Occidente, 1970.



... el mundo de la cultura y el arte, el mundo de la ciencia y el mundo de la técnica, el mundo de la industria y el mundo de la agricultura, el mundo de la medicina y el mundo de la enseñanza, el mundo de la política y el mundo de la religión, el mundo de la familia y el mundo de la amistad, el mundo de la patria y el mundo de la humanidad.

... el mundo de la cultura y el arte, el mundo de la ciencia y el mundo de la técnica, el mundo de la industria y el mundo de la agricultura, el mundo de la medicina y el mundo de la enseñanza, el mundo de la política y el mundo de la religión, el mundo de la familia y el mundo de la amistad, el mundo de la patria y el mundo de la humanidad.

... el mundo de la cultura y el arte, el mundo de la ciencia y el mundo de la técnica, el mundo de la industria y el mundo de la agricultura, el mundo de la medicina y el mundo de la enseñanza, el mundo de la política y el mundo de la religión, el mundo de la familia y el mundo de la amistad, el mundo de la patria y el mundo de la humanidad.







CONTESTACION

DEL

Excmo. Sr. D. JULIAN MARIAS



Señores Académicos:

Entre las muchas mercedes que me ha hecho la Real Academia Española, después de la mayor de elegirme, se cuenta la de haberme encargado dar la bienvenida a unos cuantos nuevos compañeros, por los que ya entonces sentía profunda estimación y afecto: mi compañero del Instituto del Cardenal Cisneros y gran físico Antonio Colino, mi paisano y amigo el admirable novelista Miguel Delibes; el ya viejo y todavía entero Salvador de Madariaga, escritor en tantos géneros, espíritu liberal y consecuente, a los cuarenta años de haber sido elegido; el geógrafo Manuel de Terán, lleno de sabiduría, bondad y talento literario.

Hoy doy la más cordial acogida, en nombre de la Academia, a uno de mis mejores amigos, cuya elección me llenó de alegría. Debo decir que siempre que he propuesto o apoyado el ingreso en nuestra casa de un nuevo Académico lo he hecho pensando ante todo en el interés de la Academia, en sus necesidades, en el prestigio que ello podría darle; y esto implica, claro es, la calidad, los merecimientos, las aptitudes del candidato. Si a todo esto se añade un vínculo de amistad, la satisfacción es todavía mayor.

Esto es lo que sucede cuando entra en la Academia José Luis Pinillos. Desde hace muchos años necesitábamos con apremiante urgencia un psicólogo capaz de renovar en nuestro Diccionario el vocabulario de una disciplina que ha crecido y se ha transformado increíblemente en los últimos



tiempos. Y no se trata solo del lenguaje técnico, propio de los estudios de psicología, sino que una parte considerable de ese léxico ha pasado a la lengua general, literaria y coloquial, muchas veces con imprecisión o manifiesta inadecuación. Es decir, que es la lengua española sin más la que reclama que alguien, con amplios conocimientos de psicología, con dominio de su léxico en las principales lenguas, con experiencia de los intentos de traducción que se han hecho y circulan, con competencia lingüística y fino sentido literario, acometa la empresa de enriquecerla y a la vez depurarla en un campo cuya importancia no es menester encajear.

Por fortuna, el hombre capaz de llevar a cabo esta tarea está entre nosotros. José Luis Pinillos nació en Bilbao en 1919. Es, por tanto, oficialmente viejo, quiero decir intempestivamente jubilado, pero no conozco a muchos con mayor juventud real que él, y tendremos de ello pruebas concluyentes tan pronto como ocupe su puesto entre nosotros.

Hizo sus primeros estudios en su Vizcaya natal; los universitarios, en las Universidades de Zaragoza y Madrid; por haber nacido un poco tarde, no pudo alcanzar la Universidad española anterior a la guerra civil, en la cual tuve la excepcional fortuna de formarme. Pero supo aprovechar todo lo que la de su tiempo le ofrecía, y acaso un poco más. Licenciado en Filosofía en 1946, doctor tres años después, con una tesis sobre *El concepto de sabiduría*, no se limitó a sus estudios en España, sino que después los cursó en Alemania y en Inglaterra; aquí, especialmente, con uno de sus maestros, Eysenck, a quien siempre recuerda con afecto y admiración.

Pinillos se orientó muy pronto hacia la psicología, que era cultivada en España por muy pocos, repartida entre las Facultades de Filosofía y Letras y de Medicina. En Madrid era inspirador de estos estudios el Dr. José Germain, cuya



larga vida le permitió contagiar su entusiasmo y comunicar su saber a varias generaciones. Fundador y presidente de la Sociedad Española de Psicología, a la cual me uní poco después de terminar la guerra civil, fui testigo de su valía, dedicación, espíritu conciliador y viva curiosidad intelectual. Fue uno de los iniciadores de los estudios de filmología en España, y desde entonces data mi vivo interés teórico por el cine. Creo que la humanidad de Germain fue uno de los factores que enriquecieron la personalidad científica de José Luis Pinillos y le impidieron caer en la tentación de un seco especialismo.

La carrera profesional de Pinillos ha sido sumamente rica y fecunda, y espero que lo va a seguir siendo durante mucho tiempo. Profesor de Psicología Experimental desde 1955 en la Escuela de Psicología y Psicotecnia organizada en la Universidad de Madrid, en 1962 fue Catedrático de Psicología en la Universidad de Valencia, que hace poco lo nombró doctor *honoris causa*, y desde 1966 hasta su jubilación en la de Madrid, a la cual sigue vinculado como Emérito. Por otra parte, pertenece al Colegio Libre de Eméritos Universitarios, y se ocupa con gran eficacia de esta Fundación privada, a la cual pertenecemos varios de sus nuevos compañeros.

La obra escrita de José Luis Pinillos es amplísima. Citaré solamente algunos de sus libros, prescindiendo de los innumerables ensayos y artículos, así como de sus contribuciones a importantes obras colectivas, españolas o extranjeras. *Introducción a la Psicología contemporánea, Constitución y personalidad, La mente humana, Principios de Psicología, Psicopatología de la vida urbana, La Psicología y el hombre de hoy, Psicología y Psicohistoria*. Su labor de conferenciante en España, Europa y América, su dirección de tesis doctorales, su activa participación en el Instituto de Ciencias del Hombre y en la Fundación de Estudios Sociológi-



cos, en la revista *Cuenta y Razón*, todo esto hace de Pinillos uno de los intelectuales más activos y eficaces de España y, me atrevería a decirlo, de cualquier país.

Y, sin embargo, nada de esto le ha hecho perder la calma, el sosiego, la holgura que me parecen condición de toda vida intelectual creadora. Tiene la misma curiosidad, la misma porosidad que lo hace interesarse por los demás —si no fuera así, ¿merecería el nombre de psicólogo?— que cuando lo conocí, hace más de cuarenta años. En los que siguieron a la guerra civil, algunos amigos que conservábamos el recuerdo de lo que había sido la Universidad española antes de la desastrosa contienda, organizamos una modestísima academia que se llamaba Aula Nueva; preparábamos los estudios del «examen de estado», y además di allí, a un reducido grupo, una serie de cursos de carácter universitario, sobre diversas cuestiones de Filosofía. En uno de estos cursos apareció José Luis Pinillos, todavía muy joven, y ahí se inició nuestra amistad.

Han pasado más de cuatro decenios; ha realizado una labor asombrosa; ha sido maestro de varias generaciones de psicólogos; ha recibido honores como los doctorados *honoris causa* por las Universidades Pontificia de Salamanca, de Valencia, y del País Vasco, como el ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas o el Premio «Príncipe de Asturias». José Luis Pinillos sigue siendo el que era entonces, lleno de vocación intelectual, de cordialidad, de verdadera modestia, convencido de que cuanto más se sabe más falta por aprender y, sobre todo, por comprender.

Siente José Luis Pinillos la fruición ante los problemas; en una época en que tantos libros, incluso ilustres, se escriben desde el malhumor, Pinillos goza al hacerse las preguntas esenciales, al buscar en los clásicos, en sus maestros, en sus coetáneos, algunas luces para formularlas mejor o encontrarles respuesta, al escribir, con complacencia en las



ideas y, no lo olvidemos, en la lengua en que se expresan para adquirir verdadera realidad; porque las ideas, si no alcanzan adecuada expresión verbal, no pasan de ser un conato, quedan en grado de tentativa, son poco más que una nebulosa.

Los libros de Pinillos, como sus ensayos, técnicos o no, sus artículos de periódico, sus cursos y conferencias, revelan una constante preocupación por la lengua, y es este aspecto suyo el que más justifica su incorporación a nuestra Academia. Dos libros de Pinillos son especialmente reveladores: uno, *La mente humana*, el otro, *Principios de Psicología*. El primero ha tenido un destino extraordinario: si no me equivoco, cuenta ya con un millón de ejemplares publicados; es el libro psicológico más popular de nuestra lengua, en el que han aprendido qué es la mente del hombre en una perspectiva psicológica hombres y mujeres que no han tenido una formación especial. El segundo, que es un gran tratado científico, lleva catorce ediciones desde su publicación en 1975. Quiere esto decir que son libros *legibles* e *inteligibles*, escritos en español y no en una jerga abstrusa e incomprensible.

Todavía quisiera mencionar otro libro de José Luis Pinillos, del que fui, si vale decirlo, «padrino», porque lo animé a escribirlo y publicarlo en una colección dirigida por mí, la Colección Boreal de Espasa-Calpe. Es la *Psicopatología de la vida urbana*, tal vez el libro más humano y dramático de Pinillos. En él se estudia al hombre de una manera concreta, teniendo en cuenta, no sólo sus estructuras psicossomáticas, sino ese otro elemento de su circunstancia que en nuestra época es decisivo: la ciudad, y muy especialmente la gran ciudad.

Estudia Pinillos en esta obra lo que es la ciudad, su evolución y sus transformaciones, las formas actuales; investiga la función de lo que llama «la semiótica urbana», la es-



estructura psicológica de esta forma de vida, secundaria gran parte de la historia, decisiva en nuestro tiempo. Con singular penetración estudia lo que es el hombre en la forma en que realmente vivimos casi todos los contemporáneos. La psicología se enriquece en este libro con las aportaciones de la antropología y la sociología, que intervienen para llevar a su verdadera concreción la situación real del hombre a fines del siglo XX. Y entonces puede plantear a fondo lo que da título al libro, la psicopatología de esa forma de vida que es la nuestra. En lugar de refugiarse en las estadísticas sin interpretar, o en una psiquiatría abstracta, José Luis Pinillos describe y analiza las condiciones en que se vive en las grandes ciudades, las consecuencias inevitables de su crecimiento, de la masificación, del esfuerzo cotidiano, que obliga a tensiones a veces insoportables; examina las conductas desviadas, sin olvidar el frecuente vandalismo que añade gravedad a las dificultades involuntarias; y así puede plantear el problema en sus verdaderas dimensiones humanas, sin ocultar su gravedad, abriendo al mismo tiempo un horizonte a la esperanza, por haber usado toda la veracidad exigida, por haber rehuido las visiones simplistas que dejan fuera parte de la realidad y renuncian por eso mismo a la posibilidad de las soluciones.

He pronunciado la palabra que me parece decisiva: *veracidad*. Es la característica personal, y por eso también intelectual, de José Luis Pinillos. Se la supone a los que se ocupan de cuestiones de pensamiento, pero desgraciadamente es puro pensamiento desiderativo. La veracidad es sobremana escasa en el gremio intelectual, y creo que es el factor más importante en la vida de nuestro tiempo. Recuerdo que el P. Gratry, sobre quien escribí mi juvenil tesis doctoral, llamaba a Locke *esprit faux*. Me dio mucho que pensar esa expresión, ese extraño reproche, y al cabo de muchos años he venido a la conclusión de que tales espíritus existen, más de



los que serían deseables, y a ellos se debe lo más grave de la crisis de la vida intelectual, sobre todo desde el siglo XVIII.

José Luis Pinillos no pertenece ciertamente a esa categoría, que no es escasa en su gremio. Las consecuencias de esa propensión, frecuente en el mundo de la psicología y la psiquiatría, son bien visibles en la sociedad actual, y lo más inquietante es que no se buscan bien las causas de muchos de los males que nos atosigan y amenazan con la destrucción de tantas maravillosas posibilidades de nuestro tiempo.

Esa falsedad es en gran proporción *verbal*. Los nombres de las cosas, desde aquel día de Adán que nos cuenta el Génesis, son la primera interpretación que de ellas tenemos; con esos nombres ingresan en nuestras mentes, se comunican, circulan en la sociedad, ruedan como la moneda, usurpan muchas veces la verdadera realidad de las cosas. Esos nombres son siempre interpretativos; se asocian con otras voces próximas, que son como un halo semántico que modifica su significación inmediata; y ese halo es diferente según las lenguas y las épocas.

A José Luis Pinillos le interesa el vocabulario de las ciencias humanas; habéis oído su magistral disertación sobre esta delicada y compleja cuestión. Habéis podido medir el volumen de sus conocimientos, la reflexión de muchos años que ha dedicado al tema, la probidad con que se ha enfrentado con sus diversas dimensiones. La consecuencia ineludible es que estaba maduro para sentarse entre nosotros y aportarnos su luces.

El vocabulario de las ciencias humanas, y muy particularmente el de la psicología, es en gran parte nuevo; procede en altísima proporción de otras lenguas, y acabo de señalar que el «halo» que rodea a las palabras es parte de su significación: al trasladarlas de una a otra, sin más, se las hace decir lo que no dicen, es decir, se las falsea. Estamos preocupados desde hace muchos años con el vocabulario



científico y técnico, que crece vertiginosamente y es difícil de adaptar. Creo que el de las ciencias humanas plantea problemas aún más graves, porque se difunde en la sociedad entera, penetra en el lenguaje común, se repite de boca en boca y se desvirtúa cada vez más.

La Academia se afana también por este aspecto de la lengua, y hoy le llega un poderoso refuerzo: José Luis Pinillos posee, no sólo los instrumentos para enfrentarse con esta empresa, sino la preocupación por ella, la conciencia de su urgencia y su alcance. Y a todo ello une su amor a la lengua española, la amplitud de sus intereses, su dominio de casi todas las disciplinas cuyo influjo en el lenguaje es notorio. Conociendo su temple, su ilimitada capacidad de trabajo, su vocación, podemos estar seguros de que por él no va a quedar.

Permítanme, Señores Académicos, que felicite a la Academia por contar desde hoy con tan valioso y esforzado servidor de nuestra lengua.



