

LA FILOSOFÍA TRUNCADA

ENSAYO SOBRE LA OBRA FILOSÓFICA Y PSICOLÓGICA DE
LUCIO GIL DE FAGOAGA

FERNANDO OREJA
ÁNGEL GONZÁLEZ GARCÍA
DAVID M. RIVAS

PRÓLOGO DE
QUINTÍN RACIONERO

FUNDACIÓN LUCIO GIL DE FAGOAGA



Lucio Gil de Fagoaga
(6 de septiembre de 1896 - 25 de diciembre de 1989)

La filosofía truncada

La filosofía trunca
Ensayo sobre la obra filosófica
y psicológica de Lucio Gil de Fagoaga

Fernando Oreja
Ángel González García
David M. Rivas

© Fundación Lucio Gil de Fagoaga, 1995
Eliás García, I
46340 Requena (Valencia)

© Editorial Trotta, S.A., 1995

ISBN: 84-8164-032-8
Depósito Legal: VA-332/95

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estañó, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Prólogo: <i>Quintín Racionero</i>	9
Introducción: <i>Fernando Oreja</i>	17
I. Perspectivas y pretensiones del estudio	17
II. Cuestiones de método: los problemas de la historia de la filosofía española y la historia de las ideas	23

Primera Parte

EL SISTEMA DEL NATURALISMO FUNDAMENTAL

FERNANDO OREJA

I. Preliminares	45
II. Aspectos biográficos y periodización	54
III. La herencia de Bonilla San Martín	67
IV. La evolución de los intereses	75
V. El sistema (§§ 1-17)	84
VI. La conceptualización de la Naturaleza	147
VII. Las fuentes del Naturalismo Fundamental	167
VIII. El problema de la investigación empírica	171
IX. Conclusión	185
<i>Addenda</i> . El legado filosófico de Fagoaga	187

Segunda Parte

LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA

ÁNGEL GONZÁLEZ GARCÍA

I. Una compleja definición de psicología	191
1. Introducción	193
2. La filosofía y las ciencias	198
3. La definición de la psicología y su demarcación	202

CONTENIDO

4. Las categorías básicas: morfología y dinamismo	208
5. Síntesis de corrientes	210
II. Explicación de los principios y elementos psíquicos	217
1. La personalidad	222
2. El carácter	228
3. Los elementos del psiquismo; el problema de la integración del sistema	233
4. La conexión de carácter y personalidad	241
5. Explicación de las patologías	243
6. La crítica al psicoanálisis	244
III. La técnica de la psicología	251
1. El <i>Examen de ingenios</i> de Huarte de San Juan	254
2. La clasificación de las profesiones y las capacidades	257
3. Adopción y corrección de pruebas para la determinación de las aptitudes	264
4. La importancia de la selección profesional. Problemas críticos	266
Bibliografía comentada de obras de Lucio Gil de Fagoaga	272
<i>Apéndice. Fragmentos del folleto Cuestionarios de Psicología y temas de investigación</i>	<i>275</i>
<i>Apéndice. Lucio Gil de Fagoaga: breve apunte de una biografía: David M. Rivas</i>	<i>277</i>

PRÓLOGO

Se presenta en este libro, si yo no me equivoco, la primera monografía sistemática —el primer estudio, tal vez, en absoluto— sobre la figura y obra de quien durante casi cincuenta ininterrumpidos años, de 1923 a 1981, ocupó la cátedra de Psicología de la que entonces se llamaba Universidad Central de Madrid y acrisola hoy el más pomposo y legitimista título de Universidad Complutense.

Gran parte, quizás la mayor, de cuantas singladuras ha navegado la cultura española de este siglo ha tenido lugar en el océano de esta Universidad. Sus tormentas o bonanzas, y también sus calmas chichas, esos largos millajes en que la falta de vientos y de olas detienen el barco, lo han sido hasta cierto punto del país entero, no sé muy bien si porque los ritmos de la Universidad Complutense han tenido la virtud de ahormar los fenómenos intelectuales de la vida nacional, o si, lo que parece más probable, porque dichos ritmos comportan una consecuencia y como representación privilegiada de aquellos fenómenos. El caso es que, hasta en los períodos de mayor apartamiento, en los tiempos todavía próximos en que la Universidad Complutense daba la impresión de hallarse divorciada de los medios activos en la creación o promoción de ideas, éstos parecían no sentirse legitimados del todo hasta que no hacían notar su originalidad o su valor por contraste con la cultura oficial establecida, cuyo lugar simbólico —y no sólo simbólico— era siempre el ocupado por la Universidad madrileña. Destino quizás inevitable en un país de escasos recursos y hasta hace muy poco de estructura fuertemente centralista, pero destino también inducido por la propia historia de esta Universidad, sede, en el primer tercio de nuestro siglo, de los experimentos regeneracionistas más vigorosos y, en el segundo, de la más asfixiante ocupación ideológica, el hecho es que ser catedrático en ella venía a significar, significa aún hasta cierto punto, si no la culminación de las aspiraciones de todo intelectual, al menos sí el acceso a un circuito de repre-

sentatividad en la cultura, que se destila de la Complutense como de la fermentación se destila el alcohol.

Lucio Gil de Fagoaga fue un hombre de la Universidad Complutense y casi nada más que eso. Llegó a ella como estudiante, apenas con 16 años, y en ella desarrolló toda su vida profesional, incluso prolongada una década respecto de la edad normal de la jubilación, en que todavía impartió regularmente cursos. Fue un hombre de la Universidad Complutense y casi nada más que eso; pero si tales fueron sus señas inequívocas, no ocurrió lo mismo con la Complutense, cuyos cambios durante todo ese período llegaron a ser tantos y tan graves que en más de una ocasión obligaron a sus moradores, sea a la metamorfosis, sea al exilio o el silencio. De tales cambios, obvio es decir que ninguno resultó tan dramático como el que introdujo la Guerra Civil. Ahora bien, uno de los misterios que plantea la vida de Lucio Gil de Fagoaga es por qué, habiendo sido tan activo y tan publicador de obras antes de la guerra, enmudeció después de ésta hasta el punto de no publicar más que un único trabajo, en todo caso de circunstancias. El ilustre catedrático no se exilió en 1939; no intervino, ciertamente, en la constitución de esa Universidad, tan ajena a la suya, que las nuevas autoridades se aprestaron a diseñar; pero tampoco criticó la situación creada ni desentonó del resto de los docentes, antiguos colegas *aggiornados* o venidos de nuevas a ocupar los puestos de los que se habían ido. Simplemente se calló, dejó de escribir, renunció, en suma, a eso que constituye la esencia de la Universidad Complutense: la representatividad cultural española en su vertiente pública. ¿Por qué? Y, sobre todo, ¿cómo fue ese silencio? ¿Se caracterizó meramente por la falta de producción o tuvo otras claves, alentó otros signos que, como huellas de un caminar extraño y caprichoso, podemos reconstruir hoy? Éstas son las cuestiones que este libro afronta y tal vez pone las bases para desentrañar.

La historiografía española se inclina con frecuencia a las generalizaciones, acaso porque los intelectuales españoles soportan mal las polémicas y, hasta para reconstruir el pasado, prefieren el refugio de los compartimentos. Por lo común, estos compartimentos no sólo fijan la realidad conforme a algunas categorías descriptivas; también la suelen someter a juicios de valor —«progresista» o «reaccionario» son los más usuales—, que generalmente entrañan una sentencia inapelable. De los no susceptibles de clasificación se sospecha, en todo caso. Y en ocasiones se ajustan las biografías o se remodelan los compartimentos, a fin de dar entrada a los sucesos de excepción y así salvar los fenómenos. Este proceder, que es bastante habitual, en ningún otro período de nuestra historia se ha utilizado más sistemáticamente que con referencia a las figuras y producciones culturales del primer tercio del nuestro siglo. Es explicable, desde luego. El dilema entre modernidad y conservadurismo alcanzó en esos años tintes tan agónicos que apenas ha dejado espacio a los matices. Pero es un dilema, en rigor, que no sólo simplifica la historia, sino que, más aún, por una suerte de proyección global de los acontecimientos posteriores, la falsea en sus líneas maestras y la oscurece en sus detalles.

Y, en efecto, si nos limitamos al ámbito de las Humanidades en aquella Universidad Complutense de los años 20-30 a la que Lucio Gil de Fagoaga se incorporaba entonces, la interpretación que para describirlo ha consagrado la historiografía, registra como fenómeno mayor la dialéctica entre lo que podría llamarse un casticismo añejo, patriotero e improductivo, que actuaba como fondo del cuadro, y la aparición de una así titulada «Escuela de Madrid», compuesta por un grupo de intelectuales renovadores nucleados en torno a la figura de Ortega y unidos en el común empeño de dirigir la ciencia española por los senderos de la modernidad. No es completamente insegura esta imagen, que transmite con algún realismo los afanes de una parte notable de la sociedad española de aquel tiempo por cancelar o, al menos, someter a crítica ciertos aspectos de la tradición, a los que se vinculaba con el fracaso histórico de la España contemporánea. Sin embargo, al proponer tales afanes, en sí mismos genéricos, como criterio de definición de una presunta «Escuela» y, más aún, al hacerlos coincidir con los que de un modo particular se desprenden de la obra de Ortega y Gasset, la imagen en cuestión deviene, simultáneamente, errónea e injusta. Errónea, porque nadie en aquel grupo, si es que fue tal, se habría sentido representado, no ya por la persona de Ortega, sino, ciertamente, por sus concretas fórmulas y argumentaciones (y, en algunos casos, hasta por las propias actitudes renovadoras o antitradicionalistas). Injusta, porque, de todos modos, la referencia a una «Escuela» así caracterizada deja en la oscuridad, o, lo que es peor, en el recelo, a algunas figuras cuya no inclusión en aquel grupo o cuya sensibilidad nada orteguiana no deberían ser motivos para caracterizarlos como opuestos al europeísmo o a la ciencia y, todavía menos, como proclives al tradicionalismo o a la reacción.

No hubo ninguna «Escuela de Madrid», esto me parece evidente. En la Universidad, como en los demás medios de la villa y corte, el cómputo de puntos de vista teóricos y de reales ocupaciones prácticas era tan plural que daba espacio a múltiples variantes y a casi ninguna característica común. Pese a sus juveniles escarceos con alguna de las corrientes del socialismo hispano, la interpretación que hace de Ortega —como del doctor Marañón, su compañero de fatigas políticas— el representante de un liberalismo aristocrático, finalmente enajenado del rumbo de la República, sigue siendo exacta. La actividad docente de Ortega fue menos intensa de lo que suele decirse y él mismo quiere transmitir, a pesar de lo cual logró crear un círculo de discípulos que después han recreado una historia en buena parte imaginaria. Pero lo cierto es que nada tuvo de orteguiano Julián Besteiro, catedrático de Lógica desde 1912, quien sí representaba, con plena justicia, la herencia laicante del krausismo de Giner en su encuentro con el socialismo. La adhesión de Besteiro a la República, que culminaría en el sacrificio de su vida, tiene poco que ver con el exilio provisional y posterior regreso a España de Ortega. Como también tiene poco que ver el caso de García Morente, catedrático de Ética desde ese mismo año 1912 y luego decano indiscutible, cuasieterno,

de la Facultad de Filosofía. Era el más alemán del grupo y su formación neokantiana le había llevado a defender una moral de la autonomía, que ni le inclinó a contraer compromisos políticos con la República ni le dificultó la reincorporación a la Universidad, al poco tiempo de acabar la guerra, tras una mística conversión al catolicismo que lo llevó a ordenarse sacerdote. Tampoco Zubiri puede ser reducido a esquema común alguno. Había obtenido la cátedra de Historia de la Filosofía en 1926 y en aquel entonces, aparentemente ajeno (como también después) a toda preocupación de orden político o social, se ocupaba en escrutar el rostro de Dios al otro lado del espejo de la mecánica cuántica. No parece que el desarrollo de su pensamiento le hubiera impedido retornar a sus ocupaciones docentes, de cuya exclusión fue mucho más responsable, en la intolerante España clericalista de los años 40, la historia de su secularización y matrimonio que cualquier incompatibilidad o persecución filosóficas. En todo caso, el escolasticismo de base que Zubiri mantuvo hasta el final de su vida tampoco puede asimilarse al que defendió el padre Zaragüeta, a quien tardíamente se ha incluido también en la «Escuela de Madrid». Catedrático de Psicología desde 1932, su defensa del tomismo más tradicional no sólo no le llevó nunca a establecer relaciones de ninguna clase con el mundo de Ortega, sino que, más aún, lo convirtió a partir de 1939 en pontífice máximo de la nueva Facultad de Filosofía, de cuyos nombramientos fue en buena medida artífice y desde cuyas aulas se orquestó, o al menos se dio resonancia a la querrela antiorteguiana de los años 40 y 50. De aquel grupo sólo los más jóvenes, José Gaos, que sacó cátedra en 1933, y Manuel Granell, que habría de producir una importante obra lógica en Méjico, fueron orteguianos —y, aún así, muy matizadamente— en el sentido que esta expresión tiene, por ejemplo, para Julián Marías, todavía estudiante en 1936, quien después ha paseado de la mano al orteguismo y a la fantasmagórica «Escuela de Madrid», así en sus libros como en sus cursos, por medio mundo. Pero ni a uno ni a otro le dio tiempo a participar de tal escuela ni de hecho permanecieron mucho en sus posiciones iniciales. El Gaos heideggeriano y, desde esta perspectiva, próximo a Ortega, evolucionó lentamente hacia un marxismo crítico. Y Granell se adhirió a una epistemología de corte anglosajón, que lo llevó por los senderos de la filosofía analítica.

Nada más lejos, pues, de la homogeneidad, de la semejanza siquiera de estilo o de ideales, que lo que expresan la biografía y la obra de estas figuras. Claro que no fue sólo el empeño de sus apologetas el que ha creado el simulacro de una escuela que nunca existió; mucho más hizo por ello el monolitismo de los ideólogos franquistas posteriores, cuya propensión a incluir a todas las corrientes que no fueran falangistas o confesionales en el saco común de los denuestros, laboró más que ningún otro fenómeno en la formación de una apariencia de comunidad filosófica —por otra parte ambigua— que nada autorizaba. Sin embargo, de la eliminación de este artificio, y de la subsiguiente recuperación de la pluralidad que ello proporciona, no se desprende ninguna pérdida o deterioro.

Esto es lo que me parece importante señalar. La filosofía española del primer tercio de nuestro siglo procedía de muchas fuentes y floreció en un tiempo en que gravísimas perturbaciones históricas invitaban con urgencia a la reflexión. Los ensayos de respuesta fueron tan plurales como aquellas fuentes. Y, por lo común, resultaron dinámicos y generosos, hasta el punto de producir esa imagen de nervio, de aceleración cultural, que, sin necesidad de inventar escuela alguna, ha terminado registrando la memoria. En aquellos ensayos, la relación entre tradicionalismo y modernidad sólo a veces se mostró bajo un aspecto dialéctico. Otras veces no. Así como tampoco las incorporaciones masivas de literatura filosófica contemporánea, sobre todo francesa y alemana, alteraron profundamente los cursos previos de la filosofía española, a la que, no obstante, enriquecieron, integrándola en un horizonte plenamente internacional. El pensamiento, en fin, cobró presencia pública respondiendo a las circunstancias y, en medio de éstas, llegó a convertirse en un vasto campo de experimentación, uno de cuyos referentes era la situación española y otro la situación misma, en general, del pensamiento. Ambos elementos constituían su medio y proporcionan sus claves. Y al desarrollo de ambos debió obviamente su configuración concreta y su particular destino.

En las coordenadas de este análisis, creo que el caso Gil de Fagoaga adquiere claridad o, al menos, deja de provocar equívocos. No hay duda alguna, desde luego, de que los comienzos de su carrera estuvieron signados por ese talante de renovación por la que en aquel entonces clamaba media España. Cuando ganó la cátedra de Psicología en 1926, tras un primer intento fallido que dio materia de escándalo a los periódicos, su promoción fue saludada por los sectores progresistas, que veían en él un firme adalid de la profesionalidad y el mejoramiento de la docencia y la investigación universitarias. Ya antes, su propio itinerario político como fundador de una «Liga Política de Renovación» y su actividad como publicista en diversos periódicos de Levante, desde los que fustigó con toda energía el caciquismo, le habían hecho acreedor del respeto de quienes apostaban por un cambio de rumbo en la vida nacional, que acabase con las lacras más patentes de sistema instaurado por la Restauración. Sería interesante que alguna vez se reeditaran aquellos juveniles artículos, que no desmerecen en lucidez y buen tino de los que, por los mismos años y con el mismo asunto, estaba publicando Ortega. Sin embargo, Gil de Fagoaga era en lo esencial un representante del pensamiento conservador español, último en la lista de la gran herencia dejada por Menéndez Pelayo, cuyos albaceas, Menéndez Pidal en historia y filología, y Bonilla San Martín en filosofía y psicología, habían sentado las bases, igual que lo hiciera Ramón y Cajal en biología y medicina, de la única corriente realmente sólida que propició el positivismo en España. A esta corriente y, en particular, a Bonilla San Martín, su maestro, fue Gil de Fagoaga fiel hasta el final de su vida. Ocurre que, durante la mayor parte de ésta, y al menos en lo que se refiere a la filosofía, tal corriente careció de oportunidad, incluso de espacio ideológico para desarrollarse. Y éste es el fondo de la cuestión.

Es importante detenerse un momento en lo que para la cultura española significó esta corriente, que tuvo poco que ver, es cierto, con los afanes radicales que marcaron el pensamiento progresista (sobre todo de izquierdas), pero a la que sería absurdo referirse bajo la sospecha del reaccionarismo. Sus ideales renovadores se fijaron decididamente en una reivindicación firme de la necesidad de optimizar los aparatos científicos del país, que, lejos de entrar en contradicción con las tradiciones, habrían de servir, entre otros objetivos más amplios, también para conocer mejor aquéllas y, en definitiva, para depurarlas del folklorismo y los abusos. Consecuentes con esta actitud, aquellos hombres fueron, en política, reformistas, incluso en un sentido enérgico, pero sin salir de un marco de respeto hacia la ley y el orden. Desplegaron una ética bastante solemne del trabajo y de la dedicación profesional, que concebían más como un asunto de praxis diaria que de pronunciamientos teóricos. Y, por lo común, aspiraron a una originalidad, aún próxima a un cierto espíritu romántico (y también muy burgués), que les llevaba a organizar sus convicciones individuales en la forma de un sistema filosófico. Para los hombres de esta clase, entre los que se contaba, sin duda, Lucio Gil de Fagoaga, pero no él únicamente, los desgarradores dilemas de la Guerra Civil y la situación creada al término de ésta resultaron patéticos. Eran extraños a los que, de uno u otro modo, se habían identificado con la experiencia revolucionaria en que finalmente devino la causa de la República; pero tampoco podían identificarse con los moldes científicos (por llamarlos de alguna manera) que trajeron los vencedores y que, en filosofía, se limitaban a la imposición del más chato escolasticismo, apenas exigente de otro fin que la adhesión a la ortodoxia católica y al régimen franquista. Hay muchas evidencias, y también un jugoso anecdótico, de que las gentes como Gil de Fagoaga recibieron con notable desdén las circunstancias —y, entre ellas, las personas— que aportó el nuevo estado de las cosas. Poco era, de cualquier forma, lo que podían hacer. Debían elegir entre la adaptación o el silencio. Y Lucio Gil de Fagoaga escogió este último.

Un silencio relativo, como este libro prueba. Sus actividades en psicología, cuyo examen ocupa la segunda parte del volumen, eran ya hasta cierto punto conocidas y reconocidas por la comunidad científica. Nos muestran a un Gil de Fagoaga preocupado, sobre todo por hacer rendir fruto a los aspectos positivos, susceptibles de método y control experimental, de una disciplina en la que se corre siempre el riesgo —como, a su parecer, ocurre con el psicoanálisis— de caer en discursos evanescentes. Pero es una preocupación ésta, a la que, muy en sintonía con la labor que había desarrollado Bonilla San Martín, mueve una finalidad humanista de tintes prácticos inmediatos; a saber, la aplicación de la psicología a la educación, que es, en efecto, la materia de su única obra publicada tras la Guerra Civil: las *Notas de Psicología para educadores*, de 1972. Con todo, lo más interesante que ofrece el libro que presento es el análisis de la reflexión filosófica de Gil de Fagoaga, a la que él mismo se refirió en varias ocasiones agrupándola bajo un presunto «Sistema del

Naturalismo fundamental», del que no había hasta ahora constancia alguna pública. La detenida reconstrucción de este «Sistema» a partir de abundantes materiales inéditos, muchos de ellos notas de alumnos sobre las lecciones de su última etapa de docencia, no tiene sólo el valor historiográfico de desenterrar una bien argumentada, y hasta hoy desconocida, aportación de la filosofía española reciente; además aporta las razones más hondas del silencio del pensador, a las que confiere un perfil que sólo ahora podemos empezar a comprender.

Y es que, para decir la verdad, no fue sólo el resultado de la Guerra Civil española el que dedujo como conclusión el silencio de Gil de Fagoaga. El mundo que la Segunda Guerra Mundial aportó inmediatamente después tampoco le dio motivos que lo persuadieran de evitarlo. Estamos aún quizás demasiado próximos a las consecuencias que ese conflicto trajo como para percibir con exactitud que, siendo España un rincón demasiado intolerante para el nivel medio del mundo occidental, la intolerancia no fue, de todos modos, en materia de filosofía, un producto únicamente suyo. Entre nosotros, la plebeyez filosófica (y eventualmente la violencia) fue aún peor que la intolerancia. Pero ésta actuó por todas partes bajo la forma de una especie de socialización del pensamiento, que repartió roles políticos a las distintas —en cualquier caso, pocas— corrientes permisibles. Así, progresía y marxismo anduvieron tan de la mano como filosofía analítica y liberalismo —este último tildado a veces de imperialismo por su ascendencia anglosajona— o como, aunque con menor rigor, conservadurismo y fenomenología, sobre todo si ésta se reclamaba de Heidegger. Estas totalidades, con las que el mundo moderno pretendió extender su necesidad de normalizaciones tangibles igual que lo había hecho ya en otros campos también al libre campo del pensamiento, crearon rápidamente escolasticismos de nuevo cuño, tan autorreferenciales como cualesquiera otros, o, dicho de otra forma, fuera de cuyos respectivos márgenes apenas quedaba espacio a ninguna comprensión distinta de la asignada a su papel político otorgado. Un tal proceso ha sido, sin duda, catastrófico para las propias corrientes sujetas a él y explica, en alguna medida, la situación de agotamiento de la modernidad a que se refieren ahora muchas nuevas producciones de la filosofía. Para los pensamientos individualistas, continuadores, como antes dije, de un cierto espíritu romántico y, en este sentido, imbuidos por el afán de la creación de sistemas, el mismo proceso fue sencillamente letal. Haberlo comprendido así puede dar una explicación plausible a casos como el de Zubiri, de obstinada voluntad en no publicar sus obras. En otros casos, como el de Gil de Fagoaga, de cuya impugnación de muchos de los dogmas del pensamiento moderno este libro ofrece ahora las pruebas, esa explicación deviene explícita, consciente y, hasta donde se puede bucear en las razones que mueven las conductas de los hombres, definitiva.

Gil de Fagoaga dejó, de todas formas, un importante legado en dinero, bienes muebles e inmuebles, archivos y libros (estos últimos con el fondo de la pasmosa biblioteca de Bonilla San Martín, que él adquirió íntegra),

con cuya suma se ha constituido, por su expreso mandato testamentario, la Fundación que lleva su nombre. Sus fines buscan la promoción de la investigación en el doble terreno de la psicología y la filosofía, que él cultivó a lo largo de su muy dilatada vida. Pero ha sido de elemental justicia que la primera actividad emprendida por dicha Fundación se halla centrado en el estudio y difusión de la obra de su fundador, a quien con este libro se pretende rendir un homenaje, que tiene mucho de marcha, de intrincada exploración por una de esas «sendas perdidas» de la historia contemporánea de España.

QUINTÍN RACIONERO

INTRODUCCIÓN

Fernando Oreja

I. PERSPECTIVAS Y PRETENSIONES DEL ESTUDIO

Esta obra es, por su carácter y su objeto, el fruto de un encargo. La Fundación Lucio Gil de Fagoaga, de Requena, Valencia, quería iniciar sus actividades públicas editando un libro acerca de la figura de su fundador, porque su mejor inauguración posible era, según su criterio, dar a conocer, en sus pormenores más o menos importantes, la vida y la obra de la persona con cuyo nombre la institución misma se honra. Así podría fijarse de algún modo el sentido que en el futuro tendría la Fundación en lo que respecta a sus actividades e iniciativas culturales. Ese sentido no habría de ser otro que la continuación en el tiempo, salvando su muerte física, no sólo de la memoria de un filósofo, sino también —por expresarlo ahora mediante la vacuidad de los tópicos— de su amor por el saber y la cultura. Así pues, al menos en la pretensión inicial de la Fundación que lo ha encargado, este libro equivale en el orden de las intenciones a lo que en el orden de la burocracia es el acta fundacional como tal.

Este hecho no podía sino producir inevitables sesgos en el trabajo de documentación y de redacción. Las personas que firman este escrito, a las que el azar (calamidad o fortuna) deparó semejante encargo, eran desde el primer momento conscientes de tal circunstancia. Y, pese a todo, aceptaron agradecidos, no sin cierto orgullo, acaso por soberbia y tal vez tan sólo por dinero, responsabilizarse de la tarea de llevar adelante el proyecto de investigar, documentarse y redactar un libro de carácter más o menos biográfico acerca de Lucio Gil de Fagoaga. Pero sólo un poco más tarde se dieron cuenta cabal de hasta qué punto podía ser ésta una tarea embarazosa.

Escribir por dinero no era ningún problema para nosotros, pues la aspiración de cualquier persona normal es y ha sido siempre la de recibir dinero por hacer lo que uno haría aun si tuviera que pagar por ello. El

problema era que, aparentemente, lo que se esperaba de nosotros era una mera hagiografía, una colección de páginas en las cuales quedara bien claro cuán instruido, cuán erudito, cuán sabio era nuestro biografiado y cuán injustamente le envolvían ahora las tinieblas del olvido. Y ello a pesar de que la Fundación, por boca del presidente de su Patronato, don Luis Robledo, siempre quiso dejar claro que lo que se nos pedía no era mentir ni magnificar, sino explicar y referir. Claro que nosotros pensamos en todo momento que esa manera de encargar las cosas no era sino producto de la mucha discreción y buen tacto de don Luis, que procuraba no herir nuestra dignidad profesional prefiriendo dejar como algo tácito el carácter exigido para nuestro trabajo. Y pensábamos, apesadumbrados, que nos iba a hacer falta aún más finura de ingenio que la que debíamos suponer a nuestro biografiado para hacer un sabio del desconocido que por entonces era para nosotros Lucio Gil de Fagoaga.

El embarazo no era, pues, pequeño: nuestra seriedad y nuestra integridad profesional estaban en juego. A punto estuvimos de renunciar al encargo, antes de echar a perder la credibilidad de nuestros nombres falseando las fuentes y magnificando a un hombre que, según creíamos, no lo merecía.

Pero, afortunadamente, nuestra precaria situación económica nos impidió tomar esa drástica solución, evitando así que esta criatura fuera abortada casi inmediatamente después de haber sido concebida. De manera que decidimos adoptar, en su lugar, una discreta solución de compromiso: describiríamos, con afán de entomólogos, ahorrándonos todo juicio de valor y desde una perspectiva estrictamente biográfica, quién había sido Lucio Gil de Fagoaga y cuáles las visicitudes externas de su vida; paralelamente explicaríamos, con el mayor desapego posible, qué tipo de ideas había mantenido en su ejercicio profesional. Como suponíamos que su importancia en la historia intelectual española era nula, y como de algún modo había que dar gusto a la Fundación, haríamos residir el interés histórico de nuestro biografiado en esa categoría historiográfica tan difusa y poco precisa como lábil e inasible que se ha dado en llamar «influencia». Nuestro filósofo podía haber sido una oscura figura de segunda o tercera fila, podía, tal vez, no haber dicho nada interesante y merecer, por tanto, el olvido a que la historia intelectual le había condenado. Pero nadie podría negar sin embargo que, reparando en quiénes habían sido sus maestros y en quiénes sus discípulos, había sido «influido» por figuras significativas de nuestra historia —las de aquellos que no han sido condenados al olvido y son por tanto objeto aporoblemáticamente legítimo de un estudio—, así como nadie podría negar que él, a su vez, había «influido» a otras figuras significativas. Por si aquello no bastara, nadie podría negar tampoco que Lucio Gil de Fagoaga había sido «influido» también por los debates intelectuales característicos de los años en que vivió, que no fueron pocos, ni que en él se operaba una síntesis de las más importantes tradiciones y corrientes de pensamiento, ni que todo lo que él había dicho, en fin, estaba «influido» y era expre-

sión del estado de la sociedad y de la economía de su tiempo. Ya no importaba nada, y estábamos decididos a buscar las influencias donde quiera que se hallaran y por mucho que se escondieran, aunque tuviéramos que ir a buscarlas al Lejano Oriente.

En cuanto al modo como habríamos de tratar y exponer el cuerpo de sus doctrinas, esto tampoco había de resultar en exceso dificultoso. Pudiera ser, así lo suponíamos nosotros, que tal cuerpo careciera no ya de interés —eso era claro—, sino incluso también de cualquier tipo de unidad orgánica reconocible; pudiera ser que no se pudiera allí discernir ningún orden inmanente, ninguna superficie firme donde apoyarse, que no hubiera allí ni organización ni consistencia de ninguna clase... —pero en cualquier caso disponíamos del método de la «Historia de las Ideas»—. Tal método, del que hemos de ocuparnos necesariamente más adelante, ofrece, al margen de las justificaciones epistemológicas con que el profesor Abellán lo ha adornado, la posibilidad de hacer historia intelectual de prácticamente cualquier cosa. Dicho método nos venía al pelo, ya que, al asimilarse a la forma más cruda de historia externa, y al carecer, por tanto, de criterios de especificación para su campo, permitía así convertir en objeto historiable conforme a ese método cualquiera fuera la cosa que a uno se le antojare.

Nos era ya indiferente que nuestro libro viniera a constatar aquella afirmación que Borges, tan sutil e ingenioso, dejó caer acerca de la imprenta en alguno de sus cuentos: es el más nefasto de los inventos, porque ha multiplicado y multiplica hasta la saciedad el número de los libros inútiles. El nuestro sería indefectiblemente uno de ellos. ¿Qué interés podía tener, en efecto, un libro sobre un oscuro profesor de Filosofía y de Psicología del que ya nadie o casi nadie se acuerda, la mayor parte de cuya vida se desarrolló en los aún más oscuros años del franquismo? Nos dejábamos llevar por ese común sentimiento, acaso prejuicio, que dictamina que el olvido es la sentencia imparcial y siempre adecuada de la historia. Todo pasa, pero lo importante y distinguido siempre queda de un modo u otro. Si de Gil de Fagoaga no quedaba apenas un leve recuerdo, sin duda merecía ese destino. Nada más inútil, entonces, que ocupar el propio tiempo en revisar las sentencias infalibles de la memoria histórica, en volver a rebuscar en bibliotecas y archivos, a mancharse las manos con el polvo que el tiempo justiciero ha depositado sobre los libros superfluos, a malograrse la vista inútilmente recorriendo páginas ya amarillentas y raídas. A esta actitud de menosprecio no era ajena tampoco esa curiosa inclinación de los filósofos españoles a desdeñar y minusvalorar todo lo que atañe a la propia tradición. Razones históricas de peso que apoyen y justifiquen esta peculiar forma de masoquismo no faltan, sin duda, en nuestro pasado más reciente. El exilio masivo de la posguerra y el imperio de la Escolástica con su recia stirpe de filósofos rancios no son, en verdad, poca cosa. Pero aun así, como toda actitud previa, no dejaba de ser la nuestra una actitud prejuiciosa. En realidad apenas teníamos una ligera noción de quién había sido Gil de Fagoaga y del verdadero carácter de lo que había escrito.

Antes propiamente de empezar a trabajar, sabíamos tan sólo que Gil de Fagoaga, nacido casi con el siglo, se había doctorado muy pronto en Derecho y en Filosofía; que había escrito, siendo todavía muy joven, un par de libros pequeños; que había opositado infructuosamente a una cátedra de Estética y que poco más tarde ganó una de Psicología en la entonces Universidad Central de Madrid; que después de la guerra, aunque conservó su cátedra, apenas publicó nada más. No era mucho, y por eso, cuando comenzamos a leer lo publicado, pero sobre todo cuando estudiamos lo inédito, se produjo la sorpresa. Al margen de los problemas internos que presentaba su producción, nos quedó claro que por la calidad y riqueza de su pensamiento Lucio Gil de Fagoaga merecía un estudio en profundidad, por sí mismo, sin necesidad de recurrir a las «influencias» e incluso sin necesidad de valerse del método de la historia de las ideas. Nuestros reparos y precauciones, surgidos casi de la conmiseración ante la presunta miseria del objeto, nos parecieron entonces no ya injustificados, sino ridículos. Nuestro problema no era ya arreglárnoslas para contentar a la Fundación sin faltar al rigor histórico, sino explicarnos a nosotros mismos por qué Gil de Fagoaga era un desconocido, por qué interrumpió en su mejor momento la publicación de sus obras, por qué trabajó siempre aislado y por qué transitó determinadas vías muertas, siempre solo.

En 1928, una de las *Historias de la Filosofía* más prestigiosas de su tiempo en Alemania, la de Überweg, dedicó algunas páginas a describir el panorama filosófico español¹. Allí se dice que, hasta ese momento, la filosofía española había carecido casi por entero de importancia, y que quien más representantes había tenido durante el siglo XIX era la «completamente estéril filosofía eclesiástico-escolástica». Menciona después a unos cuantos escolásticos, se detiene un poco en Balmes y habla más tarde de Sanz del Río, a cuyo través la filosofía de Krause operaba una «sorprendente influencia», que «todavía causa daños, aunque parece estar más en concordancia con el espíritu general español» que la filosofía hegeliana o la kantiana. Tras pintar este desolador panorama menciona tan sólo a un filósofo joven, al cual presenta, a pesar de que su producción no había hecho más que empezar, como una promesa, como una esperanza frente a las oscuridades del escolasticismo y las penumbras «asombrosas» del krausismo, un filósofo que se vinculaba a las más importantes tradiciones de la filosofía europea y estaba instalado por tanto de lleno en la modernidad. Por una vez no se trata de Ortega, sino de Lucio Gil de Fagoaga².

Si nuestro criterio al valorar las obras de Gil de Fagoaga conforme las íbamos conociendo era el adecuado, y si habíamos de otorgar algún crédito a la *Historia de la Filosofía* de Überweg, la situación no podía

1. Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fünfter Teil: *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Zwölfte Aufgabe, Berlin, 1928, pp. 351-361.

2. Cfr. *ibid.*, pp. XXXIV, 358 y 360.

ser más desconcertante. Habíamos tomado el olvido y el desconocimiento generalizado acerca de la figura de nuestro autor como prueba de la inanidad de su obra, y nos había parecido embarazoso tener que escribir sobre él para una Fundación que llevaba su nombre y que pretendía darse a conocer mediante esa obra. Y lo que era en un principio para nosotros motivo de embarazo se había convertido ahora en un reto. El olvido y el desconocimiento seguían siendo un dato, pero un dato que ahora tenía un carácter totalmente diferente. En efecto, ya no podía ser explicado como una consecuencia natural del poco valor de sus contribuciones, antes al contrario: era precisamente esa asimetría entre la cualidad del pensamiento que mostraban sus obras y el olvido que sobre él recaía lo que se presentaba ahora ante nosotros como un problema.

Explicaciones sencillas del problema, así formulado, son fáciles de hallar, incluso de inventar, pero serían de hecho insuficientes, pues el problema es, como tal, complejo. De un modo cabal sólo el conjunto de la investigación podrá presentar una explicación satisfactoria. El carácter de la obra publicada, la aparente dispersión de los intereses de Fagoaga, determinadas circunstancias biográficas..., todo ello son factores que hubieron de determinar que la memoria colectiva de la figura de Gil de Fagoaga acabara siendo marcadamente sesgada, cuando no sencillamente inexistente. Es la constatación de estos hechos la que se halla en la base de la estructuración de este trabajo. El objetivo principal es reconstruir sistemáticamente, en la medida de lo posible, a partir de una gran cantidad dispersa y plural de materiales escritos —publicaciones, inéditos, escritos docentes, notas de trabajo...—, en sus contornos principales una figura intelectual que puede tener ya para nosotros un carácter paradigmático: el del intelectual español de posguerra que, no habiendo elegido el camino del exilio, se vio obligado a trabajar solo, aislado, y a transitar así, al final, vías muertas, al margen del mundo.

Ese objetivo que nos hemos marcado dibuja ya, en su misma formulación, la perspectiva de nuestro análisis y las pretensiones del mismo. La organización de la exposición, así pues, en función del objetivo principal —una reconstrucción sistemática— viene determinada por el estado de las fuentes y por toda una serie de problemas concretos de coherencia interna que presenta la producción intelectual de nuestro autor.

Este trabajo es, primeramente, por su objeto, pero también por sus expectativas, un capítulo de la historia de la filosofía española. Una toma de postura frente a quien en estos asuntos tiene la hegemonía era inevitable. Desde hace ya más de una década el profesor Abellán viene preconizando el método de la historia de las ideas como único método adecuado para historiar como es debido la filosofía española. Hemos preferido hacer explícita nuestra toma de postura en relación a tal método y a la disciplina que de su aplicación resulta, antes que dejarla sumergida en el orden de lo tácito. Esta introducción se completa, pues, con un subcapítulo dedicado a discutir los problemas de método.

No fue la vida de Lucio Gil de Fagoaga particularmente agitada, pero sin embargo sí hubo una serie de circunstancias académicas y políticas biográficamente determinables que hubieron de incidir en el decurso y en el carácter de su producción. Sus intereses intelectuales, a partir de la decisiva docencia de Bonilla San Martín, evolucionaron con el tiempo hasta cristalizar en el sistema metafísico del Naturalismo Fundamental. Dedicamos, según esto, un capítulo a ordenar según criterios biográficos la evolución de los intereses de Gil de Fagoaga. Se esboza allí una periodización de los mismos, en relación con eventualidades biográficas que, siendo aparentemente externas, pueden servir muy bien de criterio explicativo no sólo para la ordenación de las obras, sino también para dar cuenta del aspecto particular que ellas presentan. No es la biografía propiamente dicha, sin embargo, lo que ha constituido el centro de nuestra atención, sino la obra. Con todo, hemos considerado oportuno añadir, al final del libro, un breve apéndice donde podrán leerse algunos apuntes ya puramente biográficos.

El presente ensayo presenta dos características formales específicas. Se trata, por una parte, en cierto modo, de una biografía intelectual, esto es, del estudio sistemático de la obra de toda una vida (en esa medida, pues, puede ser adjetivado como «biográfico»). Es, además, el resultado de un trabajo colectivo.

A la hora de hacer frente a la tarea de escribir una biografía, sea ésta «personal» o «intelectual», existe siempre una tentación fuerte y peligrosa. Sin apenas percatarse, uno tiende a adoptar la perspectiva de los dioses y a escrutar con mirada penetrante la obra de los hados, leyendo así el curso de la vida o de las obras como si del desenvolvimiento de algo ya dado de antemano se tratara. No es lícito, sin embargo, intentar leer ese curso como si fuera la expresión de un sentido inherente que sólo al final se realiza, habiéndose manifestado previamente mediante vislumbres, signos, señas, que sólo una mirada sabia podría reconocer como tales. Conscientemente hemos querido desvincularnos de tales mágicos ejercicios de hermenéutica. Nuestro trabajo ha consistido, por el contrario, únicamente en la descripción de la obra y en la reconstrucción sistemática de los fragmentos de la misma en una unidad reconocible.

Esto es, por otra parte, en principio, el resultado de un trabajo colectivo. Quienes firman este escrito han colaborado, hasta cierto punto, mediante algunas reuniones de trabajo, en cada una de las partes del libro. El trabajo de concepción y de redacción propiamente dicho, sin embargo, no ha sido ni podía ser conjunto. Ángel González es responsable de la segunda parte de la obra, es decir, de aquella que se ocupa de la actividad más puramente científico-psicológica de Fagoaga. A cargo de Fernando Oreja ha estado, además de la introducción y de los problemas de metodología, la integridad de la primera parte, aquella que se ocupa de la obra filosófica y de todo lo que hace al Naturalismo Fundamental. David Rivas es el autor del breve apéndice añadido al final del libro. Este estudio consta, pues, de dos partes claramente diferenciadas y relativa-

mente autónomas, hasta el punto de que el lector interesado exclusivamente en la historia de la psicología podrá dedicarse sin problemas al estudio de la segunda parte, del mismo modo que el lector interesado en asuntos filosóficos podrá prestar su atención sólo a la primera.

Queremos agradecer por su desinteresada colaboración y sabio consejo en las labores preparatorias a Mariano Yela, a Quintín Racionero y a José Luis Pinillos, que no tuvieron reparo alguno en compartir lo que sabían y en abrirnos así algunos caminos para la investigación que sin ayuda nos habrían estado vedados. Los posibles errores aquí contenidos —¿habrá que decir que también los aciertos?— son, sin embargo y como es obvio, sólo a nosotros achacables. Fernando Oreja quiere expresar, además, su agradecimiento a Sybille Maier por su inestimable apoyo y, sobre todo, por sus perspicaces observaciones a una primera versión manuscrita del ensayo. Mención especial y especiales gracias son debidas a la Fundación que ha patrocinado este trabajo, y particularmente a don Luis Robledo, que no sólo puso a nuestra disposición la biblioteca particular de Gil de Fagoaga, y con ella gran parte de los materiales que necesitábamos, sino que también hizo virtuosa gala de estoicismo ante la continua postergación de los plazos iniciales del proyecto, mostrando así una confianza en nosotros que tal vez, al cabo, no nos merecíamos.

II. CUESTIONES DE MÉTODO: LOS PROBLEMAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS

El presente estudio tiene como objeto la figura de un filósofo español, y lo que aquí se pretende es una descripción mínimamente articulada que proporcione inteligibilidad a una obra que nos ha llegado en forma de retazos. En esa medida, son una serie de cuestiones de método las que han de ser explícitamente formuladas ahora: qué criterio vamos a seguir para ordenar los materiales, qué estatuto otorgaremos a esa ordenación, a qué instancias explicativas recurriremos para dar cuenta de los problemas de los que se ocupó nuestro autor así como del modo como ellos fueron planteados, qué tipo de relaciones describiremos entre la obra de Gil de Fagoaga y el contexto intelectual en el que se desarrolló... En suma, es necesario plantear abiertamente esa serie de cuestiones que, como tal, dibuja y define con claridad el ámbito de las pretensiones y las expectativas que este trabajo a sí mismo se adjudica. Ahora bien, a toda esa serie de problemas metodológicos, cuya especificación nos permitiría fijar el punto de partida y el alcance de este trabajo, no es posible ni deseable responder desde el vacío. El objeto de nuestro trabajo es, para bien o para mal, parte de la historia de la filosofía española contemporánea. Como quiera que para dicha historia haya sido planteado un curioso método que no ha sido considerado suficientemente por la crítica, y como quiera que quien ha planteado dicho método es quien más ha hecho por la historia de la filosofía española como disciplina y quien de más reco-

nocimiento público goza en este campo, lo propio ahora es procurar definir las coordenadas metodológicas de este trabajo mediante una discusión de lo que él plantea. Este modo de proceder es, por otra parte, obligado, dado que esa metodología a la que nos referimos ha sido presentada por su autor en términos un tanto sorprendentes. En efecto, la filosofía española sería sólo reconocible mediante la puesta en juego de ese método y única y exclusivamente mediante él sería adecuadamente historiable. Si esto es así o no, habremos de verlo en lo sucesivo.

Al lector familiarizado con estos temas no se le habrá pasado por alto que me estoy refiriendo al prolífico José Luis Abellán, y que el método por el que aboga es una peculiar formulación de la así llamada historia de las ideas. No es éste ni el momento ni el lugar de llevar a cabo una exposición pormenorizada de lo que es la historia de las ideas en general ni de la elaboración que de ella ha realizado Abellán, ni siquiera de explicar por extenso las razones que le han llevado a considerarla como el modo de proceder más adecuado para historiar la filosofía española. Ello desbordaría, como es obvio, el marco de este estudio. Sus realizaciones están a la vista en su monumental *Historia crítica del pensamiento español*, cuyo quinto volumen no hace mucho que ha aparecido. Aquí tendrá lugar tan sólo una exposición de la misma en sus líneas más generales, y tal exposición no tendrá otro objeto que el de servir de punto de apoyo para la crítica que a continuación procuraré esbozar. Es esa crítica la que nos permitirá definir de manera más o menos precisa la serie de decisiones formales a que responde la organización de este trabajo, su estatuto y su carácter. Espero con ello dejar claro por qué no hemos considerado ni ocasionalmente oportuno ni epistemológicamente conveniente servirnos de ella.

El núcleo de la cuestión puede ser formulado con una pregunta sencilla: ¿está suficientemente fundada la afirmación de Abellán según la cual la filosofía española es sólo reconocible y adecuadamente historiable conforme a esa peculiar elaboración del método de la historia de las ideas que propone? Si fuera así, no nos quedaría otro remedio que aceptarlo sin más y aplicar ese modo de proceder a nuestro trabajo, pero si no sólo no fuera así, como aquí se supone que es el caso, sino que además la elaboración del método por parte de Abellán adoleciera de una larga serie de deficiencias, dado lo reputado de sus contribuciones se haría precisa una discusión explícita y una toma de postura. De eso es de lo que se trata en lo que sigue.

La exposición más sistemática y más completa del método por el que Abellán aboga se encuentra en la primera parte del primer volumen de su *Historia crítica del pensamiento español*³. El punto de partida:

[...] toda la ejecución de la obra está sostenida por una hipótesis de trabajo: la de la fecundidad de la historia de las ideas como método válido para ofrecernos

3. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo I: *Metodología e introducción histórica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 29-151.

una historia del pensamiento español con sentido propio, cosa de la que hasta ahora han adolecido casi todas las historias de la filosofía española por haber pretendido aplicar a nuestra historia intelectual categorías válidas para la historia general de la filosofía, que en el caso español resultan claramente insuficientes, si no se realiza, como tarea previa, un reajuste de la óptica. El resultado de dicho reajuste es la nueva metodología que propongo, más adecuada al objeto de estudio, y con la que creo posible ofrecer un esclarecimiento y una interpretación de nuestra historia filosófica a la luz de nuestra propia evolución cultural⁴.

Esta breve y elocuente cita permitirá caracterizar en sus líneas esenciales el intento de Abellán. Se trata, fundamentalmente, de lograr una «historia del pensamiento español con sentido propio», aunque lo que esto signifique no esté, por el momento, demasiado claro. Pero sucede que ese «sentido propio» no es reconocible si uno sigue los modos usuales de historiar la filosofía. El sentido propio de la filosofía española es lo suficientemente particular y exclusivo como para resultar irreconocible si no se lleva a cabo un previo «reajuste de la óptica». Es precisamente la convicción de que existe una filosofía española cuyas características son incomparables con el resto de la filosofía lo que se halla en el origen de esta reformulación. El pensamiento español no se deja reducir a los esquemas que tan buenos resultados han dado a la hora de historiar la filosofía a secas, hasta el punto de que si esos esquemas se aplican sin más a la peculiar situación española, dan como resultado o bien el tan generalizado juicio que dictamina la inexistencia de la filosofía en España, o bien una visión excesivamente distorsionada de la misma que ignora precisamente lo que la caracteriza. La filosofía española, pues —y ello es un punto de partida—, es muy peculiar, tanto que requiere un método especial desarrollado exclusivamente para preservar esa especificidad suya tan maltratada hasta el momento. La metodología que ha desarrollado Abellán responde, así, a una terapia oftalmológica. Si, según los modos tradicionales de hacer historia de la filosofía, la filosofía española resulta injustamente asumida y sus méritos injustamente reconocidos, lo que hay que hacer es modificar los esquemas teóricos mediante los cuales se especifica lo que en la historia ha sido filosóficamente relevante, y ello tanto como sea necesario para «hacer justicia» a esa peculiaridad supuesta y dotar de perceptibilidad al objeto. Hasta aquí está todo claro. Procuraré mostrar que ese reajuste de la óptica que propone Abellán tiene consecuencias bien distintas de las que para sí pretende.

La primera de ellas, como se verá, es que cualquier posibilidad de especificación controlada metodológicamente de lo que haya de ser filosofía desaparece por completo. Signo de ello serán las constantes vacilaciones terminológicas en las que se incurre: al final uno no sabe si se hace la historia de la cultura, del pensamiento, de las ideas, de la filosofía en cuanto conjunto de ideas o del carácter hispano. La «disciplina» que

4. *Ibid.*, pp. 14-15.

resulta de una elaboración metodológica de la historia de las ideas que pretende ser una historia de la filosofía carecerá por completo, pues, de criterios de especificación para su campo. Veremos también una segunda consecuencia, en relación con la anterior: una historia tal desdibujaría por completo las fronteras entre la filosofía y todo el resto de formaciones discursivas, con lo que la pretensión inicial que motivaba la intervención oftalmológica (el reconocer en su especificidad la filosofía española) resulta absurdamente frustrada, dando lugar contraproducentemente a una pertinaz miopía que desdibuja todos los contornos. La paradoja es que ese reajuste óptico llega a ser así un argumento a favor de quienes niegan la existencia de una historia filosófica propiamente española.

Más curioso aún resulta el movimiento argumentativo que se sigue para fundamentar la validez de la historia de las ideas. Como veremos en seguida, Abellán no se contentará tan sólo con defender su concepción de la historia de las ideas en cuanto necesario reajuste de la óptica que permita aislar y recortar la especificidad de la filosofía española, sino que también intentará fundar su validez mediante recursos insospechados. El primero de ellos es el recurso al desarrollo de las ciencias sociales, que permitirían, según él, una consideración puramente externa de la filosofía, reduciendo al absurdo sus ancestrales pretensiones y anulando, en función de uno «más positivo», su propio ámbito de validación; el segundo es el recurso a la «crisis de la metafísica» en el siglo XIX y aun de la filosofía misma en el XX, factores ambos que harían insostenible en la actualidad tanto una filosofía como una historia de la filosofía en sentido tradicional. La historia de las ideas aparecería del modo más natural y, según se expone, necesario, en el cruce de esos dos fenómenos recurridos, y su validez encontraría allí su punto de apoyo: ha sido un largo y persistente error histórico el que ha dado lugar hasta el momento a que la filosofía española fuera irreconocible, y sólo ahora, cuando libres del error podemos trabajar «positivamente», nos encontramos en condiciones de explicar los constructos filosóficos mediante «ciencias más sólidamente establecidas» (*sic*), como la psicología, la antropología, el psicoanálisis o la sociología. Nos encontramos con una recreación del pasado que valida la historia de las ideas como el despertar del espíritu positivo y el abandono de una secular zona de sombras, con lo que se abre para la comprensión histórica de la filosofía un inmenso e indefinido espacio de exterioridad caótica. Tercera consecuencia, pues: la eliminación de la pretensión de validación inmanente para la filosofía y la concomitante apertura de un inmenso e indefinido espacio de exterioridad que ofrece un suelo propicio para reduccionismos y psicologismos de toda laya. Lo que haya sido la filosofía no se explica filosóficamente, sino como signo o efecto de otras variables «más positivas» (enfermedades mentales, adaptación al medio, relación con el carácter nacional...).

Así pues, las consecuencias que se derivan del reajuste de la óptica no parecen ser muy afortunadas, y si el análisis que sigue a continuación

las confirma, la adopción de la historia de las ideas sería más bien desaconsejable. Se quería elaborar una metodología que permitiera reconocer a la filosofía española e historiarla según su sentido propio. Nos encontramos, sin embargo, con *a*) la ausencia de criterios regulados de especificación para el campo de la «disciplina» que resulta de la aplicación del método; *b*) el desdibujamiento consecuente de las fronteras entre lo que se quiere historiar (la filosofía) y todo el resto de las instancias de la cultura, incluso las más banales; y *c*) la exterioridad *atemática* como arsenal explicativo de la forma, el contenido, el devenir de las ideas filosóficas. Si esa metodología fuera efectivamente «más adecuada al objeto de estudio», ello no diría nada de la metodología, y sí mucho del objeto. «Ofrecer un esclarecimiento y una interpretación de nuestra historia filosófica a la luz de nuestra propia evolución cultural» significa, según parece, renunciar a una consideración interna de la filosofía y hacer la historia de la filosofía no en cuanto filosofía, sino en cuanto conjunto de «ideas» que se hallan en una relación de dominancia o dependencia, no determinable sino mediante «influencias», con otras «ideas» pertenecientes a otras esferas del saber, y entre tanto, de lo que sea una «idea» no parece que pueda darse una definición positiva y precisa. Pero procedamos ordenadamente y veamos todo esto más despacio.

Para entender en sus justos términos cómo Abellán concibe la historia de las ideas y por qué cree que gracias a ella la filosofía española puede ser historiada «con sentido propio» y «a la luz de nuestra propia evolución cultural», es preciso hacerse cargo de la situación que es su punto de partida. Con su propuesta metodológica Abellán tercia en un debate más antiguo, y la solución que propone es deudora de los términos de ese debate. A propósito de la historia de la filosofía española, acerca de su carácter, su importancia, acerca incluso de su existencia, han sido planteados muchos problemas en el pasado y han tenido lugar innumerables polémicas que, como tales, tienen un indudable interés histórico, pero cuyo sentido actual aún está por determinar. Esas polémicas llegaron a ser algo así como un campo privilegiado donde se manifestaban las tensiones entre tradicionalistas y progresistas, entre católicos y liberales, entre esas corrientes que a finales del pasado siglo y a comienzos del presente conformaron aquella famosa imagen de las dos Españas. No era, indudablemente, un debate estrictamente académico o teórico, sino la superficie de resonancia de otro tipo de conflictos. Es por referencia a ese debate, a la «polémica de la ciencia española», como Abellán plantea los términos de su problema. Con actitud salomónica, desgajado el problema de la situación estratégica en la que tenía sentido, se lo toma atemporalmente en serio e intenta introducir claridad en el asunto. Así, la parte metodológica del primer volumen de su *Historia crítica del pensamiento español* se estructura según seis capítulos. En el primero se aborda, en general, el problema de las historias nacionales de la filosofía, y se discute allí si existen tales historias y si es legítimo, caso de que existan, que nos ocupemos con ellas. El capítulo II se centra en Menéndez Pelayo

y en la decimonónica, ya mencionada, «polémica de la ciencia española», con el elocuente subtítulo de «el estado de la cuestión». De la situación actual de la historiografía y del estado de la investigación se ocupa el capítulo III. La presentación de la historia de las ideas se lleva a cabo en el capítulo IV, con el título «El problema de la validez de la disciplina: historia de la filosofía como historia de las ideas». Hay todavía dos capítulos más en esta parte metodológica que se ocupan ya del problema de los caracteres de la filosofía española. Así pues, la estructura misma del índice muestra ya en relación a qué tipo de cuestiones es formulada la propuesta metodológica de Abellán: después de una elaboración abstracta del problema de las historias nacionales de la filosofía, se expone el estado de la cuestión (la controversia entre las distintas posiciones a propósito de la existencia y el carácter de la filosofía española) en relación a una polémica muy concreta, como si, primero, el problema fuera clarificable sin más salomónicamente en términos abstractos y su legitimidad como problema fuera indudable al margen del contexto estratégico y político en el que fue planteado; y como si, segundo, los términos de ese presuntamente sin más legítimo problema hubieran sido definitivamente establecidos en esa famosa polémica.

Hay dos cuestiones previas a las que, según Abellán, hay que dar respuesta antes de iniciar la tarea de historiar la filosofía española. Primeramente hay que decidir acerca de la existencia o inexistencia de las historias nacionales de la filosofía; después, y supuesto que se haya decidido favorablemente esta cuestión, está el doble problema, epistemológico y moral, de la «justificación de nuestra ocupación con ellas». La justificación epistemológica, se nos dice, va de suyo con sólo que se decida favorablemente la cuestión de la existencia de las historias nacionales de la filosofía. La justificación moral, por el contrario, requiere una decisión especial: se trata de decidir en qué medida tiene valor la ocupación con ese tipo de historias, pues pudiera ser que en un tiempo donde el nacionalismo no despierta simpatías, la ocupación con esas historias particulares se tratara de «una frivolidad intelectual o, aún peor, de una ocupación históricamente regresiva». Pero dejemos de lado esa inusitada «justificación moral» y preguntémonos por el tipo de elaboración que recibe la cuestión de la existencia o inexistencia de la filosofía española: ello sí es digno de consideración, y a su través podremos acceder al punto central que, una vez captado, permite comprender el sentido de las elaboraciones metodológicas de Abellán, así como la forma que ellas adoptan.

Tres posibles posturas son especificadas a propósito de la existencia o no existencia de las historias nacionales de la filosofía. En primer lugar, la de aquellos que, en virtud de una presunta «cientificidad» de la filosofía, niegan que ella pueda ser accidentalizada en función de las nacionalidades. Una segunda postura sería la de los que defienden incondicionalmente la especificidad de la filosofía en función de presupuestos nacionalistas. Una última postura sería la de quienes creen que si bien la filosofía se hace por comunidades de tipo nacional, esos resultados

particulares son unificados luego en formas supranacionales. Después de enunciar estas tres posturas, dice Abellán que la clasificación nos remite al problema de los caracteres nacionales: si éstos no existen, la primera postura está justificada; si, por el contrario, existen, habría que optar entre la segunda y la tercera posturas. Uno puede preguntarse ahora legítimamente, sin embargo, con cierta ingenuidad, por el tipo de relación lógica que existe entre las posturas clasificadas y el problema de los caracteres nacionales. Y es que no se aprecia, a primera vista, cómo ni por qué sólo en el caso de que los caracteres nacionales no existan sería factible la primera postura, como tampoco está claro por qué si los caracteres nacionales existieran, serían sólo factibles la segunda o la tercera posturas. Pero más en general lo que no se entiende es la relación que el problema planteado tiene en absoluto con los «caracteres nacionales». Para Abellán, con todo, es ello evidente, hasta el punto de que ni siquiera se lo plantea como problema. Preguntémosnos nosotros: ¿cómo ha de ser pensada la noción de «carácter nacional» para que esa vinculación tenga sentido? Responder a esa pregunta pondrá de manifiesto lo tácito —por evidente— de la concepción de Abellán, y a partir de allí nos será dado también descubrir a qué responde, en último término, su concepción de la historia de las ideas como único método válido para historiar la filosofía española.

Todo sucede como si fuera una condición *sine qua non* de una historia particular no la definición precisa del campo de análisis mediante variables controlables o unidades específicas reconocibles en su diacronía, sino algo así como una idiosincrasia de los pueblos a la cual habría que remitir la condición de la diferencia y la particularidad de sus manifestaciones culturales. Los caracteres nacionales serían así el principio genético que daría cuenta de la diferencia y la especificidad nacional de la literatura, de las instituciones, de la política, de la forma del Estado, de la filosofía... Para que tenga algún sentido esa vinculación entre las historias nacionales de la filosofía y los caracteres nacionales, éstos han de ser concebidos así necesariamente, en una vinculación esencial con las formas de la cultura, determinando su sentido y su modo de aparecer. Si los caracteres nacionales son el principio genético de producción y dotación de sentido, resulta claro que sólo si ellos no existen es posible la postura que defiende la «internacionalidad» de la filosofía: ella estaría liberada del principio genético de producción que son los caracteres. Sin embargo, si los caracteres existiesen, la filosofía, en todas y cada una de sus apariciones, estaría necesariamente determinada y atravesada por ese principio genético. Los caracteres nacionales son, pues, el principio genético de producción y de sentido. Siendo el carácter aquello a lo que las formas de vida de un país remiten, cualquier historia particular tiene que apresar y fijar, antes de nada, ese carácter, y sólo después proceder a describir las vinculaciones en la forma de la génesis. Esto es realmente muy serio, ya que como invariante de la historia se está reconociendo algo curioso: una suerte de trascendentalismo histórico en la forma de

una caracterología. En efecto, el principio de consistencia de toda particularidad nacional es remitido a una instancia que se halla, por exigencias explicativas, a otro nivel distinto, operando desde allí como condición de posibilidad y de organización de las particularidades observadas. Ese tipo de pensamiento —sujeción caracterológica, podría denominarse— es lo que permite comprender esa sorprendente vinculación entre la clasificación de las posturas a propósito de la existencia de las historias nacionales de la filosofía y el problema de los caracteres nacionales. Pero, así expuesto y clarificado, ofrece muchos puntos débiles sobre los que podría incidir la crítica. Para nuestros propósitos es suficiente con que nos preguntemos por el estatuto teórico de esa caracterología histórica de Abellán.

El buscar el tipo de vinculación que supone el razonamiento de Abellán entre el problema de la existencia de las historias nacionales de la filosofía y los caracteres nacionales permite, ya lo hemos visto, sacar a la luz algo que subyace, algo necesariamente copensado pero no dicho: a esos caracteres nacionales se les atribuye algo así como una «virtualidad constituyente» que los convierte en un principio de producción, diferenciación e individuación de los discursos que posibilita su proliferación diferenciada y organizada con respecto a su fuente caracterológica. Esos caracteres vienen a ser así el elemento que dota de unidad y coherencia a una totalidad cultural orgánica, lo que dota de especificidad a una cultura nacional, aquello a lo que remiten, en última instancia, como al principio de su inteligibilidad, todas las formas de vida de una nación en un momento determinado. Se entiende, pues, que sólo si tales caracteres no existieran sería posible una historia general de la filosofía no «accidentalizada» en relación a las diversas nacionalidades.

El fundamento de la historia de las ideas de Abellán es la realidad y efectividad de los caracteres nacionales. Él se ha preocupado, con todo, de historizarlos introduciendo «el elemento de relatividad histórica que supone el contraste histórico» y «una garantía de cientificidad, aplicando los métodos de las ciencias sociales». Se trata de concebir esos caracteres como históricamente dados e históricamente modificables. Relativizando los caracteres se logra evitar su instrumentalización política, pues así se invalida todo programa que se justifique a sí mismo invocando las esencias patrias; con ello intenta Abellán también distinguir su trabajo de aquellos empeños decimonónicos por descubrir la identidad ahistórica de lo español. Investigar los caracteres nacionales y hacer de ellos el principio orgánico de especificidad y diferenciación de las culturas nacionales no es, por tanto, lo mismo que indagar por las esencias de la patria. Las esencias patrias son eternas; los caracteres, tal como los concibe Abellán, históricamente modificables. Su actitud con respecto a las historias nacionales de la filosofía no se funda, según él dice, «en caracteres apriorísticos, sino en el reconocimiento de la realidad».

Nada, según es presentado, tiene que ver este asunto con las esencias patrias o con el espíritu del pueblo. O, al menos, eso es lo que parece.

Pero si atendemos no tanto al nombre que se le da o a las correcciones que lo relativizan, sino a su estatuto y a la función que desempeña como elemento organizador de los discursos, podremos darnos cuenta entonces de que, pese a todas las apariencias, ese asunto de los caracteres nacionales pertenece al mismo régimen de discursos que aquel otro de las esencias patrias. En ese sentido se muestra el planteamiento del problema en dependencia clara con los debates decimonónicos acerca del carácter hispánico. La diferencia es accidental con respecto a lo realmente determinante de la noción de espíritu del pueblo: aquello que permite pensar a las unidades nacionales como un organismo, aquello que dota de unidad orgánica a las instituciones, al pasado, a las diversas instancias culturales de los pueblos, y aquello que permite hablar de ellos como totalidades signadas por *un sentido propio* en su devenir temporal. La unidad que permite esa curiosa forma de trascendentalismo —los caracteres— se modifica, dice Abellán, con el tiempo. Pero permanece el lugar como invariante, y formalmente, según su función, sigue siendo exactamente lo mismo que las esencias patrias. Lo relevante aquí no es la eternidad de los caracteres, y lo inaceptable no es la inmodificabilidad de los espíritus nacionales, sino su estatuto teórico, su función organizativa, la serie de presupuestos que subyacen a la pretensión de que remitir todo a una forma caracterológica es ya una explicación de algo. Se trata, pues, con la relativización histórica de los caracteres, de una modificación accidental que reproduce esencialmente la misma cosa: una peculiar forma de hegelianismo larvado según la cual cada nación, en virtud del carácter que constituye todas sus partes en una unidad orgánica, tiene un sentido propio en su devenir, y es en relación a ese sentido propio como hay que hacer cualquier historia particular (sea del derecho, de las costumbres o de la filosofía), pues en él encuentra todo el principio de su consistencia y de su inteligibilidad.

Esto es lo que un apresurado análisis de los términos del problema permite sacar a la luz. Ahora ya parece estar más claro qué es lo que reclama Abellán cuando se queja, en la cita reproducida al comienzo, de que las historias de la filosofía española realizadas hasta el momento han sido insuficientes: ninguna ha sabido captar el «sentido propio» de nuestra filosofía nacional. No resultará ya difícil, asumido lo precedente, darse cuenta de lo que Abellán entiende por «historia de las ideas», ni poner de manifiesto las conclusiones contraproducentes ya mencionadas que de ella se derivan.

Pero antes de nada, sentemos algunas conclusiones provisionales acerca de la relación entre la nacionalidad de la filosofía y la realidad de los caracteres nacionales. La primera de ellas es que los caracteres nacionales sólo tienen que ver con las historias nacionales de la filosofía si el problema es abordado desde la perspectiva decimonónica que hace de ellos (caracteres, personalidad básica, alma del pueblo o esencias patrias) el principio genético de organización, consistencia e inteligibili-

dad de las culturas. Habría una relación esencial entre la filosofía y los diversos caracteres, de tal modo que «el sentido» de cada filosofía sólo podría ser comprendido estableciendo su dependencia con el carácter nacional respectivo. Se deja entender entonces que determinados caracteres producen sólo determinadas formas de filosofía: aquellas, precisamente, que le son propias según su «sentido». Desde tales presupuestos, hacer historia de la filosofía es cultivar lo que podría llamarse un «trascendentalismo caracterológico» o un «genetismo sintomático», pues cada filosofía es síntoma de un carácter único, definido y preexistente, necesariamente presupuesto como condición de inteligibilidad y de posibilidad, restituido el cual las ideas filosóficas pueden ser comprendidas en su génesis. Subyace también a esa concepción el hecho de que para la filosofía no puede haber un orden interno de las razones que guiaría sus desarrollos, pues toda ella es subsidiaria del carácter. Comprender o historiar un sistema filosófico o una serie de ideas filosóficas consiste en mostrar su relación de dependencia con el carácter subyacente. Es necesario negar a la filosofía un orden inmanente de desarrollo, e incluso un ámbito propio de validación: absolutamente todo lo que ella sea ha sido transferido al carácter nacional y se explica única y exclusivamente por su remisión a ese carácter. Con esta observación nos acercamos a un punto central para la comprensión de la historia de las ideas de Abellán. Constatamos una exteriorización absoluta de los constructos filosóficos en relación con instancias que, en principio, nada tienen que ver con ellos. Empezamos a entender por qué Abellán no estará dispuesto a hablar más de filosofía, sino de «ideas filosóficas»: una «idea filosófica» es algo así como un filosofema al que se le ha negado su ámbito propio de validación o explicación (su inserción en un constructo teórico, su relación con un problema, su relación sistemática con otros filosofemas...) para reconocerle sólo la exterioridad caracterológica como explicación relevante. Tampoco es difícil entender ahora por qué Abellán reconduce el problema de la nacionalidad de la filosofía al de de la especificación del carácter nacional español: según sus presupuestos, a la noción de carácter nacional se le ha de otorgar un puesto central, y la primera tarea de una historia de la filosofía española necesariamente ha de ser una explicitación del carácter hispano.

Veamos ahora, sin olvidar lo precedente, cómo es presentada en concreto la nueva metodología. Según se expone, a la historia de las ideas, más que la filosofía en particular, le interesa el pensamiento en general, si bien, de entre todas las ideas, las filosóficas disfrutan de preferencia y ostentan algo así como un estatuto paradigmático. La historia de las ideas no tiene un contenido específico propio, pero ello no significa que no pueda distinguirse de otras disciplinas particulares ni que sea tan sólo un mero agregado de las mismas. Para caracterizarla provisionalmente se dice que la historia de las ideas presta atención a elementos no intelectuales, que siempre hace constar el «elemento existencial o extraintelectual». Pero la única manera de definir con claridad la disciplina en cues-

tión, se nos dice, es marcar sus diferencias con la historia tradicional de la filosofía. Abellán presenta entonces cinco rasgos definitorios. En primer lugar, la historia de las ideas es «más modesta» que la historia de la filosofía, no pretende descubrir verdades eternas y sólo aspira a dar fe de la actividad filosófica del hombre. En segundo lugar, tiene un carácter testimonial: da testimonio de lo que en la historia se ha pensado, sin preguntar por su verdad, como sería propio, según se dice, de la historia de la filosofía tradicional. Su objeto tiene, en tercer lugar, un carácter existencial: las ideas son estudiadas como un elemento más de entre los que se sirven los hombres intelectualmente en su lucha por la vida. En cuarto lugar, se dice que la historia de las ideas es «menos sistemática» que la historia de la filosofía, «pero no menos científica». La sistematicidad se resiente cuando se quiere recoger en un mismo cuerpo toda una larga serie de elementos extraintelectuales como son los impulsos, los intereses y necesidades, los condicionamientos de todo tipo..., pero no así la cientificidad. La historia de las ideas no es menos científica, sino que «lo es más, al recoger datos y hechos que la historia de la filosofía no toma en consideración» (*sic*). Por último, el quinto rasgo es que si bien la historia de las ideas se ocupa de todo tipo de ideas (políticas, estéticas, literarias...), lo hace preferentemente con las filosóficas, que son su contenido paradigmático. La historia de las ideas se ocupa, pues, de todo aquello que los hombres han pensado a lo largo de su historia. No se interesa por el contenido cognoscitivo de las ideas, sino por su carácter instrumental. La historia de la estética se ocupa de las ideas estéticas en cuanto estéticas, y lo mismo cabe decir de la historia de la literatura o de la filosofía. La historia de las ideas se ocuparía en general de todas las ideas, pero no en cuanto estéticas, literarias o filosóficas, sino meramente en cuanto ideas. Y su interés no sería el de restablecer el núcleo teórico o cognoscitivo de las mismas, ni el de preguntar por su verdad, sino el de explicarlas como instrumentos o herramientas dispuestos para otros fines que los puramente cognoscitivos.

Nadie podría poner en duda que una tal historia es legítima. Todo depende de que no pretenda transgredir sus limitaciones. Una «idea», en sentido generalísimo, es susceptible de ser considerada desde muchos posibles respectos. Uno de ellos es el que atiende a su contenido objetivo y a sus propias pretensiones de verdad. En historia de la ciencia y, bastante a menudo, de la filosofía, es esa perspectiva la que se impone. Otro posible respecto es el que contempla no su contenido objetivo o sus pretensiones de verdad, sino su modo de darse y la función que en relación con determinadas necesidades adopta esa idea en una sociedad determinada. Ambos modos de considerar una «idea» son sólo dos entre otros muchos posibles, y a ambos asiste una legitimidad. Las disciplinas que resultarían del desarrollo de uno y de otro serían sencillamente distintas y no tendrían por qué entrar en conflicto, pues tanto uno como otro dependen de decisiones previas y de intereses diferentes. Pero, según Abellán, no es éste el caso. Abogar por una historia de las ideas en cuanto

instrumentos que deja entre paréntesis el contenido cognoscitivo de las mismas entra de inmediato en conflicto con una historia de la filosofía preocupada por las pretensiones de verdad de lo que estudia. Es más, Abellán afirma que la historia de las ideas aparece en el momento en el que el otro modo de historiar se muestra ya como impracticable. La crisis de la metafísica y de la filosofía, el auge del positivismo, el desarrollo de las ciencias sociales, todo ello haría imposible hoy día una historia de la filosofía en sentido tradicional. La historia de las ideas no es sólo el único método capaz de hacer justicia a la filosofía española según su «sentido propio», ni el único método capaz de rescatar el carácter del pensamiento hispano, sería además el único método consecuente con la situación misma de la filosofía. Nótese bien que según Abellán esa situación de crisis hace imposible ya una consideración interna de la filosofía, la cual se descarga así de todo su contenido sustantivo propio y de su pretendida autonomía, de manera que es preciso buscar su consistencia en otra parte: en su valor de instrumento de necesidades mundanas y en su remisión al carácter nacional del cual es síntoma.

Distingamos, en esta elaboración metodológica que comentamos, dos órdenes. Por una parte, el orden de la intención. El objetivo es hacer una historia de la filosofía española. Ahora bien, supuestamente el modo de proceder de la «historia tradicional» de la filosofía no permite reconocer un objeto al que se cree existente y específico. La solución es cultivar un método que permita reconocerlo. Lo fundamental aquí es la suposición de que existe una filosofía española muy peculiar conforme a cuyas medidas, como si fuera un traje, hay que elaborar un nuevo método. Por otra parte está el orden de la reconstrucción. Una vez hallado el método, sería suficiente con reclamar legitimidad para el mismo. Pero Abellán no se conforma con ello y afirma que el nuevo método es no solamente válido, sino que además es el único válido. No se trata de que sea algo legítimo entre otras disciplinas igualmente legítimas, el asunto es planteado como si de una relación de exclusión se tratara: si la historia de las ideas es válida, ninguna otra puede serlo al mismo tiempo. De lo que se trata entonces es de inventar un pasado para la historia de las ideas que permita presentarla como una alternativa necesaria tras el desarrollo de las ciencias sociales y la crisis de la metafísica: una reconstrucción retrospectiva que hace de ella el colofón ineludible de un milenarismo proceso histórico. Lo cual equivale a decir que quienes no cultiven la historia de las ideas perseveran en el error al que su inaudita ignorancia de ese proceso y de esos desarrollos científicos les obliga.

Ambos órdenes están separados y son diversos. Podría tener lugar la ilusión de que es efectivamente el desarrollo de las ciencias humanas y la crisis de la filosofía lo que conduce a la adopción del nuevo método; pero esto pertenece al orden de la reconstrucción. Es única y exclusivamente el orden de la intención el que explica la adopción de la historia de las ideas. Y nos encontramos aquí con que el orden de la reconstrucción es falaz, y con que el orden de la intención tiene consecuencias insos-

pechadas y contraproducentes. Lo veremos enseguida. Constatemos ahora cómo ambos órdenes abocan a recorrer lo que podemos denominar «el círculo de la exterioridad».

El orden de la intención impone un método para historiar la filosofía que desdibuja los contornos de ésta hasta el punto de que acaba careciendo de criterios regulados para su especificación y reconocimiento; además, sitúa el principio de su inteligibilidad en factores puramente externos, ya sea su adecuación al carácter nacional o personalidad básica (otro nombre de lo mismo), ya sea su valor de instrumento de «necesidades más básicas». El recuento de esas necesidades y la exigencia de cientificidad convertirá a la historia de las ideas en una mezcla de psicología, psicología social, psicoanálisis, antropología, sociología y sociología del conocimiento. Desde todas esas «ciencias», nunca sistemáticamente, será posible fijar las necesidades a las que responden las ideas filosóficas. El orden de la reconstrucción observa precisamente que el desarrollo de esas ciencias acorrala a la filosofía tradicional, reduce su campo, la relativiza en cuanto elemento e instrumento de una cultura entre otras muchas culturas y demuestra el absurdo de sus pretensiones «megalomaniacas». Una vez que se cierra el camino de la propia consistencia de la filosofía como tal, una vez que la filosofía tiene sólo el valor de síntoma, se abre un campo casi ilimitado de posibilidades de reducción. La filosofía no es algo sustantivo, y aparece entonces como válido cualquier acercamiento a la misma desde «disciplinas más sólidamente establecidas». El círculo de la exterioridad va desde una caracterización psicológica de la figura del filósofo (pp. 86-87), pasando por la asunción de la filosofía como una parte de una cultura concreta que no es, para el antropólogo, sino «un modo de adaptación al medio y una parte del proceso evolutivo de la especie humana» (p. 92), hasta la sociología del conocimiento como disciplina axial «en la que se integran a nuestros propósitos el resto de los métodos hermenéuticos, sociológicos, psicológicos, etc.» (p. 101). Y ambos órdenes culminan, en fin, en la «definición de la filosofía desde la historia de las ideas» (*ibid.*). En el presente, el ejercicio del filósofo se asemeja cada vez más al del sociólogo.

Ahora bien, desde el punto de vista de la historia de las ideas, la filosofía es también algo más que sociología: es la conciencia —sociológica, pero también más que sociológica— de determinados grupos, épocas u hombres que tienen una especial significación en la historia intelectual de la humanidad. La filosofía, así entendida, no es, desde luego, la ciencia de las verdades eternas o del ser en cuanto ser, ni de los primeros principios —definiciones todas ellas que se han dado tradicionalmente de la filosofía—, sino simplemente el momento de máxima conciencia intelectual que de sí adquieren determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos (p. 103).

El movimiento argumentativo hasta esa definición de la filosofía como «máxima conciencia de sí» ha consistido en lo siguiente. Primero, en una caracterización de la historia las ideas frente a una imagen simplificada

de la historia de la filosofía. De lo que se dice parece poder colegirse que por «historia de la filosofía» Abellán entiende «historiografía decimonónica», en una sinécdoque implícita y, por tanto, denunciada. En segundo lugar, en una afirmación excluyente de la validez del nuevo método mediante una exposición de su emergencia como producto de la evolución y crisis de la «filosofía tradicional» que denuncia. Todo ello conduce, en tercer lugar, a recorrer el círculo de la exterioridad para acabar definiendo a la filosofía como «máxima conciencia intelectual» de los grupos humanos.

Casi al comienzo habíamos mencionado tres consecuencias contra-productivas que se derivaban de la utilización de la historia de las ideas para historiar la filosofía española: el campo de la disciplina resultante es inespecífico, queda indeterminado, y su modo de explicación acaba siendo meramente la remisión a un ámbito de exterioridad atemática. Ya podemos entender el alcance de estas afirmaciones.

El campo es inespecífico, efectivamente, pues si lo que se pretende es historiar la filosofía española en sus caracteres propios, y si ese intento ha de pasar por considerarlo todo como ideas, la teoría misma carecerá de criterios internos para delimitar cuáles ideas son filosóficas y cuáles no. Decir que la filosofía es una «máxima conciencia intelectual» no es, ciertamente, decir mucho. ¿Qué ha de entenderse por conciencia? ¿Cómo ha de entenderse esa cualificación superlativa de la conciencia que supone que, además de la máxima, las hay medianas y mínimas? ¿En relación a qué se cualifica el grado de la conciencia? ¿Es ella una conciencia de sí, una autoconciencia? ¿Se va a historiar entonces las formas sucesivas de la autoconciencia nacional española?... En cualquier caso esa definición no puede servir de criterio designativo que especifique el campo de una historia de la filosofía como historia de las ideas. Sucederá necesariamente entonces, siendo esto así, que se hará la historia de lo que desde siempre se ha considerado filosofía, definiendo eso mismo ahora en términos de autoconciencia. Pero sucede además que lo que siempre se ha considerado como filosofía lo ha sido paradójicamente desde unos presupuestos legados por las historias tradicionales que se discuten. ¿Cómo hacer justicia a la filosofía española si ni siquiera se está en condiciones de determinar qué es y qué no es filosofía?

Su campo queda, sin duda, también, indeterminado. Ante la ausencia de criterios internos, definidos y explícitos, para la especificación del campo, se entenderá que las ideas filosóficas se sitúan al mismo nivel que todo el resto de las ideas y entremezcladas con ellas, y que para historiar la filosofía sea preciso historiar también todo lo demás sin poder discriminar nunca de manera clara, dentro de ese todo, el grado epistémico de las diversas ideas.

Y hemos visto también cómo toda explicación posible es remitida a la exterioridad atemática. El modo de proceder de la historia de las ideas consistirá en la descripción de relaciones —observadas asistemáticamente— entre los contenidos ideológicos y una larga serie de variables nunca

fijadas por completo. ¿Cómo se puede pretender reducir la historia de la filosofía a la historia de los efectos mundanos de las «ideas filosóficas»? ¿Cómo se puede pretender parangonar el estudio sistemático de los diversos constructos filosóficos con una serie de observaciones dispersas y nunca metódicamente guiadas acerca de la relación de esas ideas con los intereses y las necesidades? Y, lo que es peor, ¿cómo pretender que la historia de las ideas puede ser no sólo un sustituto adecuado de la historia de la filosofía, sino su sucesor necesario según el orden de la historia? Subyace aquí una visión excesivamente simplificada de lo que se llama «historia de la filosofía tradicional», donde toda posible forma de historia es equiparada sin más con la historiografía decimonónica, cuando la situación es, sin duda, mucho más compleja.

Pero no es la historia de las ideas misma, como tal, lo cuestionable, sino su instrumentalización. Si el intento se quedara sin más en una historia de las ideas no pasaría nada. Los problemas surgen cuando se quiere, mediante ella, hacer una historia de la filosofía con sentido nacional propio. Pero no hay término medio: o se hace historia de las ideas (parte de las cuales habrían de ser, claro está, las filosóficas), o se hace historia de la filosofía, y entonces sería preciso disponer de criterios de especificación. El objetivo principal, y lo que motivaba todo este «reajuste de la óptica», era, según señalamos, historiar la filosofía española según su sentido propio, y constatamos ahora que la reelaboración metodológica pasa necesariamente por la imposibilidad de reconocer a la filosofía frente a otras formaciones discursivas y por disolver su especificidad en una masa indiferenciada de contenidos mentales, pues caracterizar a la filosofía como conciencia no puede funcionar como criterio.

Las constantes vacilaciones terminológicas son producto de esa falta de claridad: se trataba de hacer una historia de la filosofía, que se convierte de pronto en una historia del pensamiento, de las ideas, de la cultura y de las sucesivas autorrepresentaciones del carácter. Y la historia de las ideas trae consigo un concepto de filosofía tan extraño y modesto que a duras penas puede ser metodológicamente operativo. Por otra parte, el considerar todo como «ideas» dependientes de un carácter y producto de «necesidades más fundamentales» sitúa todo en el mismo plano e impide reconocer, como ya se ha indicado, gradaciones epistémicas entre los saberes. La cualificación adjetiva de las ideas (filosóficas, estéticas, políticas...) es algo meramente circunstancial, una cualidad secundaria que no introduce distinciones esenciales entre ellas. La comunidad misma de la denominación implica que entre las ideas no pueden ser descritas regularidades al margen de su sujeción caracterológica. Los distintos grupos de ideas carecen de legalidad interna, y su desarrollo no puede ser descrito como resultado de un orden interno de desenvolvimiento relativamente autónomo. Todas las ideas, en cuanto que ideas, remiten al carácter nacional, que se convierte formalmente en una instancia constituyente, dadora de inteligibilidad y de sentido.

No se trata, pues, de cuestionar la historia de las ideas en general, sino el uso que se hace de ella. Digamos que, propiamente, la historia de las ideas es un modo de considerar el pasado de una cultura en función de determinados intereses cognoscitivos, distintos, obviamente, de los intereses de una historia de la filosofía. Lo que no puede ser nunca es un *modo de reducción*. Que determinadas ideas pueden ser contempladas, analizadas y descritas sin atender a su contenido cognoscitivo específico, desde la perspectiva de su función y sus efectos en un determinado momento y en una determinada sociedad, es obvio; que esas ideas sean *reducidas* a ese modo de consideración, presentado como el único válido y, aún más, el único posible según la situación actual de los saberes, es otra cuestión muy distinta.

De todo lo anterior podemos concluir que el método propuesto por Abellán no es, ciertamente, el más adecuado para historiar la filosofía española en cuanto filosofía. Es preciso, con todo, distinguir dos cosas que, según lo dicho, son completamente diferentes. Una de ellas es el trabajo efectivo de Abellán en sus obras de historia. Muchas de sus contribuciones, en verdad, difícilmente pueden ser atacadas. La otra viene dada por su autorrepresentación de lo que hace, por lo que cree hacer. Hay una ruptura entre esos dos niveles, hasta el punto de que frecuentemente nada, o muy poco, tienen que ver el uno con el otro. A menudo la obra de Abellán es efectivamente historia de las ideas, y entonces no lo es de la filosofía, y cuando lo es de la filosofía no lo es de las ideas. Sorprendentemente, pues, toda la serie de objeciones planteadas a la metodología, si es cierto lo que decimos, no son inmediatamente transferibles a su trabajo efectivo. La razón es que las coordenadas metodológicas no han sido, afortunadamente, aplicadas con rigor. Cuando Abellán ha hecho historia no ha realizado su programa de historiar la filosofía española desde la historia de las ideas, sino que se ha movido en todo momento en la indeterminación, adecuando su discurso a la disponibilidad de las fuentes.

El debate, origen de todo el asunto, acerca de las historias nacionales de la filosofía es un debate decimonónico que, justo es decirlo, no merece mayores consideraciones. Los términos en los que se planteó el problema, los mismos en los que Abellán los retoma, pertenecen por su esencia al siglo XIX, y son como tales susceptibles de ser historiados. Una historia de las ideas podría describir la metodología de Abellán como una curiosa remanencia refinada de un pensamiento tipo del XIX. Ese planteamiento tuvo su origen en la historia y en ella ha tenido ya su fin. Para nosotros, por el contrario, es por completo aproblemático ocuparnos de la filosofía española, desde el momento en que sabemos que no nos las tenemos ni con esencias nacionales ni con nada por el estilo y no nos interesa recuperar la peculiaridad maltraída de nuestro pensamiento patrio. Para nosotros el problema se reduce meramente a una decisión formal previa a la hora de enfrentarnos con un cuerpo documental presente. Nos interesa el sistematismo y el orden interno, la coherencia sis-

temática en el devenir de las exposiciones. Cuando escribimos una biografía intelectual no pretendemos hacer residir la legibilidad de los materiales (aquello que permite la comprensión) en un ámbito distinto al orden lógico que para sí pretenden esas mismas ideas. La legibilidad ha de residir en ellas mismas, pues ellas mismas están transidas de unas muy concretas pretensiones de verdad. La legibilidad no puede ser entonces subordinada o desplazada a otras esferas, con respecto a las cuales las «ideas» estudiadas habrían de ser algo así como la superficie de su resonancia. Los constructos teóricos disfrutan de una independencia relativa, de un orden interno de desenvolvimiento, y para ellos, en cuanto «teoría», no es relevante —aunque sí posible— mostrar que son producto de, por ejemplo, alguna perturbación psíquica o expresión de una personalidad básica colectiva.

De lo dicho hasta aquí se desprenden con claridad los motivos por los cuales no consideramos ni ocasionalmente oportuno ni epistemológicamente conveniente servirnos en nuestro estudio de la historia de las ideas. Ha quedado ya también claro que a la pregunta formulada al comienzo, acerca de si es cierto que la filosofía española es adecuadamente historiable sólo conforme a ese método, es posible y deseable responder negativamente. Y decir esto es decir también que nuestro modo de proceder a la hora de afrontar nuestra tarea no será el que Abellán quiere prescribir.

Las pretensiones de verdad de la obra de Gil de Fagoaga, el sistemático que subtiende sus contribuciones y que es nuestra intención explicitar, su trabajo científico efectivo, el Naturalismo Fundamental en sus aspectos epistemológico y ontológico..., resultaría absurdo intentar explicar todo ello mediante los métodos de la historia de las ideas. El nuestro es un estudio que se inscribe en una historia particular claramente definida, y como tal representa una modesta aportación a la historia de la filosofía española contemporánea. Pero precisamente por eso no es de nuestra incumbencia historiar totalidades culturales, caracteres o sentidos. Los trabajos filosóficos y psicológicos de Fagoaga son reconocibles, analizables e historiables según criterios normales. Que lo suyo son ideas es una obviedad; que son ideas, además, lo suficientemente bien trabajadas y sistemáticamente organizadas como para que resida en ellas mismas el principio de su inteligibilidad es lo que se trata de probar. Si el resultado es positivo, ello no tendría que significar que la perspectiva de una historia de las ideas hubiera sido errónea, pero sí significaría que habría sido irrelevante. Por lo demás, aunque fuera cierto que la filosofía española, en todos sus aspectos, sólo es historiable como Abellán afirma; aunque fuera cierto que sólo sin tomar en consideración la cualidad epistémica de los distintos grupos de ideas podría ser descrita la filosofía española como tal filosofía, aun entonces su método sería insuficiente en el caso de Gil de Fagoaga. Por las fuentes que utiliza, por los problemas con los que se ocupa, por las tradiciones y corrientes de pensamiento con las que se vincula, Fagoaga trasciende las fronteras nacio-

nales y desborda todo posible límite circunstancial. Una historia de las ideas moldeada y dispuesta con el objetivo de afirmar y reconocer la digna españolidad del pensamiento carece de elementos de juicio para hacerse cargo tanto de las ideas que rebasan un cierto umbral de cientificidad, como de pensadores independientes como Gil de Fagoaga. Dicho ya, finalmente, sin ambages, esa historia de las ideas parte de dos postulados falsos: el de que la cultura se individualiza en unidades aisladas, reconocibles, autónomas, aproblemáticamente determinables en función de las nacionalidades, y, en segundo lugar, el de que todo en una cultura se explica si se establece debidamente la relación de dependencia con esa unidad nacional específica.

No nos interesa, pues, a la hora de ordenar explicativamente los materiales con los que nos las habemos, idear una instancia más fundamental más allá del plano de los materiales mismos, un carácter, una esencia o un sentido a los que hubiera que tender más allá de lo dado para alcanzar la explicación y la comprensión. Se trata de eludir categorías mentalistas. El plano de la explicación no será «esencial», sino «formal»: no se trata de alcanzar una intuición primigenia en nuestro autor a partir de la cual, una vez alcanzada, pudieran derivarse según su sentido los materiales de los que disponemos. Lo nuestro es una reconstrucción sistemática, su estatuto es el de una construcción formal que no pretende restituir esencias soterradas, sean éstas caracterológicas nacionales o personales, psicológicas o cualquiera otra que suponga un sentido profundo oculto más allá de lo dado. Tratamos de organizar lo dado con coherencia para facilitar el acceso. Las instancias explicativas a las que se recurre para dar cuenta de los problemas de los que nuestro autor se ocupó y del modo como ellos fueron planteados pertenecen todas al mismo nivel de explicación. No nos interesan las conexiones causales, sino la ordenación coherente. Nuestra interpretación es el resultado de una apuesta: la obra de Gil de Fagoaga es ordenable y comprensible mediante la reconstrucción de un sistema. Ese sistema, sólo tardíamente denominado «Naturalismo Fundamental», está presente ya en momentos relativamente tempranos de su producción. Sólo ha sido, sin embargo, explícitamente formulado bastante tarde y siempre de modo fragmentario. Su concepción como tal, según consta, data de los años treinta. Es precisamente a partir de las coordinadas de problemas epistemológicos y ontológicos que el sistema permite trazar de donde puede lograrse una base lo suficientemente sólida y estable como para llevar a cabo una ordenación de los materiales escritos, una interpretación orgánica de los mismos y una explicación integrada de la sucesión aparentemente anárquica de los intereses. El conjunto de la producción será aquí en lo sucesivo ordenado en dos líneas que se cruzan. Una de ellas lee en su diacronía, según una periodización concreta, el sucederse de las obras y los intereses. La otra toma su punto de partida en el sistema ya establecido para organizar estáticamente el conjunto de la producción. Por eso recurrimos a las circunstancias biográficas sólo en la medida en que ellas son relevantes para el

establecimiento de la ordenación diacrónica por etapas y en la medida en que ellas pueden dar la clave para entender el hecho de que la figura de Gil de Fagoaga sea hoy casi desconocida y de que su producción se encuentre en el estado en que se encuentra.

Es preciso hacer notar algo en lo que se refiere al manejo de las fuentes. Hemos utilizado en forma masiva escritos inéditos, con lo cual muchos de los datos que aportamos no son contrastables. Ello se debe a la curiosa circunstancia que signa la obra de Fagoaga: lo publicado es, muy a menudo, lo menos importante y lo menos característico, en tanto que sus contribuciones más valiosas —el sistema mismo del Naturalismo Fundamental o sus trabajos de teoría psicológica— permanecen inéditos y esparcidos en diversas formas. Lo importante aquí es notar que la obra publicada es imponderable si no se tiene en cuenta el resto de sus trabajos. La explicación del hecho curioso de que lo publicado no sea siempre lo más relevante habrá de hallarse, como se ha indicado, en algunas circunstancias biográficas. Si bien es cierto que la mayor parte de la exposición se apoyará en materiales inéditos no contrastables, procuraremos paliar esa circunstancia fijando el *corpus* documental del que nos hemos servido. Al final de cada una de las dos partes del ensayo, pues, fijamos sucintamente, además de la obra pública, el material inédito disponible.

Primera parte
EL SISTEMA DEL NATURALISMO FUNDAMENTAL

Fernando Oreja

I PRELIMINARES

En esta primera parte se trata de dar cuenta de la obra filosófica de Gil de Fagoaga. Que toda la parte lleve el título genérico de «El sistema del Naturalismo Fundamental» puede significar dos cosas. O bien que la integridad de la producción filosófica de Fagoaga se reduce a la elaboración consecuente y unitaria de un sistema, o bien que ese sistema, sea cual fuere el estado en el que nos ha llegado, es con mucho lo más interesante y lo único digno de atención especial. Y lo cierto es, sin embargo, que la producción filosófica de Fagoaga se inició muy pronto, ya antes de la guerra, y que el sistema ha sido sólo formulado, por el contrario, muy tarde: la primera exposición del mismo data del año 1966. Todo parecería indicar, pues, que la perspectiva aquí adoptada obra cuando menos parcialmente al situar en el centro de su atención un sistema que Fagoaga formuló o esbozó ya cumplidos los 75 años, dejando en penumbra todo lo demás. Pero sucede que a la base de esa perspectiva hay una tesis de peso que habrá de ser clarificada en lo sucesivo: ya sea como sistema o como conjunto de problemas pendientes, el Naturalismo Fundamental es aquello que nos puede permitir establecer un cierto orden en la producción general de Gil de Fagoaga, y ello tanto en la sucesión aparentemente anárquica de sus intereses como en la diversidad de campos donde Fagoaga ejerció su ingenio.

Ésa es la tesis general, y es en función de ella como se explica la estructuración de toda esta primera parte. A primera vista, la tesis es arriesgada, sobre todo si reparamos en la siguiente circunstancia: desde 1939 hasta 1966, salvo pequeñas excepciones sin duda irrelevantes, no quedan apenas huellas de actividad filosófica alguna. Todo parece indicar que, en ese tiempo, nuestro autor se ocupó exclusivamente, desde su cátedra, con la psicología experimental. Y la tesis dice, sin embargo, que es el Naturalismo Fundamental lo que permitiría explicar las peculiaridades epistemológicas e incluso el carácter de esa actividad psicológica. En

el presente capítulo es mi intención dar cuenta general de los pormenores de la estructuración y justificar las perspectivas de base de la misma. Sólo el ensayo en su conjunto podrá mostrar la corrección de la tesis que es nuestro punto de partida.

Los materiales de que disponemos a la hora de proceder al estudio o, por mejor decir, a la reconstrucción del decurso filosófico de Fagoaga son, a primera vista, un tanto enigmáticos. Un recuento de los mismos se hallará en la adenda incluida al final de esta parte. Lo enigmático de esos materiales tiene que ver con una pluralidad de circunstancias. La primera, la aparentemente caótica dispersión de los intereses; la segunda, la no menos caótica sucesión y coexistencia de los mismos; la tercera, la irregularidad de la actividad editorial de Gil de Fagoaga.

Las publicaciones de Fagoaga, no menos que los inéditos, versan sobre las más variadas materias. Basta echar un vistazo a lo que publicó antes de la Guerra Civil. Mencionemos, para dar una idea, unas cuantas obras: un breve estudio sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, dos pequeños libros sobre estética, un estudio titulado «Gramática, retórica y dialéctica», dos artículos sobre la filosofía de Bonilla, una conferencia sobre el psicoanálisis, un libro titulado *La relación de Derecho*, una edición crítica de las *Hipótesis pirrónicas* de Sexto Empírico, varios artículos psicológicos, un estudio sobre las interpretaciones de los sueños. Llama la atención la variedad. Cualquiera pensaría que, siendo todas obras de una misma persona, y en un relativamente reducido período de tiempo, ellas son todas fruto o bien del diletantismo, o bien de un espíritu enciclopédico decimonónico de los que ya no quedan. Todo pudiera ser. Como veremos en su momento, no deja de ser cierto que los intereses de Fagoaga, en su juventud, eran muy variables. Con todo, es posible descubrir allí un orden y un sentido.

Pero esos intereses no sólo se suceden unos a otros sin una racionalidad aparente en su decurso, también coexisten de un modo a veces escandaloso. Por poner el ejemplo más destacado: después de su jubilación, Gil de Fagoaga prosiguió, como emérito, sus tareas docentes en la universidad impartiendo cursos de doctorado. En esos años dictó cursos de psicología en los que propugnaba, como había hecho con anterioridad desde su cátedra, un método empírico estrictamente experimental, y al mismo tiempo impartió también cursos de filosofía en los que se ocupaba de los problemas metafísicos más abstractos y en donde esbozó los rasgos fundamentales de un sistema metafísico propio.

La tercera circunstancia enigmática es, por fin, la irregularidad de la actividad editorial de Gil de Fagoaga. La absoluta gran mayoría de sus publicaciones data de antes de la guerra. Posteriores hay tan sólo dos, y ambas de muy poco peso: en 1975 un libro titulado *Lecciones de psicología para educadores*; en 1980 una autobiografía de cinco páginas en una revista de historia de la psicología. Lo enigmático no es ahí, sin embargo, sencillamente el cese abrupto y casi definitivo de la actividad editorial a raíz del advenimiento del franquismo. La explicación no parece

que deba ser «política». Fagoaga padeció, ello es cierto, una sanción administrativa, inmediatamente tras la guerra, que durante tres años le impidió explicar en la Universidad otra cosa que latín. Pero conservó, con todo, la cátedra de Psicología que ocupaba desde 1923. Y él prosiguió siempre con sus trabajos y sus investigaciones, que se iban acumulando sin recibir nunca una forma adecuada para la imprenta. Dado que sus trabajos, al menos en principio, carecen de connotaciones políticas directas, no deberíamos apresurarnos achacando a una oscuramente dirigida actividad represora el cese de la actividad editorial.

La obra de Fagoaga presenta desde el principio pues, como se acaba de mostrar a grandes rasgos, una difícil serie de problemas que tienen muchas dimensiones distintas. Por ello es conveniente hacer las distinciones oportunas y elaborar el problema como tal problema. Sólo así podremos hallar un adecuado punto de partida para la interrogación. En gran medida, los problemas remiten al estado lamentable del legado de Fagoaga, al estado en que su obra ha llegado hasta nosotros. Algo se ha dicho ya sobre este punto. A partir de la guerra, la mayoría de los materiales consiste en notas de clase, apuntes, transcripciones de cursos en el mejor de los casos. En suma, salvo un libro inédito de psicología, no disponemos de casi nada donde Fagoaga mismo se haya preocupado de elaborar sus trabajos con el rigor y la precisión que una exposición pública requeriría. Ante el espectáculo disperso que los materiales para la reconstrucción nos presentan, lo difícil es, precisamente, encontrar un punto de partida, poner pie, por así decir, en alguna parte, encontrar un suelo firme para, desde allí, adquirir una visión de conjunto y plantear adecuadamente las preguntas. Será conveniente, por eso, comenzar distinguiendo dos esferas de problemas: los problemas de la reconstrucción, por una parte, y los problemas de la cosa misma, por otra.

Los primeros son problemas más bien formales. Teniendo en cuenta el estado en el que se hallan los materiales que han de ser utilizados, son problemas de la reconstrucción todos aquellos que tienen que ver, primeramente, con la explicación fáctica del porqué esos materiales disponibles nos hayan llegado en la forma como nos han llegado. Más allá, son también problemas de la reconstrucción los que remiten a la ordenación comprensiva de los mismos. Dicho de otro modo, el intento de hallar una racionalidad en la sucesión y en la coexistencia de las obras y de los intereses teóricos. Aquí entra, pues, toda la serie de decisiones formales que tienen que ver con cuestiones tales como la del establecimiento de una periodización consecuente, pero también, a la vez, con la ya mencionada tesis organizativa central de este ensayo: el Naturalismo Fundamental, sea como sistema ya formulado, sea como serie de cuestiones pendientes o problematizaciones de base, es lo que permite reconocer una unidad en el decurso intelectual de la producción de Fagoaga. Hacer, con todo, del Naturalismo Fundamental el «sentido» de toda la obra no deja de ser una decisión puramente formal.

Dentro todavía de los problemas de la reconstrucción, distingamos aún dos subconjuntos diversos, pero complementarios, de problemas. Denominémoslos, por conveniencia, problemas externos y problemas internos. Entendamos por problemas externos de la reconstrucción aquellos que remiten a circunstancias no directamente teóricas, sino biográficas, personales, históricas, políticas. Estos problemas externos son relevantes no, por supuesto, por sí mismos, sino sólo en la medida en que su planteamiento es inevitable a la hora de dar razón del aspecto externo de la producción de nuestro autor. Califiquemos, por el contrario, de internos a los problemas que ya propiamente tienen que ver con la reconstrucción material del decurso filosófico de Gil de Fagoaga. Dicho ya con claridad, la tesis que hace del Naturalismo Fundamental el «sentido» de ese decurso es una perspectiva en principio puramente formal que intenta responder a los problemas internos de la reconstrucción.

Y, en fin, al lado de los problemas, externos e internos, de la reconstrucción, tenemos los problemas de la cosa misma. Este tipo de problemas no remite a cuestiones formales de ordenación, sino que remite directamente al horizonte ya puramente teórico que atañe a la naturaleza y al carácter de la reflexión filosófica de Fagoaga. Los problemas aquí son aún de más peso, pues de lo que se trata es de poner en claro cuál es la perspectiva filosófica y las problematizaciones de base que a Fagoaga se le presentaron como el problema de la filosofía en absoluto, y qué tipo de elaboración han recibido esas problematizaciones de base hasta cristalizar en la forma madura del Naturalismo Fundamental como sistema cerrado y concluso. Por supuesto, estos que hemos llamado «problemas de la cosa misma» no excluyen a los problemas de la reconstrucción (aquella distinción es sólo nominalmente fértil). El Naturalismo Fundamental, en cuanto sistema, ha de ser también «reconstruido» a partir de una penosa serie de transcripciones de cursos de doctorado realizadas por alumnos cuyas dotes intelectuales no siempre estaban a la altura de lo que transcribían. En esa medida, el sistema que presento es en gran parte un producto artificial fruto de una interpretación un tanto violenta y, como se verá en su momento, no siempre inmaculada. Y no sólo el sistema como tal ha sido «reconstruido», también se puede calificar de reconstrucción el intento por determinar el punto de partida y el horizonte intelectual a partir del cual se hubo de desenvolver la serie de reflexiones que con el tiempo acabarían condensándose en el sistema propiamente dicho. Por problemas de la cosa misma entiendo, pues, sobre todo, dos cosas. Primeramente, la determinación de la procedencia de la manera peculiar de entender el problema de la filosofía que se halla en la base del Naturalismo Fundamental y, más en general, la determinación del mismo decurso intelectual de Gil de Fagoaga: el problema del acceso a una problematización filosófica y a las reelaboraciones sucesivas de esa problematización. En segundo lugar, la determinación del sistema mismo no sólo en cuanto tal sistema, sino también en cuanto punto de cristalización definitiva de las elaboraciones de Fagoaga acerca de la problema-

tización de base que es su punto de partida: el problema del acceso a un sistema proteico que, como se verá, posee la asombrosa peculiaridad de carecer de exterior, pues absolutamente todo es reformulable en sus propios términos.

Se trata, pues, de hallar algo de orden en esa serie casi caótica de materiales que nos ha llegado, y ello teniendo en cuenta ese aspecto tan pluralmente problemático que esos materiales presentan. Por ello, como se mencionó brevemente en la introducción y como habrá podido colegirse de lo que antecede, ya que se trata de dar cuenta del decurso filosófico general de Gil de Fagoaga, este ensayo está atravesado por dos líneas organizativas que se cruzan y lo tienden tácitamente por todas partes. Por un lado, la que se refiere a la sucesión de los intereses, a la evolución, a las etapas, al decurso filosófico propiamente dicho de Fagoaga. Por otra parte está la exposición sistemática del Naturalismo Fundamental, entendido a la vez como criterio de organización y como base para una interpretación orgánica de ese mismo decurso a partir de lo precario y lo disperso de los materiales disponibles. El Naturalismo Fundamental es, desde esta perspectiva, un punto de cristalización y un criterio de demarcación. De ahí la importancia otorgada al sistema como tal, por más que él haya sido formulado tan tardíamente, y de ahí que nuestra perspectiva, al otorgar un puesto tan relevante al sistema, no sea en absoluto parcial. En último término (¿habrá que decirlo?), se trata con ello de una decisión meramente formal.

Y la organización de este ensayo responde por completo a la serie de circunstancias ya enunciadas. El capítulo II («Aspectos biográficos y periodización») se ocupa de los que hemos llamado problemas externos de la reconstrucción. Toda la serie de circunstancias a las que esos problemas externos remiten (biográficas, sociológicas, políticas...) serán traídas a colación únicamente en la medida en que pueden arrojar luz a alguna de las circunstancias enigmáticas ya mencionadas que signan la obra de Gil de Fagoaga. Son, pues, consideraciones puramente internas las que nos obligan a tomar en consideración aspectos concernientes a la historia externa. En ese capítulo se esboza una periodización. La periodización intenta organizar las fases de la producción de Gil de Fagoaga teniendo en cuenta aspectos sobre todo biográficos. Con ello se trata de empezar a poner un poco de orden en la aparentemente caótica sucesión de los intereses. Atención especial merecerá el problema de la suspensión súbita de la actividad editorial que tuvo lugar inmediatamente después de la guerra. Como veremos, lo único que permite explicar esa circunstancia de silencio tras la guerra es, por una parte, la disolución del suelo sociológico e intelectual en el que habían germinado los problemas de la filosofía que el Naturalismo Fundamental hace suyos; y, por otra parte, la categoría de ostracismo o de exilio interno, con las necesarias precisiones que allí se harán a ambas nociones. Todas esas consideraciones nos permitirán dar cuenta del aspecto externo de la producción, en lo que se refiere a su carácter público.

Pero, por supuesto, con ello no estará hecha ni la mitad del trabajo: resta aún dar cuenta sustancial, «interna», de la racionalidad que signa el devenir de los intereses, la coexistencia sistemática de los mismos, la evolución propiamente dicha de la reflexión de Fagoaga que desde los problemas filosóficos que son su punto de partida acaba cristalizando en el Naturalismo Fundamental. De ello, de los problemas internos de la reconstrucción, se trata en los capítulos III («Comentarios a la filosofía de Bonilla») y IV («La evolución de los intereses»). En esos dos capítulos el objetivo principal consiste en mostrar qué tipo de continuidad puede ser establecida entre el ejercicio filosófico de Fagoaga antes de la guerra y la formulación tardía del Naturalismo Fundamental. En esos dos capítulos se trata también de determinar las problematizaciones de base y el curso de las reelaboraciones de las mismas que darán lugar, en último término, al sistema. Y ello nos remitirá directamente a la situación de la filosofía y, lo que es más importante, a lo que entonces se entendía como *el problema de la filosofía*, en la España de antes de la guerra, en relación concretamente a Bonilla. Si nos fuera dado allí descubrir una continuidad entre las formulaciones tardías del sistema y los primeros trabajos filosóficos de Fagoaga, no parecería tan arriesgada la tesis que postula una maduración sostenida y silenciosa del Naturalismo Fundamental, de la que no quedan rastros, entre el final de la guerra y la jubilación. Habrá entonces de quedar claro que si el Naturalismo Fundamental no fue formulado hasta tan tarde, ello se debe al mismo tipo de razones que explican el cese de la actividad editorial. Sólo así sería asimismo explicable, postulando una prolongada, pero silenciosa y sin rastro, actividad filosófica, que el sistema pudiera aparecer íntegro de repente, en estado maduro, con la armonía y el rigor que las transcripciones disponibles permiten barruntar.

Hacer del Naturalismo Fundamental, por así decir, el sentido de toda la evolución intelectual de Fagoaga exige vérselas con un problema al que ya hemos hecho referencia. En el capítulo VIII («El problema de la investigación empírica») será objeto destacado de nuestra atención la posibilidad de interpretar armónicamente dos a primera vista excluyentes ámbitos de la producción de nuestro autor: el trabajo psicológico ininterrumpido en la cátedra durante casi cuatro décadas, y la metafísica. La tesis reza, de un modo que no deja de parecer arriesgado, no sólo que ambas esferas pueden ser armonizadas sin problemas, sino también, más allá incluso, que precisamente es el sistema del Naturalismo Fundamental lo que permite explicar el carácter a veces un tanto peculiar de las asunciones epistemológicas de base de Fagoaga en el campo de la psicología. No sólo se dice ahora que el método estrictamente experimental seguido por Fagoaga en su actividad científica es coordinable con la actividad metafísica; se dice además que es la asunción metafísica aquello y sólo aquello que permite explicar la configuración de base de esas asunciones epistemológicas con que opera el trabajo científico. En el capítulo sobre el problema de la investigación empírica se intenta establecer esa

vinculación desde las perspectivas interiores, ya ganadas con anterioridad, del sistema propiamente dicho.

El capítulo VII («Las fuentes del Naturalismo Fundamental») ha de ser más bien entendido como una ejemplificación de la potencia heurística de un sistema que está en condiciones de reinterpretar la historia general de la filosofía y su puesto dentro de la misma. El sistema, una vez constituido, en una operación secundaria, procede a una recreación de su historia buscando sus antecedentes e interpretándolos, en una proyección retrospectiva, según sus propias problematizaciones internas.

Los capítulos V («El sistema») y VI («La conceptualización de la Naturaleza») constituyen el centro y el núcleo de este ensayo. En ellos la tarea consiste en la exposición propiamente dicha del Naturalismo Fundamental. Prescindiendo del lamentable estado en que se nos ha transmitido, un trabajo paciente permite apreciar en lo dinámico de su arquitectura una especie de belleza formal, donde cada pieza encaja limpiamente con todas las otras, donde no hay nada sobrante. Una vez logrado el acceso, uno se encuentra con un sistema proteico y multiforme, perfectamente trabado, muy bien organizado. La filosofía clásica (con el problema tradicional de la sustancia y la consistencia) encuentra en él acomodo, en un sistema que acaba siendo una taxonomía de las ciencias, una epistemología, no menos que incluso una cosmología y, sobre todo, una ontología. Lo más importante: es capaz de *dar razón* de todo. No preguntaremos por su verdad (el sistema mismo permite una conceptualización de la verdad en términos diversos a los tradicionales), admiraremos su coherencia. Es un sistema tal, que una vez que se está dentro no se puede dejar de admirar. Pero lo dificultoso es precisamente el acceso. A esa dificultad contribuye no sólo lo precario, arduo y trabajoso de los materiales que han de ser estudiados. El sistema posee una dificultad intrínseca, que tiene que ver con el tipo de problemas con los que se ocupa. El sistema es una totalidad reconocible sólo cuando uno está dentro. Su peculiaridad es que carece de «problemas externos». Ello quiere decir que todos los problemas pueden y tienen que ser reformulados en sus propios términos. No es posible reconocer sin más una serie de problemas neutralmente definibles a los cuales el sistema se habría de presentar como respuesta, sino que hay que estar en posesión de sus *problematizaciones* para poder empezar a entender algo. Pero esas problematizaciones presuponen el sistema, y el sistema presupone sus problematizaciones. Lo difícil es, pues, sencillamente, el acceso. A la dificultad de la reconstrucción dada por el lamentable estado de las fuentes se suma, pues, una no pequeña dificultad intrínseca.

Antes de emprender la exposición del sistema habrán sido clarificadas, en los capítulos precedentes, las razones por las cuales el propio Fagoaga no emprendió nunca los trabajos oportunos para una fijación escrita y una eventual publicación del mismo. Esas mismas razones (la permanencia de los problemas originales, el aislamiento institucional e intelectual, el trabajo empírico colateral) serán las que expliquen el aspecto

que el sistema presenta. No sólo el estado de las fuentes, también el hecho de que en las varias exposiciones del mismo nos encontremos siempre algo proteico, tentativo, nunca del todo fijado, sino frustrado en esa fijación pretendida. Hay partes muy poco desarrolladas (la ética y la moral, la teoría de la historia). En la sucesión de los cursos se pueden apreciar los intentos, a veces titubeantes, de desarrollar con claridad las implicaciones del sistema. Hay varios *Leitmotiv* e innumerables variaciones. Fagoaga ha ensayado, en sus diversos cursos, distintos modos de acceso. Hasta cierto punto podría decirse que todos y cada uno de los cursos no son sino diversas aproximaciones, desde diversas perspectivas, a una misma concepción.

Lo anterior responde al hecho peculiar de que desde todos los ámbitos de lo dado (tanto en la experiencia científica como en la experiencia mundana) es posible encontrar el camino de acceso, siempre que se problematice como es debido el *ámbito de insistencia* y se ponga en ejercicio la *facultad de suspensión*. Disponemos, sean todo lo precarias que ellas sean, de una pluralidad de exposiciones acerca del Naturalismo Fundamental. El sistema mismo es, pues, plural y diverso dependiendo del punto de partida para la problematización. Y pese a esa pluralidad, el sistema constituye una unidad y es la expresión de un único pensamiento. En relación con la tesis fundamental que mantenemos, que hace del sistema el punto de cristalización de todo el decurso intelectual de Fagoaga, está la tesis que afirma la unidad del pensamiento en la pluralidad de sus apariciones. Ese único pensamiento se aparece siempre, sin embargo, necesariamente sólo en una *refracción* plural. Ese pensamiento se hace sólo presente en la pluralidad de su campo de aplicación, y no es posible, acerca de él, una exposición en el vacío: pertenece a su esencia el aparecerse siempre refractado. Hay un solo pensamiento que expresa y caracteriza la voluntad de sistema. La pluralidad es una *refracción ordenada*, el desenvolvimiento constituye el sistema.

A la comprensión de un sistema que en sus partes sólo remite a un único pensamiento que, pese a esa unidad, no puede sino aparecerse siempre refractado, no es fácil, pues, el acceso. Una vez dentro, sin embargo, uno no puede dejar de admirar la unidad dinámica, donde cada parte remite al todo y el todo es sostenido por las partes. Una vez en posesión del todo, ese todo se aparece necesariamente como complemento de inteligibilidad de las partes. De algún modo, uno debería estar ya en posesión de ese pensamiento para entender tanto los problemas que se plantean como las soluciones mismas, para entender cómo los problemas llegan a ser tales y qué tipo de elaboración requieren. Esta dificultad del problema del acceso se duplica, además, en relación al trabajo empírico: para entender en sus justos términos la obra psicológica es preciso estar en posesión del sistema. Lo característico es la unidad de la construcción. Se forma algo así como un círculo vicioso, y lo difícil es, simplemente, acceder.

La estrategia de la exposición en los capítulos que versan sobre el sistema propiamente dicho responde, más o menos, a estas reflexiones.

Intentaré poner de manifiesto la «problematización», el modo de interrogar, la «procedencia», el orden de la génesis, con la esperanza de que de ese modo, suavemente y sin saltos abruptos, nos sea dado acceder al núcleo original. Una vez dentro la explicación será centrífuga. Puede decirse, en cierta medida, que el Naturalismo Fundamental procede de un enjuiciamiento y un diagnóstico acerca de la historia de la filosofía moderna, tal como fue leída, en particular, por Bonilla y Morente. Esa lectura hace del giro gnoseológico de la reflexión y del tratamiento puramente teórico de la ontología la esencia de la filosofía moderna. En la exposición del sistema se ha procurado especificar el diagnóstico de Fagoaga acerca de todo ello y el nuevo acceso a la ontología que a partir de allí se hace posible.

II

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y PERIODIZACIÓN

Ocupémonos ahora, pues, de los que al comienzo denominamos como problemas externos de la reconstrucción. No se ha de tratar ahora, claro está, de narrar una biografía. El centro de nuestra atención es aquí, como lo será en lo sucesivo, exclusivamente la obra. Sólo en la medida en que la clarificación de ciertas características de la obra lo requiere, tendremos ahora en cuenta algunas circunstancias biográficas. Al final de este capítulo se incluye una tabla donde aparecerán ordenadas, conforme a la periodización que se ha de establecer, la serie de las obras filosóficas de Fagoaga en relación a eventualidades biográficas. No es nuestro objetivo, pues, en el presente capítulo, establecer relaciones de dependencia entre lo vivido y lo pensado. Es, como se decía al principio, una perspectiva formal la que nos lleva a tomar en consideración determinados aspectos biográficos: los materiales de que disponemos para el estudio del decurso filosófico de Fagoaga presentan peculiaridades que sólo se dejan explicar atendiendo a circunstancias que aquí denominamos «externas» o biográficas.

La materialidad de los documentos disponibles presenta, como se dijo, una serie de problemas inmediatos y urgentes. Nos interesa, pues busquemos un punto de partida, ordenar de algún modo toda esa serie de documentos que constituye el legado filosófico de Gil de Fagoaga. Los problemas tienen que ver, primeramente, con la determinación de un orden y una racionalidad en la sucesión de las obras y de los intereses. Pero también con la explicación de por qué los materiales disponibles se encuentran en el estado en que se encuentran. La determinación del devenir y la sucesión, con la periodización que se hallará al final, tiene que ver con la tesis que mantendré a lo largo de toda esta primera parte: según ella lo decisivo en el devenir intelectual de Gil de Fagoaga es lo filosófico. Lo filosófico (eso que así llamamos) se deja fijar en el modo de una problematización, esto es, una manera de interrogar a los fenómenos y una

manera de entender el problema de la filosofía, con toda la serie de problemas heredados que están en vinculación con ello, cuya maduración, la sostenida reflexión sobre los mismos, dará lugar a la forma definitiva del Naturalismo Fundamental. A esa tesis responde la periodización, y de ella nos ocuparemos más adelante.

Otro de los problemas externos de la reconstrucción que nos ha de ocupar a lo largo de este capítulo es, como se ha mencionado, la explicación del estado en el que se hallan las fuentes. La constatación que es el punto de partida, junto con la tesis del decisivo peso de lo filosófico, es la suspensión de la publicación inmediatamente tras la Guerra Civil, y la circunstancia consecuente de que los materiales de que disponemos para llevar a cabo una reconstrucción interna del Naturalismo Fundamental sean tan precarios. Aquí mantendré que la suspensión de la actividad pública filosófica tiene que ver con tres factores. Esos tres factores explican asimismo también el aparente último del sistema, no menos que algunas de sus características internas. Se trata de: 1) la disolución del suelo sociológico e intelectual en el que había germinado la problematización filosófica que Fagoaga hizo suya y que se halla en la raíz del Naturalismo Fundamental; 2) el aislamiento, el ostracismo o, dicho de otro modo, el exilio interno, con las matizaciones que oportunamente se harán; 3) por último, el trabajo científico colateral.

Hablar de la disolución del suelo intelectual en el que germinaron los problemas que Fagoaga hizo suyos y que, según la tesis aquí mantenida, son sustancialmente los mismos que darán lugar al Naturalismo Fundamental, equivale también a afirmar una determinada continuidad. Equivale a afirmar, efectivamente, la permanencia, hasta las formulaciones del sistema que tuvieron lugar a partir de 1966, de los problemas originales. Lo cual sería lo mismo que decir que el sistema de Fagoaga es el retoño tardío de una prometedora tradición truncada bruscamente por la contienda nacional. En el presente capítulo y en la periodización esa permanencia es formulada hipotéticamente. En los siguientes dos capítulos se intentará precisar cuáles son esos problemas originales, qué tipo de elaboración reciben en las obras juveniles, y cómo, en realidad, son ellos los mismos que se encuentran en la base del Naturalismo Fundamental.

La periodización que se hallará al final es, pues, el resultado de una serie relevante de tesis reconstructivas. De ellas, la más importante ahora es la que reconoce el decisivo peso de lo filosófico en la generalidad del desarrollo intelectual de Fagoaga, y ello incluso en la etapa más estrictamente psicológica. Ese decisivo peso de lo filosófico nos ocupará ampliamente a lo largo del ensayo, porque con ello se trata de una tesis organizativa fundamental, según la perspectiva aquí adoptada. El peso atribuido a lo filosófico ha de ser entendido como hipótesis de trabajo. Una confirmación posible de esa hipótesis vendría dada por la coherencia que su puesta en juego permita ver en los materiales disponibles. Una justificación concluyente de la perspectiva de la periodización la ofrece, sin embargo, sólo el conjunto del ensayo.

Recordemos brevemente cuáles son los problemas y las circunstancias enigmáticas que hemos de clarificar. El curso de los intereses, su variabilidad sobre todo en los años de juventud, lleva a plantear la pregunta: esa aparente dispersión, ¿responde al caos o no sería más bien posible hallar un punto organizativo que permitiera percibir una unidad dentro de ella? ¿Qué tipo de unidad cabe leer ahí, en esa dispersión temática y sucesión incongruente? Por otra parte, ¿a qué responde el hecho de la súbita suspensión de la actividad filosófica y la concomitante ocupación exclusiva con la psicología experimental durante más de cuarenta años? ¿A qué responde el hecho paralelo de la suspensión brusca de toda actividad pública? La tesis que pondré en juego dice que es posible percibir una unidad ya incluso, pese a la dispersión temática, en los años más jóvenes, y que esa unidad tiene la forma de una problematización filosófica. Es la unidad de un problema, de una problematización. Su determinación se hallará en los capítulos III y IV. La suspensión de la actividad filosófica y pública se deja explicar sólo en relación a circunstancias biográficas y políticas. De ello nos ocupamos en el presente capítulo. Importante será notar, y ello es también una tesis fuerte, que la reflexión filosófica no está del todo sumergida en la etapa psicológica (donde sería legible a partir de sus efectos y como única explicación posible de determinadas afirmaciones e incoherencias epistemológicas, que sólo son tales si no se supone el sistema latente), sino que es sugerida e indicada, mostrada de modo a veces explícito en varios lugares y a propósito de muchos asuntos, sobre todo a partir de determinadas taxonomías epistemológicas.

Se puede apreciar ya, a propósito de todos los problemas de la reconstrucción que nos ocupan, cuáles son en realidad las tesis básicas en las que nos apoyamos para proceder a la determinación del decurso intelectual de Fagoaga. Todas ellas se reducen, a decir verdad, a una sola: el sistema del Naturalismo Fundamental, pese a su tardía formulación, es aquello que permite apreciar una unidad y una coherencia diacrónica y sincrónica en el conjunto de las obras de Fagoaga. La sucesión de los intereses puede ser narrada, hasta cierto momento, como una evolución interna de los problemas originales. La pluralidad de ámbitos de insistencia (especialmente la prolongada actividad psicológica) es explicable coherentemente como el desarrollo del programa implícito-tácito del sistema, sobre todo en lo que atañe a sus coordenadas epistemológicas y a la orientación experimental: ello remite esencialmente a un sistema tácito, y ese sistema es legible incluso entonces mediante sus efectos. Con todo, la ausencia de huellas directas de actividad filosófica desde 1939 hasta 1966 puede ser sin problemas explicable mediante circunstancias extrínsecas, es decir «externas». Vemos que, en relación a las tesis fundamentales que estructuran este ensayo, hay algunos problemas formales que no se dejan resolver mediante consideraciones internas, sino que exigen tener en cuenta otros factores. Ello es lo que nos ocupará de inmediato.

Para explicar las características más generales del Naturalismo Fundamental, el hecho curioso de que haya sido formulado tan tardíamente

y la, según nuestra tesis, sorprendente dedicación prácticamente exclusiva a la psicología experimental durante casi cuarenta años, hemos de recurrir, pues, a circunstancias «extrateóricas». Más arriba mencionamos tres factores determinantes: la disolución del suelo intelectual en el que Fagoaga se inició en la filosofía y de donde proceden sus problematizaciones, el aislamiento intelectual durante los años del franquismo y, por último, la colateral actividad científica. Para empezar a hacernos una idea cabal de lo que con esos tres factores se está mentando, podemos comenzar echando un vistazo a la composición de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid en los años anteriores a la Guerra Civil. En esa Facultad es donde Fagoaga se inició en la filosofía y de donde procede su problematización fundamental, ese modo de interrogar que, según la tesis aquí mantenida, acabaría madurando en la forma del Naturalismo Fundamental.

En torno a Ortega, catedrático de Metafísica desde 1910, era dominante la llamada «Escuela de Madrid», cuya unidad y uniformidad es a veces, con todo, más bien un invento nominal de ciertos apologetas que otra cosa. García Morente, catedrático de Ética desde 1912, procedente del neokantismo, es considerado normalmente como también perteneciente al círculo de Ortega. Lo cierto es, con todo, que su «adhesión» tuvo lugar tardíamente, en 1929. Estaban además, también en torno a Ortega, Zubiri (sucesor de Bonilla al frente de la cátedra de Historia de la Filosofía, desde 1926) y Gaos (desde 1933 catedrático de Introducción a la Filosofía). Los otros eran Besteiro (que desde 1912 ocupaba la cátedra de Lógica y Teoría del Conocimiento, demasiado viejo, sin duda, como para dejarse seducir por las dotes de Ortega) y el padre Zaragüeta, en la cátedra de Psicología Racional desde 1932, el cual, por razones obvias, se mantuvo al margen de los orteguistas. A cargo de la cátedra de Psicología Superior, al frente de la cual, por acumulación, había estado también Bonilla, desde 1923 estaba, por fin, Lucio Gil de Fagoaga. Sólo Fagoaga, Besteiro y Zaragüeta no pertenecieron nunca a la llamada Escuela de Madrid. Fagoaga había sido siempre el discípulo predilecto de Bonilla y era su reconocido heredero intelectual. Como tal aspiró siempre a la independencia. De todos ellos, tras la guerra volvieron a sus cátedras Zaragüeta (que se halló entonces en su salsa) y Fagoaga, el filósofo independiente. Morente, ordenado sacerdote tras una insólita visión nocturna de Jesucristo, regresó a Madrid desde Tucumán para incorporarse a su cátedra arrepentido de sus pecados, desde donde colaboró íntimamente con el también padre Zaragüeta.

Pese a la dominancia clara de Ortega y sus acólitos, del anterior recuento resulta claro que en la Universidad Central de antes de la Guerra había una pluralidad, y que allí era posible el ejercicio libre y auténtico del pensamiento. El contraste que la posterior monolítica monotonía del escolasticismo ofrece es sorprendente. A Fagoaga no le habría quedado otra alternativa que el silencio o la conversión, como el ejemplo de Morente, el transfigurado, da a entender. Y eligió el silencio y

dedicarse exclusivamente, en su actividad pública y docente, a asuntos que no podían entrar en conflicto con el escolasticismo dominante, a saber, la psicología experimental. Sólo más tarde, tras la jubilación y con la relativa libertad que confieren los muchos años, se dedicó a hacer públicas, aunque siempre en muy reducidos círculos, sus concepciones filosóficas.

Fagoaga, después de haber publicado en su juventud, incansablemente, un gran número de obras pequeñas, y siendo visto por la generalidad como una auténtica promesa de la filosofía en lengua española, suspendió casi enteramente después su actividad pública. No sería descabellado catalogar a Fagoaga, en ese sentido, como uno de los pertenecientes al llamado «exilio interior» y explicar todo el misterio con esa sencilla etiqueta. Rotos los lazos con el exterior, rotos los lazos con el interior, los problemas concebidos antes de la guerra, heredados de Bonilla, se habrían desarrollado según un camino único y peculiar, al margen de todo, carentes del incentivo que la ejercitación pública del pensamiento trae consigo. Ésa sería la razón por la cual el sistema presenta características un tanto inusitadas y se ocupa a veces con problemas «pasados de moda».

Pero utilizar una expresión como la de «exilio interno» no deja de presentar problemas. Lo que uno inmediatamente vincula con esa noción son categorías tales como represión, control constante oscuramente dirigido y cosas parecidas: a todas luces categorías, por excesivamente globales, insuficientes e inadecuadas. Para acercarnos un poco más a la verdad deberíamos intentar pensar esa noción no tanto en términos «políticos» como «sociológicos»: el aislamiento al que se vio sometido Fagoaga es menos político que «tribal», en los términos en los que se explicará más adelante. Digamos, pues, que hay diferentes formas de exilio (externo, interno), y que lo formal común a ellas es el aislamiento. No ha de entenderse, sin embargo, como una forma política descarada de represión, un ejercicio burdo del poder: el exilio interno es un camino libremente elegido. Se trata más bien de una suerte de «ostracismo» social e intelectual en la academia. En tanto que la filosofía en España se aisló de las corrientes más relevantes de la filosofía europea, la mayor parte de los lazos que anteriormente de algún modo comenzaban a existir desaparecieron, y tradiciones que empezaban a tener peso y consistencia fueron desarraigadas. Quien desde el principio había crecido y respirado, aprendido a pensar en ese suelo, está ahora solo. Y habrá de carecer necesariamente, ante el imperio de la teología revelada, de interlocutores que estén en condiciones de practicar tanto el arte de la interrogación como el ejercicio de la crítica. Si reparamos en que la filosofía es un asunto necesariamente social (el pensamiento no puede suceder en el vacío, sino que se requiere la pluralidad y la diferencia de puntos de vista: la crítica precisa de la dialéctica), no ha de sorprender, en realidad, ese silencio. No sólo no había interlocutores, no había ni siquiera público. Es posible acerca de la noción de «exilio interno» una pluralidad de acepciones:

puede ser el resultado de medidas políticas dirigidas desde un centro, tomadas administrativa o burocráticamente después de una apreciación y una «reflexión» acerca de la peligrosidad de ciertos sujetos; o puede ser también el resultado de algo puramente reflejo, automático, prerreflexivo —como efectivamente es ahora el caso—. Para dar cuenta de ello es preciso, con todo, como se decía, buscar no explicaciones políticas, ni siquiera intelectuales, sino sociológicas o, por mejor decir, «tribales», en relación con un estado de cosas que, lamentablemente, se ha perpetuado hasta nuestros días. Lo veremos enseguida. Recapitulemos primeramente las conclusiones a las que por el momento hemos llegado.

Con lo que nos encontramos es, pues, con la absoluta disolución súbita del suelo sociológico e intelectual en el que Fagoaga se había iniciado en la filosofía. Tal hecho no podía sino tener consecuencias importantes. El problema del porqué de la suspensión de la publicación ha de ser inmediatamente relacionado con esa circunstancia: después de la guerra Fagoaga quedó prácticamente solo en Madrid, solo frente al imperio de la Escolástica. Nos ocuparemos seguidamente con el ostracismo que a esa disolución del suelo se añade, como segundo factor decisivo. Pero hagamos notar cómo, en relación con nuestra tesis, nos va a ser preciso, en capítulos sucesivos, determinar cuál es esa problematización filosófica que había madurado en esa Facultad madrileña del primer tercio del siglo y que habría de ser la herencia que Fagoaga haría suya. En las obras tempranas encontramos problemas, más o menos elaborados, más o menos bien o mal formulados, o balbucientes, que acabarán siendo el punto de partida para los problemas de los que el sistema se ocupa y cuyas respuestas, a partir de allí, acabarán constituyendo las tesis centrales del sistema mismo. Por eso no ha de carecer de importancia que en próximos capítulos nos detengamos un poco en el comentario y exposición de esas obras primeras. Se entiende de lo que llevamos dicho que tan importante o más que la explicación del cese de la actividad pública es la indagación de la procedencia de esos problemas. La filosofía es una actividad social, y los problemas no proceden del vacío. Ello nos conducirá a Bonilla y al decisivo discípulo. Hay, pues, una serie de problemas originales. Después, la guerra y el vaciado de la Universidad, con la imposición consecuente de otras condiciones y otra «cultura», otros problemas, otra manera de entender el ejercicio de la filosofía. Ello trae consigo el aislamiento y la ruina de las condiciones elementales —materiales e institucionales— del pensamiento. En Fagoaga se podrá observar entonces el desarrollo aislado de los problemas originales según sendas inusitadas. Los resultados son interesantes por dos motivos. Por una parte, porque todo ello es expresión del destino secular de nuestra cultura: la ruina de toda tradición antes de poder empezar siquiera a ser una tradición. Por otra parte, en la figura de Fagoaga nos es dado observar, casi en condiciones de laboratorio, en un casi puro aislamiento, el desarrollo interno de una serie definida de problemas originales.

Dos factores, pues, por el momento, que resultan determinantes para el apariencial último del sistema: la disolución intelectual de la Universi-

dad Central de Madrid, junto con la permanencia de los problemas originales, y el aislamiento intelectual durante el franquismo. La suspensión de la actividad filosófica, en ese contexto, y la dedicación exclusiva a la psicología experimental deberían ser entendidas como expresión de una misma cosa. La psicología experimental era algo «científico» y objetivo que, al contrario que la ontología, no podía entrar en conflicto con el escolasticismo dominante. Y, pese a todo, son sin embargo las perspectivas básicas del Naturalismo Fundamental las que explicarían el porqué y el cómo de las asunciones epistemológicas básicas de esa misma actividad científica.

Hay todavía algo que decir con respecto al aislamiento intelectual padecido por Fagoaga. Anteriormente hemos utilizado la noción de «exilio interno», en relación con la circunstancia de la disolución del suelo intelectual y las condiciones elementales del pensamiento. Sin duda, hay algo de razón en ello —nos consta que Gil Fagoaga padeció durante años una sanción administrativa—, pero, como toda explicación simple, es insuficiente. O mejor, es insuficiente si asumimos la expresión «exilio interior» como una maniobra de las altas esferas que mediante artificios legales y amenazas administrativas habrían conseguido mantener alejado de la actividad pública a un filósofo incómodo. Por esa razón hemos también indicado que sería más prudente entender la expresión en un sentido más sociológico que político. Con la expresión no se trata tanto de aludir a una mano invisible, centralizada y dirigida, a una inteligencia oculta de acción diferida. Si por tal expresión entendemos más bien toda una serie de actitudes descentralizadas de recelo por parte de los compañeros de Facultad, que le condenaron al ostracismo, en un acto reflejo e irreflexivo, como «castigo» por pensar de otra manera o ser sencillamente diferente (por no compartir las representaciones que funcionan como signos de pertenencia grupal), nos estaríamos acercando un poco más a la verdad. Las rencillas de pasillo, esas enemistades tan intensas producto la mayoría de las veces no de disensiones intelectuales, como era de esperar en los filósofos, sino de cosas tan mezquinas como el mercado de los favores y el control de los tribunales de oposiciones para poder ocupar materialmente los puestos de funcionarios, todas esas cosas a las que estamos nosotros hoy ya tan lamentablemente acostumbrados, nos han preparado la visión suficientemente como para poder entender a qué tipo de tenaz ostracismo pudo haber sido, sin tribunal, condenado Fagoaga. Antes, como ahora, las disputas teóricas y las afinidades intelectuales tienen realmente muy poca importancia a la hora de buscar un criterio explicativo para las disensiones académicas o para la formación de grupos de presión. Falta, sencillamente, cultura de la crítica, porque no hay ningún terreno común. El que una crítica intelectual sea tomada de inmediato como una agresión personal no es sino un signo de un fenómeno más amplio y complejo. Las disputas son primero personales, y sólo después, como un efecto, teóricas o políticas: las disputas teóricas no son sino una extensión o un efecto de resonancia de disensiones tribales. Para

entender esto no son adecuados modelos teóricos de explicación. La racionalidad del devenir filosófico en España no ha de ser buscada en un ámbito teórico —el modelo requerido sería excesivamente complejo—, sino que debería ser establecida mediante categorías antropológicas, *tribales*. Determinadas asunciones teóricas no pasan de ser signos externos de pertenencia grupal: no hay lógica interna en el desarrollo de las ideas, o no la suficiente, pues a todas esas ideas les falta autosuficiencia epistemológica, así como no hay tampoco terreno común alguno de discusión.

En un contexto parecido, resultará fácil de entender que a Fagoaga, no habiendo prestado vasallaje y no comulgando con las representaciones compartidas, no le quedara mucho que decir. Paralelamente puede entenderse también qué tipo de destino le habría aguardado a quien, con una formación clásica impresionante, era sin duda, por sus facultades y la solidez de su formación, una verdadera promesa para la filosofía en lengua castellana, si las circunstancias hubieran sido otras y si las condiciones hubieran sido más favorables. Fagoaga ha pensado en el vacío, sin interlocutores, y su obra se ha resentido. En ese páramo intelectual, entre la miseria reinante, nuestro autor puede servir de modelo y de ejemplo de cómo tanto las instituciones como quienes las habitan han tratado en nuestra tierra a sus mejores hombres y de cómo los han echado a perder. Determinadas instituciones generan determinados comportamientos, y quienes en ellas viven, quiéranlo o no, por alguna inconsciente aspiración a la coherencia, acaban necesariamente pensando como obran: bajamente. En tales circunstancias es Fagoaga un modelo también de ascetismo y de tenacidad: aun cuando todos los caminos le estuvieran cerrados, siguió trabajando en silencio en aquellos que él entendió como sus problemas, más aún, como los problemas de la filosofía, y se dedicó a ellos por ellos mismos. Y prefirió aceptar el ostracismo antes que comulgar con los grupos establecidos. Fagoaga será en eso un ejemplo de esa rara especie que desde Schopenhauer es reconocible como la de aquellos que profesan la «autenticidad filosófica»: la fidelidad permanente a los problemas, la autonomía del pensamiento, la coherencia y el no servilismo. Fagoaga se mantuvo siempre al margen de las camarillas de truhanes que en nombre de la filosofía se dedican a asegurar a sus amigos o vasallos un puesto vitalicio de funcionario. Por el contrario, perseveró siempre solo, como único testigo de lo que podía haber llegado a ser una tradición, la de Bonilla. La precisión sociológica de la noción de exilio interno nos puede servir para entender qué tipo de aislamiento pudo ser éste. Aun cuando todo a su alrededor había cambiado, las semillas sembradas por aquella pasajera «época de esplendor» permanecieron en él, por mor de una sorprendente fidelidad a sí mismo y a la filosofía. Fagoaga pensó por sí mismo y para los problemas, no para la galería; en ese sentido fue filósofo, y no colector indiscriminado de opiniones ajenas.

Fagoaga, cuando no era ya, pasado el tiempo, algo atractivo para él ni el aspirar a la fama ni el conspirar en los pasillos de la Facultad, con su sistema filosófico, perfeccionado en sus últimos años y en el que

siempre estuvo trabajando, encarna un modelo de ascética de la verdad y de pasión por el conocimiento: la ascética clásica del filósofo, el amor a la verdad. En las actuales circunstancias esto puede parecerle a muchos sencillamente banal; pero a esos que están a la vuelta de todo —acaso, como decía Machado, porque propiamente no han ido a ninguna parte— es inútil intentar hacerles comprender la belleza de un símbolo. Hay un conjunto de representaciones colectivas que muy pocos asumen como verdaderamente suyas, pero que, habiendo llegado a ser como un signo de distinción y de pertenencia grupal, todos las asumen, y en relación a ellas juzgan —no como a ellos realmente les parecen las cosas (suponiendo que les parezca algo en absoluto), sino como arteramente piensan que debieran parecerles—. ¿Quién podría atreverse a pensar de otra manera? ¿Cómo atreverse a atentar contra ese conjunto de representaciones colectivas, cuando ellos disponen del arma más poderosa: el no prestar oídos y el excluir del ámbito de lo razonable a toda voz discordante o rara mediante alguna burda descalificación intelectual? El sistema del Naturalismo Fundamental ofrece incluso una explicación ontológica del afán de investigar las cosas mismas por sí mismas, y no como instrumento de necesidades mundanas. De ese modo ha tematizado Fagoaga su autenticidad filosófica. Ese afán clásico, cuyo sentido ya casi ha muerto, por la verdad, recibe allí el nombre de «imperativo de sujeción».

De los tres factores que hemos calificado como determinantes para el decurso intelectual de Fagoaga hemos hablado ya suficientemente de dos. Se trataba de, por una parte, la disolución intelectual de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central y la permanencia en Fagoaga de una determinada problematización filosófica que allí había germinado; y de, por otra parte, el tenaz ostracismo que Fagoaga hubo de padecer tras recuperar su cátedra. El tercero, del que ahora nos ocupamos, es el que se refiere a la durante decenios ininterrumpida actividad científica. Hemos hecho entender ya que, según la tesis que aquí organiza nuestro discurso, la actividad científica es una actividad, pese a todas las apariencias, hasta cierto punto secundaria. La ocupación exclusiva con la misma se dejaría explicar también por medio de factores extrínsecos a los propios intereses intelectuales de Fagoaga, e incluso sería posible dar cuenta de las perspectivas epistemológicas básicas por medio del sistema del Naturalismo Fundamental.

Pero todo esto parece demasiado sencillo. Sería posible plantear ciertas preguntas. Y como mínimo siempre quedaría la duda de si no más bien, en realidad, teniendo en cuenta lo tardío de la formulación del sistema, habría sido una reflexión epistemológica sobre la propia actividad científica lo que se halla en el origen del sistema, y de ningún modo a la inversa. Indudable es el hecho de que el sistema como tal muestra una cierta inclinación hacia los problemas epistemológicos y, en concreto, hacia la psicología. Las varias exposiciones disponibles abundan en reflexiones acerca de la ciencia en general, ofrecen también taxonomías cien-

tíficas y tematizan, mediante la noción, central en el sistema, de la postulación, toda la serie de campos de objetos posibles para la actividad científica. Frente a la tesis que mantenemos acerca de la continuidad de los problemas originales y su maduración en forma de sistema, está, pues, la posible objeción que haría de la psicología el verdadero centro de interés de la reflexión intelectual de Fagoaga, y del Naturalismo Fundamental mismo no más que el fruto de la reflexión sobre la propia práctica experimental.

Tal vez la ocupación principal de Fagoaga, efectivamente, haya sido la psicología. Los datos parecen confirmarlo. Su única obra publicada después de la guerra es un tratado sobre esa misma materia. Durante 43 años ocupó una cátedra de Psicología y prácticamente toda su actividad académica se desarrolló en ese ámbito. Sólo tras su jubilación hallamos huellas de actividad filosófica y de reflexión epistemológica. La pregunta es cómo hemos de explicar la, digamos, inclinación epistemológica del sistema. La actividad filosófica propiamente dicha es retomada sólo más tarde y de modo independiente. La pregunta es si Fagoaga fue filósofo accidentalmente, y su sistema metafísico procede de una reflexión temática acerca de su actividad científica, o si no más bien la relación es la inversa: Fagoaga es primariamente filósofo y su trabajo como científico, según las peculiaridades que lo caracterizan, es explicable únicamente como resultado de la aplicación de unas determinadas asunciones filosóficas previas. En tal caso el cuadro del desarrollo intelectual de nuestro autor ofrecería el siguiente aspecto: una reflexión filosófica juvenil, después una cierta derivación y fluctuación de los intereses, siempre con una determinada problemática filosófica imperante; tras el acceso a la cátedra, una dedicación exclusiva a la psicología experimental, según una dirección y una metodología que no serían sino el resultado relativo de esas asunciones filosóficas anteriores. Sólo más tarde, tras la jubilación, habría tenido lugar no ya una reflexión puramente epistemológica a partir de su trabajo psicológico, sino la tematización explícita y madura de todo ese *trasfondo* de asunciones filosóficas que, en cualquier caso, ya estaban ahí previamente, determinando incluso la forma y la dirección del trabajo científico.

Lo psicológico es sin duda dominante durante un largo período. Uno podría pensar, pues, legítimamente, que una visión filosófica que incluye una epistemología se ha desarrollado a partir de la actividad científica, como reflexión filosófica sobre una práctica ya dada. En ese caso nuestro punto de partida no sería el acertado cuando buscamos las fuentes del Naturalismo Fundamental en la herencia intelectual de Bonilla. Sobre este punto se pueden mantener opiniones diversas. Aquí suponemos el sistema (ya como sistema o conjunto de problematizaciones de base), y suponemos que es el sistema lo que explica los presupuestos epistemológicos del trabajo científico, y no la reflexión sobre el trabajo científico lo que explica, como lo reflectado, el sistema. Una prueba cabal de que nuestra perspectiva es la adecuada podrá darla, de nuevo, tan sólo el conjunto del ensayo.

Pero, en cualquiera de los casos, no deja de ser cierto que ese ininterrumpido trabajo psicológico habría de dejar huellas en el sistema: la inclinación epistemológica del mismo, lo decisivo del concepto de postulación en todo lo que se refiere a los campos de objetos para la insistencia de las varias prácticas científicas, son ejemplos suficientes. Habremos de mostrar en su momento que todas esas reflexiones en torno a las ciencias y los campos de las ciencias son en realidad y propiamente ontología.

Es posible resumir todo lo que hasta aquí se ha dicho en la formulación de una tesis general. Ella da razón tanto de la periodización que a continuación se indica como de la organización misma de este trabajo. Según ella, el Naturalismo Fundamental, sólo tardíamente elaborado, procede directamente del ámbito de problemas en el que se movió la reflexión de Bonilla San Martín y, en general, del problema de la filosofía tal como fue entendido por los no krausistas en una recepción tardía del kantismo. El aparente cese de la actividad filosófica, la dedicación a la psicología experimental y la interrupción de la actividad pública son explicables mediante la noción de «exilio interno». Sólo mucho más tarde habría considerado oportuno Fagoaga hablar públicamente de sus concepciones filosóficas. Así, según la perspectiva aquí adoptada, como ya se ha ido diciendo, en último término son tres los factores que determinan el peculiar aspecto que presenta la evolución intelectual de Gil de Fagoaga y el apariencial último del sistema. Todos ellos han de ser tenidos en cuenta para una cabal comprensión del mismo en todos los aspectos: se trata de la permanencia de los problemas originales, el aislamiento institucional e intelectual que disolvió el suelo «sociológico» en el cual esos problemas habían germinado (exilio interno en su más amplio sentido) y, por último, el trabajo científico-empírico colateral. La suma de esos tres factores da como resultado un sistema metafísico que a la vez que una ontología en el sentido clásico del término se constituye en una epistemología y en una taxonomía sistemática de las ciencias. Pero también en un sistema desconectado de todo lo que a su alrededor sucede, no pulido por la crítica externa y no elaborado hasta sus últimos detalles, sino tosco en muchas ocasiones: algo aislado en el páramo, el retoño de una fidelidad al paisaje intelectual de la España de la República.

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente dicho, siempre en dependencia con nuestra hipótesis de trabajo, resulta prudente distinguir algunas etapas en el decurso intelectual de nuestro autor. Ellas son:

a) 1912-1923: Etapa caótica o juvenil (estudiante, opositor a Estética). Bonillismo, escepticismo en torno al problema del conocimiento de la sustancia.

b) 1923-1936: Etapa integradora o de transición. Estabilización y consolidación de los intereses (acceso a la cátedra de Psicología Superior, concepción del Naturalismo Fundamental).

c) 1939-1966: Etapa de madurez. Reflexión sostenida, trabajo psicológico ininterrumpido según las coordenadas epistemológicas tácitas del Naturalismo Fundamental.

d) 1966-1973: Durante estos años habría tenido lugar la exposición pública final del sistema según diversas formulaciones en los cursos de doctorado impartidos, como profesor emérito, tras la jubilación.

En la siguiente tabla, según las etapas descritas, se ordenan paralelamente a las obras de significación filosófica algunos hechos biográficos relevantes.

VIDA

OBRA

A) Etapa caótica o juvenil

1896/6.9: Nacimiento, Requena.

1912: Estudios de Derecho y Filosofía en Madrid. Alumno de Besteiro y Bonilla.

1915: Doctorado en Filosofía y en Derecho.

1919: Oposiciones a la cátedra de Estética. Auxiliar en la Facultad de Filosofía.

1916: Empieza a trabajar en Sexto Empírico.

1917: *Breve diálogo de Belleza, Exp. y crítica de la Crp. La relación de Derecho.*

1919: *Lineamiento general de un programa de Estética.*

1922: *Esquema de un programa de Psicología Superior.*

B) Etapa integradora o de transición

1923: Obtención de la cátedra de psicología. Campaña electoral de Bonilla.

1924: Inauguración del laboratorio por Th. Ziehen. Secretario de la Facultad. Pasante en el bufete de Santiago Alba. Interventor del Patronato Universitario. Fundación de los «Cursos para extranjeros».

1929: Compra de la biblioteca de Bonilla. Viajes por Portugal, Francia, Alemania e Inglaterra.

1936-39: Los años de guerra en Requena. Saqueo del laboratorio.

1924: Conferencias sobre psicología experimental.

1925: *El psicoanálisis y su significación.*

1926: *Doctrinal del escéptico. Terman: medida de la inteligencia. El último sendero de Bonilla.*

1927: *Las interpretaciones de los sueños. Entre la vida y la muerte.*

1928: *Sobre metodología de la crítica estética (Homenaje a Bonilla). La filosofía de Bonilla San Martín.*

1929: *La selección profesional de los estudiantes.*

1930: *La solución de Spinoza al problema cartesiano. Cuestiones de Psicología.*

C) Etapa de madurez

1939: Retoma la cátedra. Cese de la evolución de los intereses.

1939-44. Sanción: sólo podía explicar Latin.

1949-66: Numerosos cursos y trabajos de carácter psicológico.

1949-??: Acumulación de las asignaturas de Antropología y Psicología del niño y del adolescente.

1960: *Cotrad. de Deussen, los elementos de la Metafísica.*

D) *La formulación explícita del sistema*

1966: Jubilación. A ruegos de Camón Aznar continúa dando cursos de doctorado. Pinillos ocupa la cátedra.

1967-68: *Necesidad lógica y ontológica. La educación estética.*

1968-69: *Funciones de los postulados.*

1969-70: *Qué es naturaleza, Morfología y dinamismo.*

1971: *Verdad, Bondad, Belleza.*

1972: *El número como principio metafísico.*

1972-73: *Filosofía del amor y la discordia.*

1989: Fallece en Requena (25 de diciembre).

III

LA HERENCIA DE BONILLA SAN MARTÍN

Y podemos pasar ya a los que al comienzo convinimos en denominar problemas internos de la reconstrucción. Clarificadas ya en cierta medida qué circunstancias son las que inciden tanto en la sorprendente irregularidad de la actividad editorial de Fagoaga como en el aparente cese de su actividad filosófica, hemos de dedicar nuestra atención a otro problema. Tal problema tiene que ver con el tipo de racionalidad con que se puede describir el devenir de los intereses intelectuales de nuestro autor, y con el tipo de continuidad que cabe establecer entre las obras de antes de la guerra y el Naturalismo Fundamental. Según nuestra hipótesis de trabajo, no era el abandono de las inquietudes filosóficas lo que explicaba la dedicación exclusiva, durante más de cuarenta años, a la psicología: para ello disponíamos de una explicación diferente. El sistema que aparece en los años sesenta no surgió por generación espontánea, sino que más bien con él se trata del fruto maduro de una reflexión prolongada, silenciosa y sostenida acerca de una determinada serie de problemas originales. El objetivo de este capítulo es la determinación de esa serie original de problemas, o, por mejor decir, de esa problematización de base cuya reorganización daría lugar al sistema del Naturalismo Fundamental. Se trata ahora, pues, de determinar cuál es ese núcleo de problemas, esa problemática, que habría germinado en la Universidad Central madrileña de antes de la guerra. Sólo después estaremos en condiciones de narrar, a partir de allí, los desarrollos que esos planteamientos originales presentan hasta la concepción del sistema: ello será objeto del siguiente capítulo.

Como punto de partida tomemos lo que Fagoaga mismo dice acerca de los inicios de su formación intelectual. En la breve autobiografía que publicó en 1980¹, podemos leer lo siguiente:

1. L. Gil de Fagoaga, «Lucio Gil Fagoaga: autobiografía», en *Revista de Historia de la Psicología*, 1980, vol. 1, nn. 3-4, pp. 261-266, p. 262.

En la Universidad de la calle San Bernardo cursé preparatorio de Derecho y curso ulterior de Filosofía y Letras; tuve de profesor entre otros a Julián Besteiro, y al año siguiente fui alumno de Bonilla San Martín, que había de ser mi maestro fundamental. Aquellos años de estudio confirmaron mi vocación filosófica, que seguí entusiásticamente.

Palabras similares encontramos en otra biografía, aún mucho más breve, redactada por el propio Fagoaga, en 1970, a petición del *Diccionario biográfico español contemporáneo*, editado por el Círculo de amigos de la historia. Allí escribió Fagoaga, en tercera persona acerca de sí mismo, en una primera versión un tanto diferente de la después impresa:

Discípulo predilecto del Dr. Bonilla, ha seguido la tendencia humanista de aquél, aunque agrupando sus ideas en un sistema original que denomina Naturalismo Fundamental, de profunda significación metafísica.

Estas dos citas son relevantes por varios motivos. Primeramente, porque confirman que nuestra tesis, al atribuir, en el decurso intelectual global de Fagoaga, un peso decisivo a lo filosófico, no está del todo desacertada. En la primera de ellas se dice, en efecto, que la docencia de Bonilla confirmó una vocación filosófica que sería «entusiásticamente» seguida. Pero, sobre todo, en segundo lugar, porque confirman también que Fagoaga mismo percibía una cierta continuidad entre sus primeros escritos, aún bajo la influencia directa de Bonilla, y el Naturalismo Fundamental. Mucho más aún: Fagoaga se presenta como el heredero intelectual de Bonilla y hace de él el padre indirecto de su sistema. El sistema de Fagoaga no sería, según esto, sino una «agrupación original» de las ideas de Bonilla.

Hemos de suponer, si otorgamos crédito a lo que Fagoaga escribe sobre sí mismo, que los problemas de que se ocupa el Naturalismo Fundamental son los mismos que inquietaron a Bonilla, con lo cual podría decirse también que la totalidad de la obra filosófica de nuestro autor está signada por esa decisiva docencia y ese decisivo discipulado. Intentaré mostrar que no sólo hay una dependencia en lo que a los problemas se refiere (el problema del devenir, de la pluralidad y de la unidad, de la explicación unificada de la pluralidad, pero sobre todo el del conocimiento posible de la «esencia»), sino que Fagoaga mismo, como tendremos ocasión de ver, entiende su obra como la prosecución y acabamiento de la obra que el maestro mismo habría realizado si la prematura muerte no lo hubiera impedido: la voluntad de dar cumbre a su «obra circunstancial» mediante un sistema metafísico. Fagoaga fue discípulo de Bonilla, y esa relación era reconocida por ambos. Una relación discipular dice mucho más que una mera relación de profesor a discente. La palabra tiene aquí un sentido clásico. El discípulo ha aprendido a pensar con el maestro, y reconocer la cualidad de discípulo es asumir la tarea de la continuación del sentido de una obra.

Lo propio es ahora, pues, que nos detengamos un momento en entresacar, de entre la inmensa e inmensamente dispersa obra de Bonilla, cuáles eran sus concepciones filosóficas, es decir, lo que él entendía por el problema de la filosofía. La de Adolfo Bonilla San Martín (1875-1926) es una figura intelectual de talla suficiente como para que desde el principio nuestra modestia haga acto de presencia: no podemos aspirar aquí, por limitaciones claras, a dar cuenta cabal y detenida de su obra filosófica. Lo que diremos sobre él ha de ser tenido como parcial, pues todo ello estará guiado por nuestros intereses actuales, que no son otros que los de la determinación de la procedencia del Naturalismo Fundamental. Más tarde podremos ver cómo Fagoaga hizo propios los problemas, y no las soluciones de Bonilla. Podremos observar qué formulación reciben esos problemas en las obras juveniles y a qué reelaboraciones son sometidos hasta la concepción final del sistema.

Si Menéndez Pidal es el heredero de Menéndez Pelayo en el campo de la historia de la literatura, Bonilla San Martín, también su discípulo, lo es en lo que hace a la historia de la filosofía española. Bonilla es quien, partiendo casi de la nada, estableció no sólo las bases para la historia de la filosofía española, sino incluso también para la de la estética y de la filosofía del derecho. Su obra es sencillamente inmensa. Pujol² recoge un total de 279 publicaciones. A nosotros, por fortuna, sólo nos interesa ahora lo relativo a su concepción de la filosofía.

En términos generales puede decirse que, para Bonilla, el asunto de la filosofía es la aspiración al conocimiento de la esencia. Qué haya, sin embargo, que entender por «esencia» no es tan sencillo de determinar. Se diría que el problema, el planteamiento del problema, remite a una cierta concepción dualista (lo que llamaremos el esquema de la duplicidad) procedente, de una manera un tanto indeterminada, de una recepción schopenhaueriana del kantismo, mezclada con ciertos elementos de la filosofía hindú. Tal concepción supone la absoluta inmanencia de la subjetividad, constituyente del mundo de la experiencia, más allá de la cual, sin embargo, se postula un ámbito inalcanzable, una sustancia del mundo cuyo acceso representaría la verdad, la esencia. Los filósofos se han esforzado siempre, según Bonilla, en tematizar el mismo problema y han llegado prácticamente todos a la misma conclusión escéptica. El diagnóstico acerca del problema es, al menos al principio, también en Bonilla, claramente escéptico: la esencia es incognoscible, y los hombres se hallan indefectiblemente presos en las redes de la representación. Con todo, ese escepticismo no se deja traducir en la indiferencia. Es un escepticismo que, reconociendo trágicamente la imposibilidad de acceder al preciado conocimiento al que aspira (nunca nos será dado trascender este ámbito de inmanencia subjetiva), no reniega, sin embargo, de la inquisición de la verdad. Para eso está el mito de Psyquis: nadie puede acceder a la verdad, pero algunos la merecen más que otros, a saber los que la

2. Pujol, *Adolfo Bonilla San Martín*, Madrid, 1928.

buscan. La filosofía es esa búsqueda, y aparece definida por la amplitud de los conocimientos, la amplitud de la indagación y la percepción general de las relaciones entre los fenómenos.

Es fácil de entender que, partiendo de un tal esquema de duplicidad irreductible, planteado el problema en esos términos, no quepa sino una solución escéptica. Con todo, en el diálogo que lleva el elocuente nombre de *Proteo*³ se esforzó Bonilla en dar forma de algún modo tanto al problema mismo como a esa aspirada «sustancia del mundo», aquello para cuya comprensión son por completo inadecuadas nuestras facultades intelectivas. Lo veremos en seguida. Bonilla era un ardoroso admirador de Schopenhauer, cuya *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente* era cada curso sistemáticamente comentada en clase. También a partir de Schopenhauer tenía un gran interés por la filosofía hindú.

Bonilla entendía la actividad filosófica no como una investigación especial y determinada, sino como la inquisición de la verdad «en todos sus órdenes». Según él, sólo un espíritu enciclopédico puede ser filósofo porque para la filosofía es fundamental la «percepción de las relaciones generales entre los fenómenos»:

Es un error pintar al filósofo como un iluso, que sueña con quimeras y desdeña el contacto con la realidad. *Filosofía* es una investigación de la verdad en todos los órdenes, en todas las esferas de la vida, y cualquier investigador de este género puede merecer el nombre de filósofo. De ahí que todos los grandes pensadores (Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche) se hayan distinguido siempre por lo enciclopédico de sus conocimientos. El que no abarca más que un aspecto limitado y estrecho de la realidad no será nunca filósofo, porque jamás percibirá las *relaciones generales* de los fenómenos, y no podrá elevarse a una concepción superior, reduciendo a unidad la muchedumbre de las diferencias⁴.

Vemos que para la filosofía es entonces esencial el llegar a resultados globales y sintéticos acerca de la totalidad, o como dice Bonilla con palabras de Fray Luis de León, el «reducir a la unidad la muchedumbre de las diferencias». La filosofía es primariamente una actitud vital, y sólo después una actividad académica⁵. Ella no consiste, pues, en una serie de conocimientos, sino en una cierta actitud vital, en cierto modo de ser. Se entiende entonces que Bonilla abrigara siempre un cierto resquemor en relación a los sistemas. Los sistemas son, según él, un medio de acceso a un problema o a una actitud espiritual, pero en ningún caso el objeto de la filosofía. Su objeto es, más bien, el satisfacer una duda íntima y originaria. Con respecto a esa duda originaria, la filosofía es una actividad instrumental:

3. A. Bonilla, *Proteo o del devenir*, Madrid, 1914.

4. A. Bonilla, *Historia de la Filosofía española I: Desde los tiempos prehistóricos al siglo XII*, Madrid, 1908, p. 18.

5. «Las ideas no se han producido para lucirlas en los libros, sino para ser traducidas en hechos; porque idea que para la vida no sirve, no es idea filosófica. En tal supuesto, la conducta del que formuló esas ideas ha de ser conocida, para apreciar de un modo auténtico su virtualidad» (*ibid.*, p. 15).

Profesamos cierto escepticismo respecto a los sistemas. El sistema es un andamiaje útil y hasta indispensable, pero no es la obra: si el edificio estuviese construido, el andamiaje no existiría. La verdad no reside en el sistema mismo, sino en el resultado al que aspira; si el sistema sigue en pie, no hay duda de que aún no ha logrado su objeto. Por eso en todo sistema hay artificio, y por eso pueden imaginarse sistemas ingeniosamente elaborados, que a nada positivo conduzcan⁶.

Esa duda y ese afán originario por investigar la verdad, producto de una curiosidad íntima y global por todas las cosas, es de una especie distinta a la mera curiosidad intelectual: esa duda y ese afán remiten no a este o a aquel objeto, sino a la consistencia de la totalidad del mundo y de la totalidad de la experiencia. Ya hemos mencionado cuál es el esquema conforme al cual se problematiza y se entiende el ejercicio de la filosofía: la escisión cognoscitiva, por definición irreductible, a un lado de la cual está el conocimiento operante y constituyente, y al otro lado, como lo exterior, la sustancia o la esencia del mundo. El afán trágico de la filosofía consiste en trascender esa inmanencia. El afán filosófico es reducido al afán por el conocimiento de la esencia, entendida ésta como el otro término inalcanzable más allá del ámbito de la inmanencia.

Proteo es el primero de una anunciada serie de coloquios filosóficos que no pasó del primer volumen; está escrito al modo de los diálogos platónicos e intervienen en él, en calidad de interlocutores, Proteo, Euclides, Alejandro y Aristeo. Allí encontramos una elaboración muy interesante de ese esquema de la duplicidad.

(Habla Proteo: (...) *conocer* es limitar, definir, es comprender, y tú, que conoces, eres quien limita, define y comprende; pero lo comprensible, antes de ser conocido, es ilimitado, indefinido, incomprendido (...). Ahora bien, para *limitar* lo que percibes, es decir, lo que conoces por medio de los sentidos, te vales del espacio y del tiempo, valores de numeración, de orden, de *cosmos*, (...). Toda limitación viene del número y lo limitado es *idea* (forma, figura). Así, todo lo percibido está, para nosotros, en un lugar. El *estado*, como todo límite, es función de diferencias, y por eso supone la coexistencia o el espacio. (...) Y nuestra inteligencia, creadora de la multiplicidad o del *estar* mediante el número, es productora de la unidad o del *ser* mediante la *atribución*, categoría única, de la cual todas proceden. (...) (Llamo atribución) a cualquier determinación de una esencia⁷.

De ahí toda la inmanencia irreductible del conocimiento. Todo «estado», toda diferencia o pluralidad, procede de nuestro conocer «espaciando y distribuyendo» mediante el número, en tanto que todo ser, toda unidad, procede de la «atribución»: ambos meros procesos cognoscitivos. Más allá, el pensar es identificado con el ser, entendiendo por ser lo determinado, sea tal ya por la distribución o por la atribución:

6. *Ibid.*, pp. 17-18.

7. A. Bonilla, *Proteo o del devinir*, cit., p. 58.

(Habla Proteo:) (...) y estos seres, en efecto, no existen fuera del sujeto. Como estos seres son *pensamientos*, ¿qué cosa más lógica que el identificar el ser con el pensar? Y entonces vosotros los mortales tenéis un primoroso medio de haceros dioses. (...) no hay sino hacer impersonal ese pensar, llamándole Razón, y quedará fuera del espacio y del tiempo, y en aptitud de dictar leyes universales, inmutables y necesarias (...). El individuo es una abstracción; pero el universal es otra, y ambas son producto de vuestra función de conocer *espaciando* y *atribuyendo*. Más allá de todo eso creéis inevitablemente que hay algo, y lo hay: Euclides lo llama *poder ser*, y anda dudoso entre *atribuirle* o no existencia; tú resueltamente se la niegas y le llamas *no ser*; ambos estáis seguros, allá en lo íntimo de vuestras conciencias, de que *eso* no es un puro concepto (un poder ser), ni una pura negación (un no ser), sino algo indiscifrable e indiscernible. También podríais denominarlo *movimiento*, puesto que éste parece ocupar una posición intermedia entre el *ser* y el *estar*, o sea entre el ser y el no ser. No *está*, porque es movimiento; no *es*, porque no permanece. Podéis llamarlo igualmente *devenir*, no en el sentido de *llegar a ser*, sino en la significación latina de *suceder, pasar*, emparentada con el *Bainô* griego y el *gam* sánscrito, los cuales llevan la idea de marcha o andadura *sobre algo*. (...) ¿Quieres saber quién deviene en el devenir? Mi constatación es análoga a la tuya: ¡Nadie! Es el devenir lo que deviene (...) pero en el devenir no hay sujeto, porque no *es* ni *está*; lo cual quiere decir que el devenir es el sujeto mismo⁸.

El acceso a ese «algo indiscifrable e indiscernible», a ese devenir sin sujeto que deviene, como principio del ser, por debajo de todas las representaciones, es considerado imposible por Bonilla. La inaccesibilidad de la esencia del mundo que el esquema de la duplicidad necesariamente postula, junto con el afán filosófico por acceder a ella, es explicada en la forma de un bello mito, que expresa el consuelo metafísico ante la imposibilidad trágica de alcanzar esa verdad. Al mito de Psyquis⁹ en la exposición de Bonilla le sirve de base un cuento infantil, *Brillante y flor de amores*. En ese cuento, un príncipe, disfrazado de rústico, se enamora de una hermosa pastora a la que, para seguir amándola, le impone la condición de que no quiera nunca averiguar su origen. El príncipe desaparece para siempre en cuanto ella, movida por una irresistible curiosidad, infringe la misteriosa prohibición. De esta sencilla fábula, popular recreación del mito griego, parte Bonilla mediante un estudio filológico-histórico hasta estudiar la *curiosidad* filosófica y su objeto. Allí trata el problema fundamental del conocimiento de la esencia, el carácter relativo del conocimiento del mundo y el sentido de esta relatividad, concluyendo con la afirmación de que incluso cuando la ciencia humana no es sino una verdadera ignorancia, permanece siempre el consuelo de que quien más lucha por salir de ella es el que más merece la verdad, aunque no penetre jamás en sus dominios. El de la esencia es un misterio que, como el de Psyquis, es inaccesible a la mente humana:

Tal es, a nuestro juicio, el sentido del mito cuya evolución histórica hemos estudiado (...). Psyquis es la sabiduría, que todos los hombres reverencian y aman, pero

8. *Ibid.*, pp. 61, 62, 63 y 64.

9. A. Bonilla, *El mito de Psyquis*, Barcelona, 1908.

de la cual ninguno toma posesión. Psyquis se enamora del Amor, porque el Amor enlaza y une, y la unidad parece ser la característica de la Esencia. Pero mientras Psyquis tiene aspecto humano, no le es dable percibir la Esencia sin destruir la realidad que quiere disfrutar (...). Psyquis, para conseguir su objeto, ha de pasar por rudas pruebas (las luchas de la vida), después de las cuales logrará su unión con la verdad, haciéndose de la misma naturaleza que ella, inmortal y eterna, merced a la muerte y aniquilamiento de su apariencia humana. A esta conclusión tendía también la filosofía india (y ya sabemos que a la India tenemos que recurrir para encontrar la primera forma del mito) cuando decía que de la ignorancia (...) provienen las formaciones (...), y de éstas el conocimiento (...). La Ciencia humana es una verdadera Ignorancia; lo que más nos importa saber, eso es lo que desconocemos. Pero hay un consuelo: el que más lucha por salir de la Ignorancia, es el que más merece la Verdad, aunque no penetre jamás en sus dominios. Psyquis buscó a Cupido; si no hubiera sufrido por buscarle, no habría logrado el Amor y la Inmortalidad¹⁰.

A muy grandes rasgos expuesta, ésa sería la filosofía pública de Bonilla, que para nuestros propósitos, en cuanto modo de interrogar y en cuanto problematización fundamental, habríamos de considerar como el punto de partida de Gil de Fagoaga. Disponemos de un artículo donde Fagoaga, poco después de la muerte del maestro, rinde homenaje a su memoria y da testimonio de una cierta transformación, al final de su vida, en las concepciones filosóficas de Bonilla: se trataría de su «último sendero»¹¹. Abundando en la inmanencia, y negando, desde esa inmanencia, la dualidad, habría empezado Bonilla a concebir a grandes rasgos los elementos fundamentales de un sistema metafísico propio que podría haberse denominado «creacionismo». Habría permanecido, con todo, aunque negado ahora desde uno de los términos, el esquema fundamental de la dualidad o duplicidad. Los términos del problema habrían permanecido siendo los mismos.

El artículo de Fagoaga en cuestión, publicado con ocasión, un mes antes, de la muerte del maestro, tiene como objeto «fijar los rasgos evolutivos fundamentales» en la última etapa de Bonilla, dado que, opina Fagoaga, «la actitud espiritual de Bonilla en sus últimos años se aparta mucho de sus primeras posiciones». «La obra que Bonilla deja inacabada es justamente su obra circunstancial. Y lo más interesante para nosotros no es que hubiese terminado esos libros [los muchos planes de publicación iniciados y no proseguidos], sino que hubiese cristalizado en otras obras sus últimas apreciaciones generales del mundo y de la vida, esto es, la cúpula de su edificio». Y esas apreciaciones generales son resumidas así:

Se ha acentuado su inclinación a la filosofía orientalista de Schopenhauer, pero aquélla no pasaba de mera simpatía. También últimamente se interesaba mucho en el pro-

10. A. Bonilla, *op. cit.*, pp. 266-267 (final).

11. L. Gil de Fagoaga, «El último sendero de Bonilla San Martín», en *La Época*, suplemento al número 26.877, 13 de febrero de 1926.

yectado coloquio filosófico «Polimnio o del tránsito de las sombras», alusión al mito de la caverna de la *República* de Platón, sin que, de haberlo escrito, se hubiese podido decir con fundamento que se tratase de un platónico. La idea de un sistema propio iba en él ganando terreno progresivamente. Inició una serie de diálogos filosóficos; insistió en la necesidad de escribir una «filosofía primera», tratado que llegó a plantear en sus líneas generales (...). En ocasiones nos habló de una concepción filosófica que maduraba y que hubiera podido llamarse «Creacionismo». El conocimiento, incluyendo la percepción, sería simplemente «voluntad de crear». Cada uno de nosotros seríamos creadores autónomos de nuestro ambiente; y la suma de los individuos, es decir, el mundo, sería la creación de Dios, «Voluntad absoluta de crear»...

A propósito de ese «Creacionismo», por muy pocas que sean nuestras noticias del mismo, puede afirmarse que no es sino un permanecer en el esquema fundamental de la duplicidad en el que se había movido la reflexión anterior de Bonilla. Nuestro punto de partida, pues, ha de ser ese esquema. El problema de la filosofía, tal como fue entendido por Bonilla, y tal como sería asumido por Fagoaga, no es otra cosa que la pregunta por la esencia, entendida ésta como aquello que necesariamente trasciende la inmanencia subjetiva desde la cual se pregunta por ella. Esa esencia sería la sustancia oculta del mundo, lo que da consistencia, por detrás de las representaciones, a todo lo que se aparece. Asistiremos, en el próximo capítulo, asumido ese punto de partida, al modo como Fagoaga, primero, hace suya esa problematización de Bonilla, segundo, cómo es paulatinamente elaborada a partir, sobre todo, de determinados estudios históricos, y a qué transformaciones es sometida hasta dar lugar, finalmente, al Naturalismo Fundamental.

Fagoaga decía, en su breve autobiografía, haber «agrupado» las ideas de Bonilla «en un sistema original». Con esas palabras rendía Fagoaga tributo a la memoria de su maestro. Fagoaga presentaría de ese modo, tácitamente, su sistema como el sistema que Bonilla mismo habría elaborado si la temprana muerte, a los cincuenta años, no se lo hubiera impedido. Y, sin embargo, habremos de ver que Fagoaga más propiamente habría de haber dicho de sí que hizo suyos los problemas, mas no las ideas, de Bonilla, y que a partir de ellos se desarrolló el Naturalismo Fundamental.

IV

LA EVOLUCIÓN DE LOS INTERESES

Hemos determinado ya, para nuestros propósitos suficientemente, cuál es esa problematización, heredada de Bonilla, de la cual habría de partir, según nuestra hipótesis, la reflexión filosófica de Fagoaga. Según dicha problematización, el problema fundamental de la filosofía consiste en el conocimiento posible de la esencia, donde la esencia aparece concebida, en un irreductible esquema de duplicidad, como lo que, trascendiendo todas nuestras representaciones inmanentes, dota de consistencia, como la sustancia del mundo, a todo lo que se aparece con la forma misma de esas representaciones. El diagnóstico acerca de ese problema es escéptico: es imposible acceder a esa sustancia del mundo, pues es imposible trascender de cualquiera de las maneras la inmanencia cognoscitiva. Se trataría ahora de mostrar qué forma adopta esa problematización en los escritos juveniles de nuestro autor y qué modificaciones recibe en ellos hasta la concepción del sistema. Con ello lograríamos una explicación unificada de la variedad de los intereses en la primera etapa, y podríamos describir, según el modo de la continuidad, la relación entre los primeros escritos y las formulaciones explícitas del sistema. Conforme, en efecto, a la hipótesis de trabajo que supone el peso decisivo de lo filosófico y la centralidad del Naturalismo Fundamental, hay que explicar, primero, cómo Fagoaga recibe y hace suya esa problematización de Bonilla; segundo, cómo esa problematización es paulatinamente elaborada, y, por último, en qué sentido es precisamente una transformación de la problematización lo que da lugar, en último término, al sistema del Naturalismo Fundamental propiamente dicho.

Tenemos, por lo demás, un problema pendiente de resolución: ¿qué tipo de unidad puede ser descrita en la aparentemente caótica variedad temática que los escritos de la primera etapa presentan? En principio, el descubrimiento de qué tipo de coherencia pueda ser establecida en el desarrollo de las obras de Fagoaga es parte de una misma tarea. Vere-

mos cómo la problematización ya determinada es lo que nos permitirá observar tanto una unidad en la diversidad de los intereses (ellos no serían sino diversos campos para su aplicación) como una coherencia y una racionalidad en la sucesión de los mismos.

Es de suponer, si la perspectiva aquí adoptada es la correcta, que en las obras tempranas encontraremos ya muchos de los problemas que el sistema maduro resolverá. En esas obras aparecen, efectivamente, indicios «temáticos» o referentes a los problemas como tales, pero también, y ello es más importante, indicios de un peculiar estilo de plantear las preguntas, o, por mejor decir, de un modo de pensamiento que acabará siendo característico del Naturalismo Fundamental en sus diversas exposiciones. Cabe destacar en este sentido, como tendremos ocasión de ver en lo que sigue, el afán de radicalidad y de coherencia que se muestra, por poner el ejemplo más relevante, en el mantenimiento del escepticismo de Bonilla acerca del conocimiento posible de la esencia, pero trasladado incluso al planteamiento del problema mismo de la esencia. Indicios temáticos los ofrecen los problemas derivados de la vinculación axial de la filosofía y las ciencias: la relación entre lo filosófico y lo empírico y la voluntad de una separación tajante entre esos dos ámbitos.

Aparte de esos indicios temáticos o de esa unidad posible que remitiría a un modo peculiar de pensamiento, la unidad de la problematización en la dispersión juvenil de los intereses se deja determinar con más precisión. Que los intereses han variado y evolucionado con el tiempo hasta fijarse en la psicología y la filosofía no significa necesariamente que no hubiera, desde el principio, una serie fija de problemas. Esa serie es observable en todos los casos. No se trata, pues, de una variabilidad caótica: los problemas son siempre los mismos, lo que varía en cada caso es el campo de aplicación en el que esos problemas son planteados. El ámbito de la variación es sin duda dilatado: estética, derecho, psicología, historia antigua, criticismo kantiano, psicoanálisis... En esa variabilidad temática hay tres ejes relevantes: la filosofía, la estética y la psicología. Los trabajos estéticos y psicológicos, en la primera etapa, son explicables hasta cierto punto como preparación para sucesivas oposiciones a cátedra. Con todo, en todos y cada uno de esos ejes son legibles sin excesivas complicaciones tanto la unidad de un modo de pensamiento como la unidad de un modo de interrogación. Según esto, que ha de defenderse también como tesis, lo que ha variado con la evolución de los intereses es el ámbito privilegiado en el cual esos problemas habían de ser elaborados. La problematización heredada de Bonilla es constatable en todos los lugares.

Lo más notable, hemos de ver, son los efectos empíricos del escepticismo a propósito del conocimiento posible de la esencia: la unidad de la dispersión se manifiesta primordialmente en la forma de un escepticismo con respecto a los problemas metafísicos, que da como resultado la exigencia de disponer de métodos puramente experimentales y públicos para la investigación de los distintos campos de fenomenalidad cien-

tífica, ya se trate de fenómenos de conciencia, ya se trate de fenómenos estéticos. Mezclar el estudio científico de las representaciones con problemas metafísicos acerca de la sustancia y la consistencia de esas representaciones no puede sino conducir a oscuridades inadmisibles. La voluntad de distinguir claramente lo científico de lo filosófico es constante. Y ello tanto en las obras juveniles como en las maduras.

Los efectos en relación con la investigación científica han de ser siempre los mismos. Desde el comienzo, por razones claras, en virtud de ese escepticismo heredado; pero incluso después de que haya tenido lugar la transformación que hemos de especificar y que se halla en el origen del sistema propiamente dicho, esos efectos permanecerán aunque para entonces hayan variado las perspectivas filosóficas que permiten encuadrarlos. En el campo de la estética, por ejemplo, podemos apreciar de una manera muy clara y casi paradigmática una circunstancia que confirma y casi demuestra lo anteriormente dicho. Las primeras obras de estética¹ muestran cuál es el problema filosófico que inquieta a Fagoaga en esa temprana época. No es otro que el de la inaccesibilidad de la esencia, siempre postulada sin embargo como explicación de la consistencia de lo que en la inmanencia se aparece, a propósito de la cual, sin embargo, nada es afirmable y nada se puede decir; por esa razón lo propio es volver a la investigación puramente empírica, demostrable, experimental. El largo artículo «Sobre metodología de la crítica estética»² es una reafirmación, sobre coordenadas filosóficas propias ya definidas y, diríamos, maduras, de todas las reflexiones anteriores en ese ámbito. Anteriormente se había optado por un método psicológico-experimental para la estética como reacción escéptica a las oscuridades e ilegitimidades de la metafísica, en perfecta consonancia con la herencia de Bonilla. En *Discurriendo en Cueva Hermosa* podemos, por ejemplo, leer a propósito de la determinación del fenómeno de lo sublime:

Lo sublime es un fenómeno de conciencia; consiguientemente, es un fenómeno psicológico. La cuestión general, por tanto, de la causa de lo sublime (...) ha de buscarse en el campo de la Psicología como ciencia positiva, es decir, como complejo de demostraciones fundadas en principios innegables para toda clase de personas. Lo que no sea claridad y distinción habrá de tomarse a lo sumo como hipótesis; nunca como adquisición segura y definitiva³.

Y, en el mismo contexto, la siguiente crítica, desde la irreductibilidad de la inmanencia, a la doctrina de la Voluntad de Schopenhauer:

1. *Breve diálogo de belleza*, Madrid, 1917 (que incluso en la forma de diálogo con que está escrita da a entender la clara influencia de Bonilla), *Discurriendo en Cueva Hermosa*, Madrid, 1918, y también *Lineamiento general de un programa de estética*, Madrid, 1919 (redactado con vistas a la oposición fallida a la cátedra de Estética en 1919).

2. «Sobre metodología de la crítica estética», en AA.VV., *Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla San Martín*, Madrid, 1930, vol. II, pp. 1-53. Su objetivo es dilucidar si es posible establecer mediante variables objetivamente controlables el valor de un fenómeno estético y cómo se haya de hacer.

3. *Op. cit.*, p. 81.

Pone él (Schopenhauer) como base de lo sublime y de todo lo estético la doctrina de la Voluntad. Pero aunque bien podamos estar persuadidos de esta doctrina, nunca deberemos olvidar que somos nosotros —círculo de conocimientos— los persuadidos, y que siempre, en cualquier ocasión, afirmar nosotros un ser absoluto es dar un salto inexplicable y metafísico; por eso, sin duda, un punto teóricamente débil de su filosofía es esa intangible intuición intelectual que viene a ser, en definitiva, como un cierto acto de fe, de buena intención; que responde —es verdad— a una necesidad del conocimiento humano, pero que es algo impenetrable a los ojos de la ciencia positiva; que habrá de ser admitido, pero sólo como *hipótesis necesaria*, esto es, siempre con las restricciones y reservas de un correcto criticismo⁴.

En «Sobre metodología...» se opta también por un método experimental que aspira a hallar un criterio para la medición objetiva del valor de las obras de arte, pero que, por el contrario, no niega, con todo, la reflexión «metafísica» acerca de la estética (superficialmente ello parecería evidente), sino que la difiere: esa metodología empírica es una consecuencia de asunciones ontológicas que provisionalmente no acceden, sin embargo, al primer plano. Según esas asunciones, la investigación empírica a propósito del fenómeno estético se inscribe en la psicología, y ésta se define como una práctica científica que insiste en un ámbito de postulación cuya legalidad, la consistencia de cuya legalidad, no reside ya en la mera circunstancia negativa de que lo experimental y lo empíricamente constatable sea lo único dado y lo único seguro. La legalidad de la práctica experimental de la psicología y de la estética es ontológicamente descriptible desde la noción central de la postulación. Se trataría entonces de la investigación de una de las regiones que ontológicamente son abiertas por el fenómeno ontológico de la postulación, del cual sólo podremos dar cuenta debida más adelante.

Resulta claro que una lectura guiada por los problemas, y con el sistema maduro presente, sería capaz de asumir y comprender todas esas reformulaciones metodológico-experimentales como *efectos* perfectamente coherentes. La concepción del sistema (determinable, como veremos, como una transformación de la problemática heredada en la forma de un desplazamiento de la ruptura a la inmanencia), pues, marcaría una cesura tangible y constatable, paradigmáticamente explícita en el ámbito de la crítica estética.

Pero procuremos describir todo lo anterior con un poco más de precisión, para poder determinar cuál es la transformación del esquema heredado que habría de dar lugar a las coordenadas básicas del Naturalismo Fundamental. En las obras tempranas, que según la periodización anteriormente esbozada se inscriben en el primer período (1912-1923), el problema fundamental es, en perfecta concordancia con Bonilla, el de la inaccesibilidad del conocimiento ansiado de la esencia. El escepticismo radical consecuente mantiene casi intacto el esquema fundamental de la duplicidad conforme al cual ese problema tiene sentido.

4. *Ibid.*, pp. 81-82.

En 1917 escribía Fagoaga lo siguiente:

Porque, en efecto, planteado el problema no ya de este modo, cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*, sino de este otro, qué extensión tiene nuestro conocimiento y qué límites, pronto se echa de ver que es un problema dogmático en su mismo planteamiento, y que, aun cuando no lo fuera, sería insoluble para nosotros. (...) hablar de límites del conocimiento supone *dos seres* finitos que se limitan mutuamente, conocimiento y otro algo, llámesele cosa en sí o voluntad; pero, ¿en virtud de qué razón hablaremos de este segundo miembro? ¿De dónde, si no del conocimiento, podrá habernos venido? Es lo cierto que no salimos del pensar⁵.

Y la formulación de la inevitable inmanencia:

Estoy condenado a perpetua esclavitud dentro del conocimiento, y es inútil que me esfuerce en salir de él, porque si saliera, ya no sería yo, sino otro diferente del esclavo del que tengo noción. No sé, ni podré saber nunca, lo que hay fuera de mi ergástulo; pero ¿qué digo?, ni siquiera puedo afirmar esto, suponiendo que hay algo desconocido, tal vez mi cárcel es absoluta, y yo tomo por cárcel al ser⁶.

Ello trae como consecuencia clara que lo único dado y tangible, lo único digno de crédito, sea lo experimentable y mensurable, en una ascesis escéptica que suspende el juicio sobre lo que no se puede investigar, cuanto menos conocer. Si lo único dado es lo que se presenta, y todo lo que se presenta es un fenómeno inmanente, la actitud más sensata ha de ser la que inquiere, sin preguntarse por otra cosa, por la regularidad y modo de darse de esas representaciones, en un intento por fijarlo objetivamente mediante variables definidas. Ello da como resultado la consecuente orientación a lo experimentalmente medible y determinable en la estética y en la psicología. Podemos apreciar la decidida voluntad de separar tajantemente lo filosófico y lo científico.

Tenemos, pues, la recepción del esquema de la duplicidad en forma de escepticismo, como puede verse ejemplarmente en el estudio sobre Kant (1917). La evolución de los intereses, esa variabilidad un tanto sorprendente, sería legible como la variación del ámbito de aplicación, sobre problemas definidos, de ese esquema de la duplicidad y la renuncia escéptica a la consideración de problemas metafísicos. El esquema es siempre el mismo dentro de la pluralidad. Los efectos de ese escepticismo son constantes en la variedad del campo de aplicación, y la sospecha con respecto a lo «metafísico» tiene efectos positivistas: la orientación a lo medible y lo experimentable.

Desde ese punto de partida, en cierto momento el esquema original de la duplicidad experimenta algunas transformaciones. Con ello, pese a todo, los efectos «positivistas» permanecen, por más que su justificación y su encuadre teóricos sean ahora otros. Pese a la ausencia de datos

5. *Exposición y crítica de la crítica de la razón pura de Kant*, Madrid, 1917, p. 70.

6. *Ibid.*, p. 86.

unívocamente elocuentes, podría afirmarse que esa transformación responde a la concepción del sistema, y si no del sistema completo, sí al menos de sus líneas fundamentales. En cierto momento se puede observar, por más que los efectos sigan siendo los mismos, algo así como una remoción de los fundamentos filosóficos que justifican la orientación empírica de la investigación.

El que hemos denominado «esquema de la duplicidad» remite, según una lectura cuasi-schopenhaueriana, a Kant, y en ello consiste, como ya se hizo notar, lo fundamental de la herencia de Bonilla. El desarrollo, en Fagoaga, de ese esquema podría ser caracterizado como sigue.

Planteado el problema de la filosofía en los términos de ese esquema, la explicación última aspirada de lo que hay es irresoluble y aporética. La sustancia del mundo es, por una parte, aquello que dota de consistencia a la inmanencia de nuestras representaciones. Pero, por otra parte, en los términos del problema mismo está implícita la inaprehensibilidad y exterioridad irreductible de aquello que, como único fármaco posible, podría satisfacer esa duda metafísica supuestamente originaria e irrenunciable. Lo *en sí*, más allá de toda determinación, como lo misterioso que yace, como la verdad, se sitúa, por definición, más allá de todo conocimiento posible. La consecuencia lógica es un escepticismo radical y militante en relación con todas esas cuestiones. Lo importante aquí no son tanto las formulaciones o las palabras, cuanto lo que se está pensando; no tanto la corrección histórica de las atribuciones del problema, como, por ejemplo, esa cuestionable lectura escéptica y dualista del kantismo, cuanto el problema mismo como tal problema. A partir de allí la transformación podría ser leída como un tránsito a través de ese «Creacionismo» del último Bonilla, que habría que interpretar como un intento por traer lo metafísico (lo que da la consistencia y explica la pluralidad) a la inmanencia, en el sentido de que es cada punto de vista sobre el todo lo que *determina* en cada caso la configuración del todo (la vida). Lo cual conduce (si leemos lo pensado, no sólo lo dicho) a una identificación entre *pensar* (entendido ahora no como una función formal intelectual subjetiva que opera sobre una problemática materia dada, función que estaría determinada como tal bajo toda una serie de presuposiciones no problematizadas, que postulan precisamente el esquema irreductible de la dualidad y una escisión entre un alma pensante y un mundo por pensar) y *ser* (lo buscado desde el principio). El creacionismo de Bonilla habría sido entonces organizado y sistematizado hasta dar lugar a las coordenadas básicas del sistema.

Se trataría, en cualquiera de los casos, del desplazamiento de la ruptura a la *inmanencia*. El problema de la exterioridad absoluta no sería negado, sino determinado, en la fenomenalidad con que se presenta, conforme a perspectivas mucho más amplias. Como tal, el esquema de la duplicidad sería reconducido en cuanto aporía a un ámbito de fenomenalidad derivado, y ya no originario. Ello ha de significar que el suelo que el planteamiento cognoscitivo lógico moderno del problema de la

filosofía ofrece no es el más adecuado, y sin duda no es lo suficientemente radical: la apariencia de radicalidad del mismo es explicable como fenómeno derivado y como efecto de perspectiva.

La escisión cognoscitiva es explicable siempre desde la inmanencia misma. La ruptura originaria se conserva, en términos de actitudes y de postulaciones, pero ahora como derivada, y la apariencia de originariedad será explicable por medio de otras estructuras ontológicas más radicales y de un carácter completamente diferente. A este respecto, en lo que hace al aislamiento, como fenómeno él mismo estrictamente inmanente y explicable mediante otras estructuras más radicales, del anhelo por esa sustancia exterior al conocimiento, es clarificador lo que Fagoaga, ya en 1926, escribió sobre Sexto Empírico⁷. Allí aparece la tesis del desdoblamiento del ser, que puede ser leída como indicio de la inmanentización, en cuanto fenómeno, de la aspiración a la sustancia. Esa aspiración a la sustancia, a un ser al margen del conocimiento que dotaría de consistencia a todas las cosas y de ser a las representaciones, será descrita, también ella, como algo inmanente:

Por consiguiente, la tesis del desdoblamiento del ser se mantiene lo mismo en el mundo sensible que en el nouménico. (...) Y Sexto Empírico (...) distingue el fenómeno, fenómeno intelectual, apariencia inmanente, de la verdad de alcance trascendente, principio absoluto, idea de valor ontológico, en suma, opinión dogmática. Y esta distinción, no en el mundo real de las cosas, sino en el mundo ideal, de los principios, es lo que permite al nuevo escepticismo, y a Sexto en particular, ir contra los filósofos y los matemáticos o profesores de las varias disciplinas. El error fundamental de todos ellos, según él, sería un error de residencia: el de creer que viven en la sustancia cuando sólo están viviendo en la apariencia⁸.

Y en otro lugar:

Notemos (...) una dificultad que se refiere no sólo a Sexto, sino también a Kant. Uno y otro nos hablan del mundo trascendente (*ektós hypokeimenon*, *Ding an sich*), para después añadir que no ven cómo hemos de poder llegar a él. Y no hablan de lo trascendente como para refutar en ello una quimera de sus adversarios los dogmáticos, sino como algo existente, pero que no podemos conocer. La pregunta es inevitable: ¿cómo saben Kant y Sexto que lo trascendente existe, que hay un sujeto exterior, que hay una cosa en sí? (...) Pero si se dijere que es por una exigencia del pensamiento, notorio es, y ellos mismos lo admiten, que nuestro pensamiento, siendo por definición inmanente, no puede tener jurisdicción en el mundo trascendente. Ahora bien, lo más grave del caso es que si fueran enteramente consecuentes Sexto y Kant y no hablasen para nada del ser en sí, sus filosofías perderían acaso su apoyo y desde luego su orientación y encuadramiento. Porque, viniendo a Sexto, para que el pro y el contra de una cosa pueda defenderse, lo primero que hace falta es que esa cosa *exista* y sea *una*; pero como esa existencia unitaria se refiere a la

7. «De Sexto, su época y su filosofía», Apéndice segundo a Sexto Empírico, *Doctrinal del escéptico. Hipotiposis pirrónicas*. Traducido por L. Gil de Fagoaga, Madrid, 1926, pp. 225-276.

8. *Op. cit.*, pp. 254-255.

cosa en sí, una de dos: o Sexto la admitirá colocándose en el propio campo dogmático que refuta, o si quiere mantenerse en un terreno crítico, no podrá admitirla ni negarla, ni hablar de ella⁹.

La escisión cognoscitiva que constituye el esquema de la duplicidad es desplazada, toda ella, a la inmanencia. La pregunta por la consistencia de las representaciones, o mejor, por las cosas del mundo de la experiencia, ya no podrá buscarse desde el suelo que esa escisión procura, sino que habrá de ser buscada en otro lugar. Al mismo tiempo, esa ruptura adquiere un carácter distinto y se reformula como *sistema*. Reformular el esquema de la escisión dentro de la inmanencia misma lleva consigo que la inmanencia deje de ser propiamente tal, pues deja de haber respecto exterior alguno con relación al cual pudiera hablarse, en rigor, de «inmanencia». Todo ello abre la posibilidad de una determinación positiva, y en cualquier caso diferente, de aquella sustancia o fundamento del mundo que vanamente se buscaba a partir de esquemas cognoscitivos. El punto de partida para el acceso al Naturalismo Fundamental que se ensaya en el siguiente capítulo parte de la exigencia de lograr una *determinación positiva de la necesidad*, y no meramente negativa, como la filosofía tradicionalmente ha ofrecido: se trataría de determinar el fenómeno de la necesidad y de lo que da la necesidad sobre un suelo distinto al que el planteamiento cognoscitivo moderno prescribe.

El esquema de la duplicidad mostrará una cierta relación con el problema de las actitudes. Para Fagoaga, toda actividad, sea científica, sea cualquiera de las que comúnmente ocupan a los hombres en su vida cotidiana, insiste en un ámbito de fenomenalidad determinado a través de las estructuras ontológicas que el fenómeno de la postulación describe. En la actitud más común es operante el postulado de la objetividad, según el cual las cosas del mundo tienen una existencia separada e independiente de mi conocimiento de las mismas. La actitud filosófica no intenta, como en Husserl, prescindir metódicamente de la suposición de la objetividad, sino reflexionar acerca de la legalidad de las estructuras ontológicas que posibilitan tal objetividad, sin postular la dualidad cognoscitiva como un punto de partida. Esas dos actitudes, *grosso modo* descritas, expresan también dos ámbitos posibles para el planteamiento de los problemas. Esa duplicidad esencial se reproduce en relación y a propósito de todos y cada uno de los problemas y ámbitos de la vida (afectivo, emocional, científico, epistemológico). A partir de todos y cada uno de ellos, por medio de una problematización adecuada, sería posible, según Fagoaga, elevarse al ámbito propio de problemas ontológicos con los que se ocupa el Naturalismo Fundamental. Plantear los problemas fundamentales de la filosofía (la pregunta por la consistencia de lo que se aparece) sin cuestionar debidamente el fenómeno de la postulación, conduce, precisamente, a ese esquema de la duplicidad que procura aporías insalva-

9. *Ibid.*, pp. 272-273.

bles, como es la suposición paradójica de una por definición inalcanzable sustancia del mundo por debajo de las re-presentaciones.

El asunto de la filosofía sigue siendo para Fagoaga, como lo era para Bonilla, la explicación unificada de la consistencia del todo. Bonilla planteaba el problema desde un esquema que conducía a resultados aporéticos. Superado ese esquema, reformulada esa escisión como algo derivado y dependiente de estructuras ontológicas más radicales, esa explicación unificada de lo que se presenta adquiere nuevos contornos. La sustancia o esencia, el problema de Bonilla, esa verdad buscada más allá de los fenómenos que les otorgaría la consistencia que de por sí carecen, será traída a la «inmanencia» (que en rigor deja de ser tal), y hacer del problema de la sustancia un problema inmanente ha de traer consigo una alteración en el planteamiento de ese problema nuclear: el problema de la consistencia de las cosas del mundo, de su «fundamento», el problema de la pluralidad y la diferencia (en términos absolutamente clásicos) de lo que se presenta. Sólo el sistema maduro ofrecerá una solución al problema de la existencia de la pluralidad y la individuación en el mundo. En el sistema hallaremos una descripción inmanente y una explicación ontológica de la consistencia como *cohesión*. Aquello que, en el esquema de Bonilla, daba consistencia a las cosas del mundo, un principio inalcanzable que estaba más allá de nuestras posibilidades cognoscitivas, tematizado en cierto momento como «devenir», será explicado, en el sistema maduro, desde la inmanencia misma, como *cohesión* del ser y de la razón.

El tránsito definitivo al sistema vendrá dado al preguntar, desde la inmanencia, sin reconocer como originaria la escisión cognoscitiva, por el fenómeno de la necesidad. Como veremos, según Fagoaga, la filosofía se ve sumida en un punto ciego cuando no es capaz de preguntarse y tematizar debidamente el problema de la necesidad. Partir, para ello, de lo formal de las representaciones, desde donde el esquema de la duplicidad no puede sino reproducirse, conlleva la imposibilidad del acceso a la esencia, a lo que da la necesidad. En el sistema maduro no se trata de un análisis de las representaciones más que en un primer momento. Principalmente se trata de una interpretación, desde un nuevo suelo, de las (re-) presentaciones: a ello se lo ha denominado siempre Metafísica.

V
EL SISTEMA (§§ 1 - 17)

§ 1

Ya se hizo referencia a las dificultades que la reconstrucción del Naturalismo Fundamental trae consigo. Una vez que la procedencia del mismo y la esfera de sus problemas ha sido determinada, he considerado oportuno centrarme, para la exposición, en la primera formulación pública del sistema. Se trata del Curso de Doctorado impartido en 1967/68, que lleva el título «Necesidad lógica y ontológica». Dado el estado de los materiales disponibles, era ésta, sin duda, la mejor solución. En él aparece expuesto uno de los muchos modos de acceso al sistema. Otros eran asimismo posibles: desde cualquier ámbito de la experiencia es factible plantear las preguntas a las que el Naturalismo Fundamental se presenta como respuesta. Esta circunstancia constituye una de las características más destacables del sistema, y sobre ella habremos de extendernos en lo sucesivo. ¿Por qué entonces haber elegido ese curso concreto para introducir la problemática propia del sistema? Hay, para ello, varias razones. El curso en cuestión es tal vez el más completo y uno de los más elaborados. Por mor de la claridad era conveniente apoyarse en un suelo lo suficientemente sólido: el movimiento argumentativo que presenta este curso ofrece una base semejante. Las cuestiones a partir de las cuales se plantean los problemas que conducirán al sistema son, por otra parte, problemas clásicos de la historia de la filosofía. Así era posible también no sólo introducir el sistema como tal, sino además clarificar al mismo tiempo, en cierta medida, la posición que el mismo adopta en relación con los problemas fundamentales de la filosofía moderna.

Hubiera sido factible, por otra parte, intentar reconstruir el sistema en abstracto; la fidelidad al pensamiento original se habría, en tal caso, resentido, y hubiera sido tal intento más un abuso que una facilitación de la lectura y el estudio. He procurado no decir nunca más de lo que

Fagoaga dice, por la sencilla razón de que esto es más la presentación de una obra que una lectura libre de la misma. Con todo, más de una vez he sentido la duda y he creído ir demasiado lejos en la interpretación. Precisamente para rehuir una interpretación excesiva es por lo que he optado por evitar una reorganización drástica de los materiales en una unidad artificial. Ello habría facilitado, sí, la lectura, pero la fidelidad pretendida se hubiera resentido. He preferido, pues, proceder mediante una exposición del curso más completo, analizando intensivamente todo lo que allí se dice.

Este modo de proceder tiene también inconvenientes. No interpretar era imposible. La razón de ello es que la pretensión de estas páginas es hacer comprensible la obra de Fagoaga. Pero en todo lo que hace al Naturalismo Fundamental no disponemos de ningún texto que haya sido preparado para la imprenta; más bien disponemos tan sólo de transcripciones, las más de las veces deficientes e incompletas, que ni tan siquiera han sido corregidas por nuestro autor. Los textos sobre los que las líneas siguientes se basan, pues, están llenos de huecos, de saltos abruptos, a veces incluso de incongruencias. A esta precariedad de los materiales se añade una característica típica de las exposiciones de Fagoaga: ellas proceden más «circular» que «linealmente». Quiere decirse con esto que las más de las veces la exposición no procede de lo sabido a lo ignorado, o de lo más simple a lo más complejo. La exposición es a menudo repetitiva, donde tras cada repetición los problemas tratados adquieren nuevos contornos. A veces son utilizados determinados conceptos que sólo más tarde adquieren un sentido propiamente técnico. Uno quisiera disponer de una exposición ordenada, linealmente sistemática, donde cada concepto tuviera su lugar propio. Esta circunstancia, sin embargo, tiene que ver con el carácter del Naturalismo Fundamental. El sistema de Fagoaga es un sistema cerrado sobre sí mismo que no conoce problemas «exteriores», en el sentido de que no solamente permite, sino que además exige, una reformulación de todo en sus propios términos. El resultado es que sólo después de que se ha logrado una visión general del sistema adquieren las partes su sentido propio y muestra el todo su coherencia.

Como consecuencia de todo lo dicho se comprenderá que, pese a las exigencias de fidelidad —o precisamente a causa de ellas—, la exposición sea a menudo fuertemente interpretativa, pues a cada paso ha habido más adivinar que entender. En ciertos momentos ha sido ineludible la introducción de una terminología extraña al Naturalismo Fundamental (y sin embargo adecuada a su ámbito de problemas). Hubiera sido, en todo caso, confuso y confundente, cuando no molesto, determinar a cada paso cuál es la terminología original y cuál la del intérprete. Este hecho será paliado tan pronto como vea la luz una edición crítica de los fragmentos más relevantes del Naturalismo Fundamental.

§ 2

«Necesidad lógica y ontológica», como se ha dicho, es la primera exposición disponible del sistema del Naturalismo Fundamental. Allí se comienza estableciendo una distinción entre *juicio* y *razonamiento*. La necesidad del razonamiento es aquello que constituye lo propio y lo específico de la actividad filosófica y es, por tanto, el criterio de lo filosófico. Esta distinción es nuclear. En el transcurso de la exposición irá enriqueciendo su significado. En un primer momento se distingue el juicio del razonamiento en función de la necesidad: un juicio es una unión contingente entre un sujeto y un predicado; un razonamiento, por el contrario, es una vinculación necesaria.

Según la representación tradicional, lo primario es el juicio; ciertos juicios se presentan como necesarios, con lo cual esos juicios necesarios vienen a ser algo así como una especie peculiar del género mayor de los juicios, cuya diferencia específica es, precisamente, la nota de la necesidad. El juicio puede ser considerado como una operación psicológica o como una operación lógica: el juicio es, en cualquier caso, una vinculación o asociación de conceptos. Según el modo de la vinculación tenemos juicios necesarios (o apodícticos), asertóricos y problemáticos. Sea como fuere, la necesidad o contingencia, siempre según la representación clásica y tradicional, es una característica que adviene a *determinados* juicios, cuya especificidad reside en el modo de la vinculación entre el sujeto y el predicado.

Frente a eso, Fagoaga propone ahora una distinción tajante y genérica, primaria y no derivada, entre «juicio», definido provisionalmente como vinculación arbitraria y, por tanto, contingente, de conceptos; y «razonamiento», definido como *vinculación necesaria* entre sujeto y predicado. Un razonamiento no es, según esto, un juicio al cual le adviniera la nota de la necesidad. Que esto es un planteamiento poco ortodoxo del problema bien pudiera parecer, como también pudiera parecer que se trata tan sólo de una ociosa manera de decir lo mismo de otro modo. Pero las consecuencias que se siguen de este planteamiento no tardarán en ser notadas, como también podrá apreciarse, en lo sucesivo, a qué responde esta inusitada reformulación. Que no es, en realidad, un punto de partida, sino una consecuencia del sistema mismo, sólo podrá mostrarse cuando la exposición esté más avanzada. Esta distinción tajante, por tanto, ganará en claridad únicamente cuando se haya alcanzado una intuición general de los problemas a que responde y del sistema desde el cual se proponen las soluciones.

La primera e inmediata consecuencia de esa radical distinción genérica es que el problema de la necesidad pasa a un primer plano, planteado como aquello que constituye la *esencia* del discurso filosófico: la sujeción a la verdad. Si la necesidad interna de los razonamientos —si pretendida como ideal o lograda es ya otra cuestión muy distinta— es aquello que define a la filosofía frente a otras cosas (fantasía, literatura,

poesía...), plantear el problema de la necesidad con la exigencia explícita de lograr una *determinación positiva* de la misma, equivale: 1) a preguntar por la esencia del ejercicio filosófico (la pregunta: en qué consiste, de qué está hecha, de dónde procede esa necesidad que constituye la esencia de la filosofía); y 2) a habérselas (una vez asumida de ese modo la esencia de la filosofía) con la tradición filosófica misma, intentando averiguar si ese problema ha sido planteado allí en absoluto; y caso de que lo haya sido, con qué formas y a partir de qué presupuestos. De ahí los dos lados del problema de la necesidad que Fagoaga comienza distinguiendo: el histórico (que comporta un diagnóstico acerca de la historia de la filosofía) y el sistemático (que constituirá un pronóstico para la superación de las aporías y sentará las bases del Naturalismo Fundamental).

El lado histórico del problema de la necesidad se mostrará primariamente como la historia de la «erección de las formas *a priori*». Como veremos, lo característico de esa historia es que la necesidad ha sido siempre determinada negativamente. El lado sistemático aparecerá una vez que se haya formulado la exigencia de una *determinación positiva* del fenómeno de la necesidad (la reformulación terminológica del comienzo responde precisamente a esta exigencia). Dicha exigencia conduce a la ontología y representa la puerta de acceso al Naturalismo Fundamental; y esto último se dice en dos sentidos:

a) en cuanto que delimita de alguna manera el tipo de problemas en relación a los cuales se constituye el Naturalismo Fundamental como sistema;

b) en cuanto que la elaboración que el problema requiere acabará siendo ella misma en cierto modo una parte constitutiva del sistema y, en esa medida, es dicha elaboración un modo privilegiado de acceso.

(...) tendremos que obrar por nuestra cuenta y encontraremos que el raciocinio, la necesidad, es en su último fondo la sustancia, que por un lado da lugar a la Metafísica y por el otro a la epistemología: el mundo del ser en sí y el mundo del conocimiento. Pensar y ser, como dice Parménides, son lo mismo (*Necesidad*, p. 4).

La cita es ciertamente sorprendente, y las expectativas que anuncia parecerán, seguramente, desmesuradas. Pero, en cualquiera de los casos, esa cita da cuenta ya del carácter del sistema y de la unidad en la diversidad a la que aspira. Hay un punto, la sustancia (qué haya que entender por «sustancia» es aún prematuro explicarlo), alcanzado el cual la necesidad se deja definir positivamente y el abismo entre lo lógico y lo ontológico, entre metafísica y epistemología, deja de ser tal, pues ambos términos inconciliables son remisibles a una instancia que está más allá de ellos y que es la condición de su apariencial y de su modo de darse. Es más, la oposición e irreductibilidad mutua no será negada (y esto tal vez sea lo más característico del Naturalismo Fundamental: el tipo de explicación que proporciona y el ámbito en el que se logra la unidad), sino genética y sistemáticamente, como dato positivo, recortada, explicada,

descrita, finalmente reconducida a un esquema metafísico que da cuenta de ella sin negarla y, dicho propiamente, sin *reducirla*, respetando la fenomenalidad con que ella se aparece. El fenómeno está ahí, y el fenómeno es constatado, no negado; será explicado, no reducido. El sistema no va en absoluto contra los fenómenos originales, sino que los rodea, los delimita, los describe para después dar cuenta de ellos mediante su remisión a otras instancias más fundamentales de las cuales son fenómenos en su apariencial: la sustancia o la naturaleza, en el preciso sentido que la exposición acabada del sistema permitirá determinar.

La cita indica ya también el sentido del proceder y su imbricación con el problema clásico por antonomasia de la filosofía moderna: el problema de la inmanencia del conocimiento, la ruptura esencial constatada entre las estructuras cognoscitivas por una parte y el ser al margen del conocimiento (la sustancia) por otra. Partir del sujeto no permite trascender el ámbito de la inmanencia sino mediante decisiones acríticas. Asumir como originaria la distinción sujeto-objeto no conduce sino a aporías insoslayables. Fagoaga buscará un fundamento común a ambas esferas inconciliables. Ellas no son negadas, sino descritas, apuntando a otro modo de plantear el problema. La dualidad cognoscitiva no es un suelo lo suficientemente sólido. Es un defecto de perspectiva el que conduce a las aporías de la filosofía moderna cuando parte unilateralmente del sujeto o del objeto. Para Fagoaga habrá estructuras más originarias que las del conocimiento. El conocimiento es un fenómeno derivado, real como tal fenómeno, pero no el incuestionable punto de partida para plantear los problemas nucleares de la filosofía.

Así pues, el primer punto de partida es el problema de la necesidad, y a través de él nos será posible encontrar un camino de acceso al sistema mismo. Importante es notar en este punto que la elección primera del problema de la necesidad es un camino, es un modo de acceso al sistema con dos vertientes esenciales (la histórica-crítica y la sistemática), pero que no es, como tal, por el momento, el sistema mismo.

No hay filosofía, se decía al comienzo, si no se pone en ejercicio la razón. La razón, pues, es la característica definitiva de lo filosófico. Ahora bien, esta declaración inocente con que se comenzaba esconde mucho detrás. Por «razón» pueden entenderse tantas cosas diversas, que identificar sin más a la actividad filosófica con el ejercicio de la razón puede no ser más que una declaración huera que no dice nada porque lo dice todo. Pero «razón» está aquí usado en un sentido, digamos, técnico. Una aprehensión cabal del vocablo será posible, sin embargo, sólo cuando la exposición del Naturalismo Fundamental esté completa. Inmediatamente se dice que el razonamiento se define en oposición al juicio y en oposición a la credulidad, a la fantasía, a todo aquello que pueda presentarse como filosofía, pero no lo es. Los razonamientos llevan consigo necesidad; los meros juicios, no. La filosofía se presenta, según esta definición no comprensiva, como un «imperativo de sujeción»: quien filosofía no reconoce otra autoridad que la necesidad intrínseca de los razo-

namientos. Es cierto que puede haber muchas filosofías, pero en el desenvolvimiento interno de las razones de cada una de ellas ha de imperar, al menos en lo pretendido, la necesidad.

La necesidad, pues, según se infiere de la cita que se acaba de traer a colación, es un fenómeno único, cuya explicación y determinación positiva remite a la sustancia. Como tal fenómeno tiene diversos modos de darse, diversos modos de manifestarse. Sentemos ahora la siguiente tesis fundamental, como punto de partida: a la necesidad como *fenómeno* primario le corresponden diversas *apariciones*. Es muy importante darse cuenta de lo que esta primera tesis fundamental implica. Se está diciendo que la necesidad, el imperativo de sujeción que caracteriza a la filosofía, es un fenómeno único e irreductible que, pese a todo, se manifiesta de modos diversos en ámbitos diversos. Los problemas que inmediatamente surgen de tal tesis son, por tanto: qué tipo de unidad es ésta, a dónde remite esa unidad, cómo se demuestra, en función de qué se aparece en cada caso de modos diversos (*ámbitos de refracción*). La necesidad es una (en el conocer y en el ser, en el devenir y en el obrar). ¿En qué consiste esa pluralidad con que sin embargo se presenta? ¿En qué se basa la afirmación de su copertenencia genérica? ¿En función de qué se diversifica esa presunta unidad? Ha de probarse, pues, en primer lugar y ante todo, que el fenómeno de la necesidad es *el mismo* en todos los ámbitos en que se aparece, y hay que explicar, en segundo lugar, en función de qué esa mismidad aparece diversificada. Sólo más tarde será posible dar respuestas adecuadas para todo ello.

Nos encontramos ahora con un análisis preparatorio de la tesis fundamental, cuyos resultados mostrarán lo aporético del planteamiento moderno del problema de la causalidad en particular y de la necesidad en general. Fagoaga hace de Hume, según una perspectiva tan extendida como cierta, el padre indirecto del idealismo trascendental. Su reducción empírico-psicológica del problema de la causalidad habría sacado a Kant de su «sueño dogmático». La experiencia no da necesidad, según Hume, de donde hay que colegir que la necesidad que atribuimos a las relaciones causales no está justificada y ha de explicarse tan sólo en virtud del hábito y la costumbre. Para Kant tal apreciación constituye una *generatio aequivoca*, pues si bien es cierto que todos los conocimientos proceden de la experiencia, la forma de los mismos ha de ser buscada en otro lugar. La necesidad de ciertos juicios no se deja reducir a la experiencia, sino que hay que buscarla precisamente en la forma con que es pensado lo dado en la experiencia. Esas formas son *a priori*. La reducción empírica del problema de la causalidad en Hume se halla, pues, en el origen histórico de la «erección de las formas *a priori*».

Fagoaga intentará probar ahora, sorprendentemente, que el punto de vista psicológico acerca de la causalidad no excluye la necesidad del fenómeno, sino que lo presenta con un *apariencial distinto* (*Necesidad*, pp. 4-14). Ello significaría, en primera instancia (y confirmado por la posibilidad de una reducción empírica de las estructuras trascendentales

del conocimiento), que el fenómeno de la necesidad no es exclusivamente lógico, esto es, no aparece primariamente, como su condición de posibilidad, en la trascendentalidad cognoscitiva, sino que el fenómeno como tal reside en otro lugar. Alcanzar ese lugar equivaldría a poder definir *positivamente* el fenómeno.

Fagoaga se refiere entonces a la escuela de Pittsburg y a los psicólogos de la introspección sistemática. Ellos han sido capaces, mediante experiencias muy concretas, de aislar experimentalmente algo así como una intuición clara y distinta de la necesidad. Pero en la argumentación hay un dato curioso y algo digno de ser notado: parece como si no estuviera del todo claro, en la exposición, pese a la por otra parte admirable perspicacia de la misma, cómo la causalidad puede provenir de la experiencia. Parece como si Fagoaga no pudiera distinguir los dos problemas que en todo este asunto están mezclados: uno es el problema genético, el otro el problema de la legitimidad. Porque cuando se utiliza el verbo «provenir», según la acepción que en los planteamientos clásicos del problema el verbo ha recibido, no se hace con él referencia a un hecho, a una constatación, sino que lo que allí está connotado, sobre todas las cosas, es el problema de la *legitimidad*. Es la legitimidad lo problemático, que no es lo mismo que un mero genetismo. Los empiristas clásicos hacen provenir todo el conocimiento de la experiencia. Kant también. La diferencia no es de dónde proceden los conocimientos mismos, sino el problema de su legalidad. En la exposición de Fagoaga acerca de los resultados a los que llega la escuela de Pittsburg se aísla experimentalmente un determinado fenómeno, el razonamiento, que, como *dato*, comporta necesidad. Es un hecho psicológico, una de cuyas notas es la necesidad. Lo que caracteriza esencialmente a ese fenómeno y permite individualizarlo en contraposición con el juicio es, precisamente, la *necesidad*. Pero lo importante, aquello que está en juego, no es si determinados fenómenos psíquicos se le aparecen al sujeto de experiencia como necesarios, sino indagar si esa legitimidad está fundamentada o no. Pareciera como si Fagoaga se empeñara obstinadamente en no reconocer esa distinción elemental entre lo empírico y lo lógico. Porque son dos problemas distintos: *a) dónde* se aparece el fenómeno, con *qué* caracteres, si se aparece o no en absoluto (la cuestión de su constatación); y *b) la pregunta por la legitimidad del mismo: de dónde* procede la necesidad constatada como fenómeno o como nota del fenómeno.

Conviene, con todo, poner atención en este punto, porque en realidad no se trata de una mala comprensión del problema, sino de una completa reformulación del mismo, solamente comprensible si se pone en claro a qué aspira esa reformulación y en función de qué presupuestos. No olvidemos, por otra parte, que esto no es sino un movimiento propedéutico que aspira a despejar el camino hacia la ontología en un nuevo sentido. No olvidemos que estamos en la parte crítica del sistema, donde una nueva manera de ver las cosas intenta disponer del mejor modo los elementos adyacentes y reformular los problemas con objeto de poder

mostrarse a sí misma. A Fagoaga le interesa mostrar ahora cómo, desde un punto de vista *estrictamente* psicológico —que no indaga filosóficamente por la legitimidad *quoad se* de los fenómenos— es aislable algo así como la necesidad, y cómo lo es de un modo que la muestra en su *irreductibilidad* a otros fenómenos adyacentes. La constatación de la irreductibilidad del fenómeno psicológico del razonamiento, determinado esencialmente por la nota de la necesidad, es lo importante. No hará falta insistir en que con esta constatación no se está incurriendo para nada en un psicologismo. El psicologismo consiste, desde Husserl, en reducir la legalidad del conocimiento a los procesos empíricos o psicológicos que necesariamente lo acompañan. Incurrir en psicologismo sería afirmar, por ejemplo, que si pensamos como pensamos ello se debe al modo como nuestras neuronas están conectadas, o al resultado de un proceso evolutivo, o cosas por el estilo. Partiendo de sus postulados, la psicología, evidentemente, no puede abordar debidamente la cuestión de la necesidad. A ella le es dado tan sólo constatar la presencia del fenómeno y definir sus características. Siempre queda algo así como un *residuo* (el mismo que se aparecerá desde la consideración lógica del fenómeno, en este último caso como residuo negativo: necesidad es lo que no cede). Pero aísla la cuestión, y es perfectamente legítimo para ella, pues en la experiencia la halla, decir que la experiencia *da*, como dato, la necesidad. Lo cual, por insistir en lo consabido, no equivale a afirmar que la necesidad no es tal por el hecho de ser dada en la experiencia. Precisamente lo que está en juego ahora no es la *fundamentación* de la necesidad, sino su determinación positiva. Y es este mismo —digamos— sesgo o reformulación en la exposición del problema, este delicado matiz en el planteamiento tradicional del mismo, lo que en primera instancia nos indica a dónde se tiende con todo esto y lo que nos puede conducir a una cabal comprensión de aquello que está aquí ahora en juego, de aquello acerca de lo cual aquí se está ahora propiamente tratando.

La necesidad es el ámbito a través del cual se accede a la ontología. La necesidad como fenómeno se manifiesta en muchos campos y bajo diferentes formas. Con la afirmación de que la experiencia *da* la necesidad, lo que se está diciendo es que la necesidad se aparece como hecho en el ámbito de la psicología y de la experiencia inmediata. Lo que se está haciendo con ello es denunciar la *reducción* del fenómeno a uno de los ámbitos concretos en los que se manifiesta, a la lógica, cuando la lógica misma no es sino un *campo de refracción* más, si bien privilegiado, del fenómeno fundamental acerca del cual se investiga, y no el campo por excelencia al cual hubiera que remitir todo como a un fundamento o a un principio, al cual hubiera que remitir todo para poder hablar en absoluto de necesidad.

Se trata, pues, de diversificar el fenómeno, mostrando su pluralidad manifiesta e indicando que de los particulares ámbitos de refracción ninguno puede funcionar legítimamente como instancia de reducción de los otros. Con ello podemos ya aislar dos subtesis, en relación a la tesis fundamental que se enunció más arriba:

Primera: hay un ámbito propio para el fenómeno de la necesidad, que no es el de sus aparienciales (sea necesidad física, lógica, psicológica...).

Segunda: el fenómeno como tal es falseado cuando se lo describe *reductivamente*, esto es, cuando uno de sus ámbitos de refracción es tomado por el fenómeno mismo.

Un paso imprescindible en la conducción a la ontología consiste en presentar como reductibles, pero no legítimamente reductibles, las diversas fenomenalidades que se aparecen en los diversos ámbitos de refracción. Esto quiere decir que sobre la misma realidad, es decir, sobre los mismos fenómenos, hay diversos puntos de vista igualmente legítimos. Los aparienciales son reductibles, lo que no es reductible son los puntos de vista o, más propiamente dicho, los *ámbitos de refracción* mismos. La ontología es el ámbito en el que los diversos puntos de vista (postulaciones) son fundados en su coexistencia y donde los fenómenos son susceptibles de ser descritos más allá de los respectivos ámbitos de refracción.

El punto de vista psicológico no anula el problema de la necesidad, sino que lo «vela» por mor de sus postulados; no excluye el problema, sino que lo «refracta». El problema de la necesidad no es distinto para el punto de vista lógico que para el psicológico. Prescindiendo de los postulados (en este caso la distinción, postulada como originaria, entre sujeto y objeto, constitutiva del *medio refringente* que es el conocimiento), como tendremos ocasión de ver, el problema de la necesidad es un problema estrictamente ontológico.

§ 3

Una vez que se ha mostrado que el punto de vista psicológico no excluye el problema de la necesidad, se procede ahora a una determinación del punto de vista lógico. Los resultados del anterior análisis han sido: no es patrimonio exclusivo de lo lógico (y por lógico hay que entender también aquí «trascendental», como en lo sucesivo se verá) el fenómeno de la necesidad, sino que el mismo fenómeno también se aparece, refractado y con un apariencial específico, en el ámbito de lo psicológico, sin que por ello sea preciso, para su explicación, remitir su consistencia a lo lógico. Más bien tanto la necesidad lógica como aquella que experimentalmente es aislable en la psicología remiten a otra instancia más fundamental, más originaria, que transgrede las rupturas entre lo cognoscitivo y lo ontológico.

El aislamiento del punto de vista lógico, la explicación de su carácter y de su consistencia, la descripción del modo como en él se aparece el fenómeno de la necesidad, es especialmente relevante. Por varios motivos:

a) en la tradición de la filosofía moderna se ha hecho comúnmente de lo lógico un principio,

b) siendo lo necesario por antonomasia la cualidad intrínseca de ciertos juicios, es precisamente en el ámbito de la lógica donde se ha planteado

en la modernidad el problema de la necesidad, haciendo de él una cuestión de legitimidad: ¿en dónde se basa la pretendida legitimidad de ciertos juicios? ¿Está fundamentada?

Así pues, se trata ahora de situar el punto de vista lógico en relación con lo que hasta ahora se ha venido diciendo. Ello consistirá en una descripción genética —pero de alguna manera también sistemática— de la emergencia de ese punto de vista. Genetismo no se opone a sistema, antes al contrario: desde la perspectiva del Naturalismo Fundamental un análisis genético es solamente realizable cuando las estructuras ontológicas que el sistema describe lo permiten. Un análisis genético es, en este sentido, también un análisis estructural, en cuanto que remite a las estructuras ontológicas que son su condición de posibilidad. Sobre esta característica del Naturalismo Fundamental habremos de extendernos más adelante en cualquiera de los casos.

Lo lógico, sabemos ya, no es el único campo donde se aparece el fenómeno de la necesidad. En lo lógico, así la tesis que se plantea, se muestra el fenómeno original de la necesidad a través de una peculiar refracción, esto es, ya modificado. La necesidad lógica no es el fenómeno originario, sino una refracción particular del mismo. Los planteamientos modernos del problema han errado el fenómeno porque lo han trocado por un apariencial del mismo. El punto de vista *psicologista* humeano, proseguido en la escuela asociacionista, concibe el juicio como una asociación, producto del hábito, entre dos elementos independientes. Como tal juicio, es contingente. Es esa serie de presupuestos, sobre todo la presunción de que un juicio une precariamente dos elementos previamente separados, lo que ha conducido al asociacionismo clásico a negar legitimidad a la necesidad, y lo que ha llevado a Kant a *recluir* el fenómeno de la necesidad (previamente constatado en determinados juicios sintéticos *a priori*) en la aprioricidad «lógica», ya sea analítica, ya sea sintética, de donde proceden las formas puras de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento. Que, según Fagoaga, con la estética y la analítica trascendentales Kant hace ontología, y que la hace además ilegítimamente, en el sentido de que procede a partir de una descripción insuficiente del fenómeno de la necesidad (su reducción lógica) habremos de verlo en lo sucesivo.

Así pues, con objeto de situar el punto de vista lógico, se comienza distinguiendo lo objetivo y lo subjetivo, y se lleva a cabo una *descripción provisional de la realidad como fenómeno* (*Necesidad*, pp. 15 ss.). El punto de partida es lo dado en la experiencia inmediata; de esa «experiencia inmediata», por una serie de *operaciones* determinadas, se obtienen genética, pero también sistemáticamente, los «puntos de vista» lógico, físico y psicológico. La tesis básica que subyace es que no se pueden plantear los problemas fundamentales de la filosofía (los que remiten, según la concepción de Fagoaga, a la ontología) desde puntos de vista derivados que son ya producto de una operación y que no son, por tanto, inmediatos.

La relación entre la experiencia inmediata y el ámbito de la ontología al que se aspira es, sin duda, compleja. En cualquier caso no se deja reducir a fórmulas sencillas. Un análisis puramente fenomenológico de lo dado en la experiencia inmediata habría de carecer de supuestos, y sin embargo parece como si fuera precisamente la posesión de los esquemas ontológicos a los cuales se aspira lo que guiará todo el análisis. Detectamos, pues, una cierta «circularidad». Pero el análisis de la experiencia inmediata no pretende ser, en absoluto, un incuestionable punto de partida. Antes bien, se trata de un movimiento meramente propedéutico. Ese análisis está, digamos, teleológicamente guiado, en el sentido de que es realizado en función de fines determinados y ya establecidos. Más que de un punto de partida incuestionable, o una descripción fenomenológica, se trata de un estrategia argumentativa. A partir de ese análisis serán ganados una serie de conceptos que habrán de servir, ulteriormente, para caracterizar los distintos puntos de vista o ámbitos de refracción en los cuales el fenómeno de la necesidad se manifiesta según distintos aparienciales. Pero esto no significa tampoco que el análisis proceda arbitrariamente. Más tarde la ontología, retrospectivamente, tendrá que dar cuenta global y unitaria de todos los elementos que el análisis sacará a la luz.

No olvidemos que, en último término, de lo que se trata en todo esto y a lo que todo esto sirve es al hallazgo de un suelo adecuado, no derivado, que sirva tanto a:

1) el planteamiento radical de los problemas de la filosofía —los problemas ontológicos—. En este caso el hilo conductor a ese suelo aspirado, a esa esfera, es el problema de la necesidad;

2) a un planteamiento que no niegue lo dado ni depute como erróneos otros planteamientos posibles de esos mismos problemas, sino que sea capaz de aprehenderlos en su positividad y explicarlos por relación a instancias que han de ser constitutivas tanto del planteamiento como de la solución. En esto ha de consistir la novedad y el valor del sistema de Fagoaga. La descripción positiva y la explicación de las aporías tradicionales, la explicación de por qué no podían ser otra cosa que aporías; y, al mismo tiempo, lo que permite explicar —compreendiéndolas— las aporías, entrará a formar parte constitutiva del sistema aspirado.

Lo anterior puede permitirnos la formulación de un *criterio de radicalidad* para la explicación aspirada: *a)* tal explicación ha de permitir un planteamiento cabal de los problemas, y *b)* al mismo tiempo, como constituyente mismo, ha de integrar sistemáticamente el apariencial de los distintos puntos de vista que el análisis sacará a la luz.

El análisis estrictamente provisional de lo dado como «realidad» en la experiencia inmediata permitirá, pues, la adquisición de un utillaje conceptual (y sólo a eso, en este nivel preparatorio y propedéutico de la exposición, sirve esta primera conceptualización atemática) que sólo después ganará un valor ontológico. Los conceptos mediante los cuales esa realidad es analizada tienen de inmediato no sólo un valor «técnico», «instrumental», sino también «ontológico». Esto último sólo en el sentido

de que la descripción de esa realidad primaria trae consigo ya el germen de lo que más tarde se manifestará como las líneas fundamentales del Naturalismo Fundamental. En la medida en que esa descripción no es en absoluto neutral y sin consecuencias, pese a su provisionalidad —provisionalidad que, pese a todo, ganará en consistencia retrospectivamente, una vez que se haya llegado al sistema mismo—, merece la pena detenerse un poco en los conceptos que son utilizados para ese análisis, o, dicho de otra forma, en los conceptos que el ejercicio del análisis produce.

§ 4

El análisis comienza distinguiendo dos elementos. La realidad, lo que se presenta, se compone fundamentalmente de forma y de resistencia. La forma se corresponde en principio con el sentido de la vista. La resistencia, con el tacto. La mera forma sin resistencia no es real. De ahí que los niños se apresuren a palpar las cosas para cerciorarse de su realidad. Si las formas ofrecen resistencia al propio esfuerzo son consideradas reales y efectivas. En caso contrario son deputadas como meras fastasmagorías sin realidad. Fagoaga da un nombre abstracto a cada uno de esos dos componentes: morfología y dinamismo. A cada uno de ellos le corresponde un tipo distinto de conocimiento. El conocimiento de la morfología es un «conocimiento centrípeto»; el del dinamismo es un «conocimiento centrífugo». La realidad se compone de ambos, y sólo un trabajo analítico puede discernirlos. Ese trabajo analítico, cuando es realizado con rigor y consecuentemente, es denominado «abstracción». La abstracción consiste, pues, según Fagoaga, en la separación de uno de los dos elementos constitutivos inmediatos de lo real, y siendo dos los elementos, el proceso abstractivo puede ser doble. Por una parte, puede proceder aislando el elemento morfológico y prescindiendo del dinámico. En tal caso aparecen conceptos lógicos, ideas, esencias sin existencia. Tales entidades son irreales. Por otra parte, el proceso abstractivo puede aislar el elemento dinámico y prescindir del morfológico. Aparece entonces el alma, o la pura fuerza. Ella es también irreal. Sólo son reales, porque en ellas no se han separado ni abstraído, las entidades físicas, fácticas, aquellas que se presentan inmediatamente en el mundo de la experiencia. Sólo a ese tipo de entidades le corresponde el modo de ser de la existencia, la realidad y la efectividad.

A esta distinción elemental se superpone otra, de carácter algo diferente: la que viene dada por «el medio refringente que es el conocimiento». Ella permite una nueva partición: la subjetividad absoluta, la objetividad absoluta. Absolutamente todo lo que se aparece, de principio, es susceptible de ser considerado de dos maneras totalmente distintas. O bien opera el postulado de la subjetividad, según el cual toda realidad, por el solo hecho de serlo, ha de darse necesariamente en mi conciencia y es por tanto un fenómeno estrictamente subjetivo; o bien opera el postu-

lado de la objetividad, según el cual las cosas del mundo existen realmente, de por sí, con total plenitud, al margen de mi conocimiento de las mismas. Puede ser inevitable establecer un paralelismo entre el punto de vista objetivo absoluto de que habla Fagoaga y la «actitud natural» de Husserl, por una parte, y entre el punto de vista subjetivo (según el cual absolutamente todo lo que se presenta tiene el carácter de «representación» y remite necesariamente a una subjetividad) y la «actitud filosófica», por otra. Sin embargo, uno se da cuenta pronto de que, pese a las posibles analogías formales entre esas distinciones, en realidad poco más hay ahí que, precisamente, analogías formales. Aquí no se trata de problematizar la actitud natural para encontrar un suelo a partir del cual poder plantear debidamente, con radicalidad, el problema de la constitución de la objetividad. No se trata de, mediante la *epojé* de la objetividad de la experiencia, acceder a una descripción fenomenológica, sino de la búsqueda de un acceso a la ontología mediante la inquisición de un *fundamento* común (digamos: una estructura más abarcante) para ambas actitudes, a partir del cual ambas se muestren como posibles y, más allá incluso, como necesarias. Hay una diferencia de objetivos y, consecuentemente, una diferencia en la elaboración.

Superponiendo esta distinción a la anterior, tenemos tres cosas:

1) *lo psíquico*: aquí opera el punto de vista de la subjetividad absoluta. Lo real permanece, porque de lo que se presenta no se ha abstraído ni lo morfológico ni lo dinámico;

2) *lo físico*: aquí opera el punto de vista de la objetividad absoluta. También permanece lo real, porque tampoco aquí se ha llevado a cabo ningún proceso abstractivo;

3) *lo lógico*: aquí opera el punto de vista de la objetividad, y se ha realizado, además, un proceso de abstracción que ha prescindido del elemento dinámico. Aparece entonces *lo ideal*.

De este proceso en que consiste primariamente lo lógico, sumado al punto de vista objetivo, se alimenta, según Fagoaga, todo el planteamiento moderno del problema de la realidad. La modernidad filosófica se dejaría definir, conforme a lo dicho, a grandes rasgos y situándose en un considerable nivel de generalidad, como un acceso cognoscitivo-lógico, signado, además, por el postulado de la objetividad, al problema fundamental de la filosofía. En este punto reside, pese a lo provisional del anterior análisis, lo que permite comprender por qué, según Fagoaga, a la ontología se accede ilegítimamente cuando el problema de la necesidad es planteado primariamente en el ámbito de lo lógico. Tendremos que ver, a este respecto, en qué sentido afirma Fagoaga que Kant en realidad hace ilegítimamente ontología y por qué en el kantismo la cosa en sí aparecerá descrita siempre negativamente. Más aún, veremos cómo, en virtud de los planteamientos de partida, se aparece, en absoluto, el problema de la cosa en sí y cómo, con tales planteamientos, no podía en verdad ser de otra manera. Sólo porque se ha recluso el problema de la necesidad a su apariencial lógico es pensable algo tan sorprendente

como una exterioridad absoluta del conocimiento y sólo por eso es necesariamente postulada esa exterioridad, ese residuo irreductible, esa negación acerca de la cual nada puede ser predicado. El problema de la cosa en sí, el problema de una exterioridad irreductible al conocimiento, es, para Fagoaga, un pseudoproblema que desde la perspectiva intrínsecamente plural del Naturalismo Fundamental es sencillamente disuelto. Decir «disuelto» no es lo mismo que decir «resuelto»: resuelto lo sería si se mantuviera el planteamiento del problema, en tanto que disuelto lo es si ese planteamiento del problema es no ya negado, sino *integrado* en una perspectiva mayor según la cual el problema de la cosa en sí no puede sino aparecer, pero que, en virtud del cambio integrador de perspectiva, no tiene el mismo carácter que antes. No se puede acceder a la ontología desde la abstracción de lo dinámico, constituyente esencial, junto con lo morfológico, de la realidad; pero ese proceso de abstracción, y las formulaciones refractadas de los problemas que conlleva, es, a la inversa, explicable desde la ontología en el sentido de Fagoaga.

El resultado principal del análisis de la experiencia inmediata, como acabamos de ver, ha sido la discriminación entre diversos «puntos de vista» sobre la realidad, todos los cuales, sin embargo, remiten a la realidad misma y son susceptibles de ser derivados de ella mediante una serie determinada y concreta de operaciones. Surge inmediatamente la cuestión de las relaciones respectivas entre esos diversos puntos de vista sobre la realidad. ¿Hay preeminencia de unos sobre otros? ¿Cómo caracterizar sus conflictos mutuos? ¿Son legítimamente reductibles unos a otros? Con otras palabras, nos las hemos de ver ahora con una pluralidad de puntos de vista que entran a veces en conflicto y hemos de interrogar ahora por el carácter de esa pluralidad. Esa pluralidad aparentemente contradictoria: ¿es armonizable, mientras se conserva la pluralidad misma y la conflictividad como fenómeno? El problema de la pluralidad será resuelto cuando se muestre que las incompatibilidades y las contradicciones no conciernen al fenómeno propiamente dicho, que no remiten a la cosa misma, al objeto, sino al modo de verlo, a las postulaciones ontológicamente posibles que se emplean para acceder al fenómeno. Es un problema de postulación.

No hay, en realidad, conflicto, porque las postulaciones son distintas. Ahora bien, las postulaciones —y esto es un punto fundamental— no son arbitrarias, sino que atañen al carácter mismo de lo real. Cada una de ellas está fundada en *estructuras ya presentes, ontológicas, de lo real*. Así, decir que lo lógico es reductible a lo psicológico, o llevar a cabo, como veremos, una reducción empírica de las estructuras trascendentales del conocimiento, no es mantener un burdo psicologismo, sino que equivale a afirmar la pluralidad estructural de lo que se presenta, que admite descripciones diversas según los postulados (no arbitrarios, sino fundados en estructuras ontológicas) operantes en cada caso. A lo que tiende, en concreto, la reducción empírica de las estructuras trascendentales del conocimiento es precisamente a mostrar esa pluralidad de pun-

tos de vista, irreductible en cuanto tal pluralidad organizada en estructuras más fundamentales.

Hay que decir también que con la postulación no se hace tan sólo (en este nivel de la exposición este dato tan sólo puede ser meramente indicado) una descripción «epistemológica» acerca de la consistencia de las diversas estructuras científicas, sino también una descripción de los distintos modos como la conciencia empírica de los hombres puede estar instalada en la realidad. Hay una estructura ontológica de lo real que posibilita, como tal, tanto las diversas postulaciones científicas como las distintas «actitudes» humanas.

§ 5

Ha quedado ya, de alguna manera, determinado en qué consiste el punto de vista lógico. Él es producto de una operación, lo cual equivale a decir que no es un suelo originario, que no es un suelo lo suficientemente sólido como para abordar desde él el problema de la realidad. Con otras palabras: lo meramente lógico no nos puede franquear el acceso que buscamos a la ontología, pues lo lógico mismo es una elaboración abstracta del dato originario y una perspectiva sobre lo real, no lo real mismo. Se comprende entonces que «no se puede pasar de lo ideal lógico a lo metalógico, es decir, a lo ontológico» (*Necesidad*, p. 17).

Ahora bien, ¿en qué sentido se dice que Kant en concreto pasa de lo lógico a lo ontológico? La crítica de Fagoaga se puede resumir en dos puntos (cfr. *Necesidad*, pp. 17ss.):

1. *La razón pura trasciende de lo objetivo.* ¿Qué se quiere decir con esto? La lógica es la ciencia de la demostración y de las relaciones necesarias entre los conceptos. Si el espacio y el tiempo, así como las categorías del entendimiento, son elementos de la razón pura, la razón pura misma ni es personal ni está ni puede estar individualizada. La razón pura es única y algo así como el *logos* universal. Siendo el espacio y el tiempo (fundamento del principio de individuación) constitutivos trascendentales de la razón pura, ésta es única, pues no puede estar individualizada en virtud de elementos que la constituyen, no puede ser personal. La razón pura es algo más que teoría del conocimiento. La razón pura es aquello que determina las estructuras básicas de lo real, es ontológica.

2. En Kant ha pasado lo siguiente: en virtud de la secuencia del psicologismo asociacionista de Hume, Kant ha recluso la necesidad a la lógica; es decir, a partir de la evidencia lógica de la necesidad ha erigido las formas *a priori*, tanto en la sensibilidad como en el entendimiento. El siguiente paso es darse cuenta de que esas formas puras son, propiamente hablando, ontología, no son lógica. Son ontología en el sentido de que son afirmaciones acerca de la constitución última de lo real (con la distinción primaria entre fenómeno y cosa en sí). La cuestión es que

si se asume la lógica como el único ámbito en el cual se manifiesta el fenómeno de la necesidad, el acceso consecuente a la ontología es ilegítimo.

Frente a ese acceso ilegítimo a la ontología, como *contraargumento indicativo*, procede Fagoaga a una reducción empírica de las formas puras: «puede ser que las formas puras *a priori* de Kant sean un sueño». Se dice «contraargumento indicativo» porque no se trata con esto de una «demostración», de la empiricidad de las formas puras. Es una «mostración» de su génesis empírica, fisiológica, pero ello no equivale a un psicologismo, esto es, ello no equivale a identificar la legalidad del conocimiento, la legalidad de la lógica, con procesos físico-cerebrales. Se dice «contraargumento indicativo» porque lo que Fagoaga con ello intenta mostrar es la posibilidad de contemplar el fenómeno desde otro punto de vista, desde otra postulación igualmente legítima. Se trata de mostrar la reductibilidad mutua de dos apariencias diversos, de dos fenomenalidades distintas. Si el fenómeno se deja describir así también, esto es, si el problema de la legalidad del conocimiento es problematizable en su carácter desde esa perspectiva, si formalmente es reductible de ese modo, ello no equivale a afirmar que la reducción sea definitiva y que las formas *a priori*, de hecho, según la realidad o la cosa misma (afirmación ontológica), no sean otra cosa que procesos empíricos. En tal caso se trataría, sí, de un burdo psicologismo. A lo que esa «reducción» aspira es, por el contrario, a mostrar que ese ámbito lógico es tan derivado como el psicológico, y *como él parcial*, de tal manera que plantear el problema filosófico por excelencia, la pregunta por la consistencia de lo real, desde sólo ese ámbito, no puede sino desembocar en el error. Por eso la denominación «lógica trascendental» es abusiva; por eso se dice que Kant accede ilegítimamente a la ontología. La necesidad no es un fenómeno exclusivo de lo lógico trascendental, más bien lo lógico trascendental es un ámbito de resonancia o, más propiamente, un apariencial concreto del fenómeno original, no el fenómeno mismo.

La reducción empírica de las estructuras trascendentales del conocimiento consiste en considerar tanto el espacio como el tiempo como sensaciones y como el producto fisiológico de la constitución neurofisiológica del cerebro humano. El modo concreto como tal reducción se realiza no nos interesa especialmente en este momento. Más interesante es preguntarse por su sentido.

Lo erróneo, según la reducción, es considerar esas estructuras lógicas como aquellas en las cuales única, exclusivamente y de modo propio se aparece el fenómeno de la necesidad, de tal manera que sería a partir de ellas donde el fenómeno habría de ser abordado. «Necesidad» hace referencia a «ontología», en un sentido que habrá que especificar. En cualquier caso, adonde tienden todas estas reflexiones (la experiencia da la necesidad, el razonamiento y la necesidad que lo caracteriza son experimentalmente aislables, las estructuras trascendentales del conocimiento son reductibles a procesos físico-cerebrales...) es a la afirmación de que hay algo más originario que el conocimiento, que la cientificidad física,

que la lógica. Ese algo sería aquello en lo cual todas esas esferas (ámbitos de fenomenalidad o fenomenalidades) encuentran su raíz común; algo alcanzado lo cual sería posible una descripción concreta y coherente de la diversidad y de la legitimidad plural de esas esferas (pese a, o precisamente por, su mutua reductibilidad e incompatibilidad). Se trataría de algo en cuya posesión los abismos serían descriptibles como tales abismos en su «fenomenalidad» y, sin embargo, *reconducidos* a su raíz común, legibles armónicamente como partes, necesarias en cuanto a su fenomenalidad y a su diferencia mutua, de un sistema más complejo; algo, en fin, que se aparece como complemento necesario, según la descripción, de la inteligibilidad de lo que se presenta y como un nuevo nivel de explicación que ha de constituir, precisamente y en términos absolutamente clásicos, el tema de la ontología.

Junto con ello se halla la tesis colateral que se refiere al modo como los problemas de la filosofía han sido planteados en el pasado: un diagnóstico acerca de las insuficiencias de los planteamientos clásicos del problema de la sustancia y de la realidad, del conocimiento y, en general, del ser mismo; también una explicación positiva de las aporías a las cuales esas explicaciones tradicionales tendían, y una explicación, asimismo también, de cómo esas aporías son necesarias en su positividad fenoménica. A partir de todo esto podemos plantear ya una serie de preguntas que habremos de retomar más adelante, pero que ya como tales preguntas nos pueden dar una idea del «carácter» del sistema, de la «problemática» que se halla en su base y de las pretensiones que lo animan:

a) Dado que las aporías tradicionales, como ya se ha indicado, no serán resueltas, sino disueltas mediante su inserción en un esquema explicativo mayor que dará cuenta de ellas, sin negarlas, en su positividad, ¿qué tipo de enunciados —cuál es su carácter, su estatuto— son utilizados para establecer ese cuadro mayor? Serán, sin duda, enunciados ontológicos, pero a la vez tendrán un valor claramente epistemológico, en el sentido de que la «conceptualidad ontológica» de esos enunciados permitirá de inmediato el establecimiento de una taxonomía de las ciencias que a la vez funcionará como teoría epistemológica acerca del estatuto de las teorías científicas... En cualquier caso, lo que sea la ontología y ese doble carácter, ontológico y epistemológico (pero también existencial, si por tal término entendemos los posibles modos de darse la conciencia empírica en el mundo), de sus enunciados, sólo será posible determinarlos con precisión una vez hallada esa raíz común en torno a la cual pueden ser unitariamente reducidas las diferencias y las incompatibilidades.

b) ¿Qué tipo de unidad —en sentido clásico— es la que acerca de la experiencia proporciona el Naturalismo Fundamental? Veremos que el sistema de Fagoaga, primariamente, es una explicación unitaria de la pluralidad de los fenómenos que, sin embargo, respeta esa pluralidad. Pero, ¿es esto una narración cosmológica, una descripción genética, es realmente una reducción o una organización? ¿A qué tipo de sistema con-

duce esto —un monismo, un pluralismo (homonimia, equívocidad, analogía)—? Veremos que las diferencias son conservadas, es más, son afirmadas en su positividad.

El problema de la reductibilidad mutua de los diversos puntos de vista sobre la realidad es particularmente importante. Un ejemplo de reductibilidad acabamos de verlo en relación con las estructuras trascendentales del conocimiento. Ellas se dejaban describir en términos de procesos físico-cerebrales. La reducción es reducción como posibilidad. La fenomenalidad de lo que se aparece desde un punto de vista determinado es, en principio, reductible y descriptible desde otros puntos de vista. Pero reducir, en este sentido, sin embargo, no quiere decir que un fenómeno sea «reconducido» a su fundamento propio, no quiere decirse que con la reducción posible se ponga de manifiesto una relación de dependencia. Los fenómenos son descriptibles desde distintos puntos de vista, de manera que las fenomenalidades, en cada caso, son mutuamente reductibles. Pero eso no significa que la fenomenalidad que se aparece desde un determinado punto de vista sea más originaria que la que se aparece desde otro punto de vista distinto. La reducción empírica de las formas trascendentales del conocimiento a lo que aspira es a destronar al punto de vista lógico del lugar privilegiado en el que la tradición moderna le había situado. El punto de vista lógico es un punto de vista determinado para la aprehensión de los fenómenos —en este caso del fenómeno primario de la necesidad—, un punto de vista entre otros desde el cual los fenómenos se presentan de una determinada manera, con una determinada consistencia, según un determinado apariencial. La fenomenalidad de lo que se aparece desde un determinado punto de vista es, por tanto, reductible a la fenomenalidad de otro punto de vista; lo que no es ya reductible, y esto es lo fundamental, es *el punto de vista mismo*, con lo cual el verdadero problema no es tanto el de la reducción misma de las diversas fenomenalidades, cuanto la explicación del carácter, la procedencia de los puntos de vista, la *explicitación de las estructuras ontológicas que los posibilitan*. ¿Qué es lo que posibilita esa pluralidad de puntos de vista, condición de posibilidad, a su vez, de los distintos aparienciales? ¿Qué tipo de legalidad los caracteriza? ¿En función de qué estructuras —ontológicas— son posibles esos puntos de vista en su irreductibilidad mutua? ¿Dónde arraigan? La pregunta crucial para entender el Naturalismo Fundamental es ésta, y la afirmación principal del mismo ésta: cada punto de vista *abre* un espacio de manifestabilidad a los fenómenos; en cada espacio así abierto los fenómenos se manifiestan conforme a una determinada *fenomenalidad*; es posible una pluralidad coexistente de aperturas, y es posible, por tanto, también una pluralidad coexistente de *fenomenalidades*. El Naturalismo Fundamental pretende dar cuenta de la legalidad de esas aperturas. Por decirlo así, desplaza el ámbito de insistencia de la ontología: de las fenomenalidades a las estructuras ontológicas que posibilitan esas distintas fenomenalidades.

Así pues, a lo que todas esas interrogaciones tienden es al establecimiento de un nuevo nivel de interrogación para el ejemplo paradigmá-

tico y distinguido de la necesidad. Toda esta elaboración presupone, pues, que hay varios niveles de interrogación para los problemas y que los problemas mismos adquieren contornos distintos según cuál sea el nivel en el que son planteados. Pero, es más, se presupone también que hay un nivel privilegiado (propio) donde cada problema halla su adecuado planteamiento; un nivel originario desde donde es posible una clarificación del problema que clarificaría, a su vez, estructural y diáfananamente, el aspecto que presenta ese mismo problema cuando es planteado a otros niveles *derivados*. Esta distinción entre nivel propio y niveles derivados conlleva de inmediato dos consecuencias relevantes.

En primer lugar, se aparece una vertiente crítica: la distinción de niveles de interrogación sirve de rasante crítico para el enjuiciamiento del tratamiento que determinados problemas han recibido en la tradición. Éste es el lado histórico del problema de la necesidad que se distinguía al comienzo. Pero este enjuiciamiento no tendrá el carácter de una censura, sino el de una explicación positiva. Se verá claro que esos problemas no es que hayan sido displicentemente tratados, o sin penetración suficiente, sino que lo han sido con corrección en el nivel en el que lo han sido. Las aporías no surgen de la insuficiencia o incorrección del tratamiento, sino del hecho de que los problemas no hayan sido situados en su nivel propio.

En segundo lugar, la virtualidad de esa distinción no se agota en la posibilización crítica, sino que remite a un lugar ausente: aquel lugar aspirado, aquel suelo para la ontología que dotaría de legitimidad a esa pluralidad estructural de las aperturas. La distinción, pues, ha de arraigar también en el sistema mismo, entrando a formar parte esencial de él. Es el tipo de relación entre el nivel propio y los niveles derivados, así como el tipo de crítica de la tradición que ella posibiliza, la que indica claramente cuál será la calidad del sistema aspirado al cual esa misma distinción remite. Pues es la distinción misma y el modo de la crítica la que abrirá en primera instancia los conceptos fundamentales que constituyen el sistema: esos niveles derivados o secundarios de interrogación serán descriptibles, si el sistema llega a buen término, de un modo armónico, como constitutivos necesarios de un todo. El lugar ausente aspirado ha de permitir una derivación, una especie de deducción de esas aperturas que muestre que, efectivamente, no podían ser de otra manera; que no son arbitrarias, sino que están atravesadas por un tipo muy concreto de legalidad.

Fagoaga introduce en este punto, en relación con los conceptos ganados mediante el análisis de la experiencia inmediata, la distinción entre «razonamiento» y «demostración». Esta distinción no es sino una ejemplificación de cómo un mismo fenómeno adquiere apariencias distintas según cuál sea el punto de vista desde el cual es estudiado. «Razonamiento» y «demostración» no son sino dos aspectos de un mismo fenómeno, dos modos distintos de manifestarse un mismo fenómeno en dos distintas aperturas: el razonamiento en la apertura psicológica; la demos-

tración en la lógica. A esta distinción relativa conduce, en realidad, todo lo que hemos venido diciendo. Tanto el razonamiento como la demostración son necesarios. Con respecto al primero opera el postulado de la subjetividad: se trata de una función psicológica y «está animado por un dinamismo como una función real» (y «real» se usa aquí en sentido técnico). Por el contrario «la demostración del lógico está fuera de mí, no es mía y además no tiene dinamismo, es una mera morfología»:

La lógica clásica de Aristóteles es la ciencia de la demostración. Lo que el psicólogo llama razonamiento, el lógico lo llama demostración. La diferencia está en que el razonamiento como función psicológica es subjetivo y animado por un dinamismo como una función real; la demostración del lógico está fuera de mí, no es mía, y además no tiene dinamismo, es una mera morfología. Por eso el concepto es uno para el lógico, mientras que para el psicólogo hay tantos conceptos como cabezas lo estén pensando. El concepto lógico, además de ser uno, es irrepresentable porque toda representación es personal, y el concepto es impersonal. Lo lógico es, pues, irrepresentable, abstracto, único y eterno. Todo esto es consecuencia de la objetividad lógica. Lo abstracto-dinámico tiene estas mismas cualidades (*Necesidad*, p. 19).

En esta cita, a partir de un ejemplo, Fagoaga retoma todo lo que hasta el momento ha sido puesto en juego. El razonamiento se distingue en primera instancia de la demostración en función de la presencia o ausencia del dinamismo. Lo que en la lógica son conceptos, en la psicología son, propiamente hablando, «imágenes» individuales en función de la presencia del dinamismo. Cuando se trata de razonamiento opera el postulado de la subjetividad; la función está animada por un dinamismo. Cuando se trata de demostración se ha abstraído el dinamismo y el postulado de la subjetividad es inoperante. Del razonamiento en su sentido ontológico, no ya meramente psicológico, habremos de ocuparnos más adelante.

Más tarde, como veremos en su momento, se inquiera, siguiendo a Schopenhauer, qué tipos de necesidad son en absoluto distinguibles. Esas clases de necesidad enriquecerán la distinción presente entre razonamiento y demostración y confirmarán, punto por punto, todo lo que hemos estado diciendo acerca de las aperturas y las fenomenalidades en el caso concreto del fenómeno de la necesidad.

Hay un problema colateral que es preciso observar antes de seguir adelante. Se trata del problema de la unidad del fenómeno más allá de las fenomenalidades. La suposición es que hay diversas fenomenalidades que remiten a un mismo fenómeno. Y es precisamente esa *suposición* de la mismidad del fenómeno lo que permitirá describir a las fenomenalidades que en cada apertura se manifiestan como refracciones de una misma cosa. Ahora bien, ¿qué tipo de unidad es esa que caracteriza al fenómeno más allá de las fenomenalidades con que en cada caso se aparece? El sistema mostrará la pluralidad estructural del fenómeno de la necesidad. Pero los fenómenos se aparecen siempre refractados, siempre en una determinada fenomenalidad. ¿Qué tipo de unidad es, pues, esa que está más

allá de toda fenomenalidad y más allá de toda refracción? Más adelante habremos de volver a todas estas preguntas. Por el momento démonos cuenta tan sólo de que el ámbito propio al que se aspira no puede ser confundido en ningún caso con el de las refracciones, y decir esto equivale a decir que ni el punto de vista psicológico, ni el físico, ni tan siquiera el lógico podrán aspirar nunca a ser el suelo adecuado para una investigación decididamente ontológica: ellos son tan sólo los ámbitos en los que los fenómenos se aparecen siempre refractados, no los fenómenos mismos. Para Fagoaga esos puntos de vista son ámbitos impropios para el planteamiento de los problemas.

§ 6

Más arriba hemos hablado de la fertilidad de la distinción que Fagoaga introduce entre el nivel propio y los niveles derivados para el planteamiento de los problemas de la filosofía. El tipo de explicación al que el Naturalismo Fundamental aspira remite a ese nivel propio. A propósito de tal nivel, sin embargo, no disponemos aún de indicaciones más precisas. Más bien nos hemos referido a él como quien formula una exigencia: ese nivel propio, fantasmal por el momento, sería aquel a partir del cual serían resueltas y explicadas en su positividad las aporías a que el planteamiento moderno de los problemas fundamentales de la filosofía ha conducido. Tal distinción permite ya, sin embargo, una crítica de esos planteamientos. Pudiera parecer extraño, en principio, que una distinción que no se ha determinado con precisión pueda permitir una crítica mínimamente coherente. Pero la distinción mencionada funciona más bien como exigencia de corrección y de radicalidad. La crítica procederá más bien poniendo de manifiesto una serie de aporías. Esas aporías confirmarán, a su vez, la pertinencia de la distinción en cuestión y permitirán, más tarde, una determinación precisa de la misma. Al hilo de la aporeticidad del planteamiento moderno del problema de la necesidad será posible acceder, sin saltos abruptos, a ese nivel propio que por el momento no es sino una promesa.

La crítica y la demostración de la aporeticidad del planteamiento moderno del problema de la necesidad conduce, inevitablemente, a Kant. Según Fagoaga, Kant ha reducido el problema de la necesidad a una configuración particular del mismo, a su apariencial lógico. Tal hecho trae consigo, siempre según Fagoaga, una larga serie de consecuencias aporéticas. Lo veremos enseguida. Pero, antes de nada, dejemos claras dos cosas:

En primer lugar, el sentido que tiene la crítica al kantismo. Como se ha dicho, se trata en principio de la puesta en ejercicio de una distinción. Esa distinción discrimina un nivel propio y adecuado para el planteamiento del problema de la ontología en oposición a una serie de niveles derivados. La distinción presupone, evidentemente, que las aporías

y los problemas insolubles proceden de un trastocamiento del nivel propio por uno de los niveles derivados: las aporías surgen cuando uno de los niveles derivados es considerado como el propio. En el caso de Kant, es a la lógica a la que se atribuye la preeminencia a la hora de plantear el problema de la necesidad. Las aporías que Fagoaga denunciará remiten, en último término, todas a este punto.

En segundo lugar, es claro que cualquier crítica del kantismo presupone una determinada interpretación del mismo. Es claro también que, al menos en principio, hay varias interpretaciones posibles. Será indudable asimismo entonces que, para proceder a su crítica, Fagoaga haya de mantener una muy determinada interpretación no solamente de la obra de Kant, sino también acerca de su sentido histórico y de las consecuencias que ella ha tenido en la historia posterior de la filosofía. La interpretación que del kantismo mantiene Fagoaga debe mucho a García Morente y a Bonilla. Tal interpretación hace hincapié en el problema de la cosa en sí e incurre, a veces incluso, en una lectura escéptica de la obra crítica. Para esto último se apoya fundamentalmente, por una parte, en la identificación de la cosa en sí con el problema tradicional de la sustancia y, por otra, en la incognoscibilidad de esa cosa en sí. Por nuestra parte no habremos de pronunciarnos en relación a la corrección o incorrección de esta lectura. Valgan aquí las observaciones que al respecto se hallarán en el capítulo acerca de las fuentes del Naturalismo Fundamental.

Nos encontramos, pues, en el lado histórico del problema de la necesidad que Fagoaga distinguía el comienzo, y de lo que se trata ahora es de mostrar las consecuencias aporéticas de la reducción lógica del problema de la necesidad. Para ello Fagoaga llama la atención sobre tres contraposiciones que atraviesan toda la *Crítica de la Razón Pura*: por una parte está la diferencia entre la cosa en sí y la cosa en general; en segundo lugar la diferencia entre apariencia (*Erscheinung*) y fenómeno, y por último la diferencia entre la cosa en sí y el noumenon. No es de este lugar proceder a un estudio detenido de esas tres distinciones en la obra crítica de Kant. Nos ha de bastar con decir que, según Fagoaga, todas ellas remiten a un único punto: la duplicidad entre la cosa en general (la sustancia como categoría) y la cosa en sí (lo postulado incognoscible, la exterioridad absoluta: la sustancia en sentido moderno). Por una parte, la sustancia, en cuanto categorización del intelecto, es immanente, pero, por otra parte, en la forma de la cosa en sí, es trascendente. Hay, pues, una duplicidad entre la cosa en general (la categoría de la sustancia) y la cosa en sí (la exterioridad irreductible): «Kant está impregnado del espíritu dieciochesco, por lo que no puede considerar que la sustancia sea immanente» (*Necesidad*, p. 21). La cosa en sí es un concepto límite.

Otra aporía resultará cuando se pregunte por el modo de ser de las formas *a priori* (*ibid.*, p. 23). Éste es también un punto fundamental que retomaremos más adelante. Tanto las formas *a priori* como la cosa en sí son inexistentes. A ellas les corresponde un modo potencial de ser. En cuanto potencias (= facultades), tanto las formas *a priori* como el objeto

no existen. Sujeto y objeto, en cuanto se *actualizan* en el conocimiento, son la misma cosa. Las facultades (formas *a priori*) no existen, porque si existieran estarían en acto y ya no serían potencias. «El conocimiento resulta del tránsito del estado potencial al estado actual tanto del sujeto como del objeto. Entonces, el objeto no es más que potenciado y por lo tanto no existe, porque si existiera sería actual. Cuando la forma *a priori* se llena con un contenido ya no es trascendental, sino empírica» (*ibid.*).

Después de haber enunciado esa serie de aporías a las que nos hemos referido, Fagoaga observará cómo Kant reduce a la lógica todas las formas de la necesidad y cómo, en concreto, la causalidad será pensada por Kant como una forma particular de la necesidad lógica. A ello se añade que Kant, como consecuencia directa de la reducción lógica de la necesidad, se ve obligado a definir ésta negativamente: lo que no cede. Lo que se dice de la causalidad como categoría no tiene, en sentido estricto, nada que ver con la necesidad. Las categorías de causalidad y necesidad pertenecen a secciones distintas (relación y modalidad, respectivamente). Kant separa, pues, la causalidad de la necesidad, e identifica «necesario» con aquello que procede del intelecto, de tal manera que la necesidad de determinados juicios sintéticos será el criterio de determinación de las formas *a priori*.

El punto central lo sitúa Fagoaga de la siguiente manera (*Necesidad*, p. 25): «¿Por qué separa (Kant) aquí la causalidad de la necesidad? Porque extiende el análisis de lo que es necesario para saber lo que procede del intelecto, ya que la experiencia no da la necesidad».

Si la necesidad de los juicios sintéticos es el criterio de la determinación de la procedencia formal (todos los juicios sintéticos *a priori* son necesarios), la causalidad será tan sólo un caso más entre otros muchos, una especie particular de un género mayor: «*La causalidad ahora ya en Kant no es más que un caso particular de la necesidad lógica*».

Ahora bien, la necesidad misma, una vez operada esta reducción que hace proceder la necesidad de las estructuras trascendentales del conocimiento, no se dejará sino definir negativamente: la necesidad es aquello que no cede, aquello de lo cual no podemos zafarnos, aquello a lo que, consistiendo en formas del conocimiento, hemos de someternos necesariamente. Desde esa perspectiva es imposible una determinación positiva de la necesidad. Más aún, la necesidad, siendo aquello a partir de lo cual se han erigido las formas *a priori*, no se deja problematizar *positivamente*: aquí hay, para Fagoaga, un círculo vicioso. Y dice a continuación nuestro autor (p. 26):

Es necesario que determinemos de una manera positiva lo que sea la necesidad. La necesidad es un ingrediente que se da en los juicios que no son juicios. En Kant, un juicio *a priori*, sea sintético o analítico, es un raciocinio, porque sólo el raciocinio es necesario y el juicio en sentido estricto es contingente. Entonces, el examen de la necesidad, para determinar su alcance y su naturaleza positiva, no se puede ceñir a la causalidad, pero sí al raciocinio en general, una de cuyas formas es la causalidad.

Tres observaciones a propósito de esta cita:

1. Se observa una exigencia: hay que plantear el problema de la necesidad en un nivel distinto, apoyándose en otro suelo, si es que se quiere evitar toda la serie de aporías a que esa reducción lógica conduce. El curso de la argumentación hasta ahora ha indicado meramente que ese suelo es posible, pero no ha habido una determinación concreta del mismo. Ese suelo aspirado lo es, por el momento, sólo como exigencia de corrección.

2. A partir del ejemplo privilegiado de la necesidad, cómo ha sido planteado en la tradición y en qué términos (siendo la necesidad, como se indicó al comienzo, aquello que define como imperativo de sujeción la esencia de la filosofía), se han manifestado dos direcciones diversas del análisis. *Primero*, una vertiente crítica: como principio general puede valer la afirmación de que un problema es planteado como es debido sólo cuando lo es en su nivel propio. La distinción de niveles de interrogación (con el utillaje conceptual que el análisis provisional de la experiencia inmediata proporcionaba) sirve de rasante crítico para el enjuiciamiento que determinados problemas han recibido en la tradición. *Segundo*, está la vertiente sistemática, derivada, según el orden de la exposición, de la vertiente crítica, pues esa vertiente crítica lo es tan sólo en virtud de una exigencia formulada, que remite a un posible suelo (hasta ahora exigido pero no alcanzado, fantasmal). Es ese lugar ausente aquel al que se tiende, un lugar donde por fin pudiera ser planteado el problema adecuadamente y a partir del cual pudiera explicarse positivamente cómo es posible, en absoluto, una reducción lógica del problema de la necesidad.

3. La distinción juicio-razonamiento utilizada en la cita remite al comienzo (entonces se planteó meramente como punto de partida) y expresa el carácter que ha de adquirir la interrogación: la necesidad no es en primera instancia algo lógico. Más bien la necesidad que se manifiesta en el ámbito de la lógica no será sino una especie, como el razonamiento mismo, de la aspirada necesidad ontológica. Todo ello va en contra del planteamiento kantiano del problema, según el cual, como se ha mostrado suficientemente, lo primario es la necesidad lógica, que reside en la aprioricidad de las estructuras trascendentales del conocimiento. Fagoaga pretende hacer, por el contrario, de la necesidad lógica —concebida por Kant como género— una especie. La pregunta que hay que responder, y la que guiará la exposición, es: *¿qué tipo de necesidad será esa que habrá de funcionar como género?* Y dicho sea de paso, si de lo que se trata es de hacer de la necesidad lógica una especie (o una manifestación refractada del fenómeno), se entenderá muy a las claras a qué responde el rodeo por Schopenhauer. De la necesidad como fenómeno ha de ser posible: 1) dar una *definición positiva*, y 2) derivar o deducir, como especies suyas, el resto de las formas de la necesidad (y aquí aparecerá la pregunta por el tipo de dependencia o de derivación; brevemente: la consistencia). Sabemos ya que ese posible suelo aspirado es el de la ontología en su más propio sentido. Es precisamente a esa ontología

adonde remite la distinción entre juicio y razonamiento. La necesidad del fenómeno por el cual se interroga no es, pues, ni lógica ni psicológica; más aún, la necesidad lógica, no menos que la psicológica, está derivada de él. Se trata de una necesidad ontológica. Por el momento, la única determinación que podemos dar de «ontología», según el estado alcanzado de la exposición, es el siguiente: un nivel de interrogación que no es ni psicológico, ni físico, ni lógico; un nivel de explicación en el que no es válida la distinción entre abstracto y concreto, entre objetivo y subjetivo; más aún, un nivel de interrogación donde residen todas esas distinciones y donde ellas son hechas posibles en su derivación.

Así pues, la distinción entre un nivel propio y un nivel derivado para el planteamiento de los problemas arraiga en el sistema mismo al que se aspira, a ese lugar por el momento ausente, y su virtualidad no se agota en su posibilitación crítica (o vertiente crítica).

La aporía fundamental del kantismo remite, pues, en última instancia, a las formas *a priori*. Las formas *a priori* fueron erigidas por Kant al hilo de una reducción lógico-formal del problema de la necesidad. Las formas *a priori*, dice Fagoaga, son su «mayor gloria, pero también su defecto fundamental». Las formas *a priori* imposibilitan el acceso a la ontología. Si todo conocimiento tiene formas *a priori*, se postula una dualidad originaria, y esa dualidad es intransitable; las formas *a priori* exigen una exterioridad irreductible. Es imposible llegar a la cosa en sí y hacer metafísica desde el momento en que todo conocimiento en sí ha de tener ingredientes *a priori*.

§ 7

Fagoaga se ocupa a continuación intensamente con Schopenhauer. El hecho de que Schopenhauer haya especificado en cuatro formas la necesidad (las cuatro raíces del principio de razón suficiente) hace su estudio, en este punto, muy pertinente. Entre Schopenhauer y Kant hay diferencias considerables, aunque ambos admiten la dualidad originaria del conocimiento. Pero Schopenhauer disuelve la distancia irreductible establecida por Kant entre sensibilidad y entendimiento, reduciendo todas las categorías a la de la causalidad, junto con la cual el espacio y el tiempo constituyen las únicas tres formas *a priori*: el principio de individuación. Conocimiento es distinción, y esa distinción se halla por igual en las tres formas. Hay diferencias también en lo que concierne a la determinación de lo en sí. Para Kant es ello la exterioridad irreductible del conocimiento; para Schopenhauer la Voluntad. De la Voluntad, según Schopenhauer, podemos tener una intuición al margen de las formas *a priori* (si bien con un inevitable residuo temporal). Tal intuición no es sensible, sino intelectual.

En este punto esboza Fagoaga una crítica a los planteamientos de Kant y Schopenhauer que nos muestra ya cuál es el fin al que aspira el Natura-

lismo Fundamental: la disolución de las distinciones que se presentan como originarias (entre ser y conocer, entre sujeto y objeto, entre formas *a priori* y elementos *a posteriori*...). La crítica es más bien una toma de distancia, y es formulada en forma de tres tesis:

a) No hay formas *a priori*. En el conocimiento está todo siempre ya actualizado. La cosa en sí es un agregado que se explica por razones históricas.

b) Todo conocimiento es distinción.

c) La intuición intelectual de la Voluntad de Schopenhauer es también distinción, y por tanto conocimiento en sentido estricto. No hay conocimiento intuitivo.

(...) ¿por qué no prescindimos de la cosa en sí? Tiene dificultades enormes, más en Schopenhauer que en Kant. En Schopenhauer no hay conocimiento sin causalidad. Nosotros no vemos la necesidad de poner la causalidad en todo conocimiento; Kant no la puso. El conocimiento entonces es distinción, pero no sólo de causa a efecto, sino también de antes y después, de derecha e izquierda. Y si la intuición intelectual es un conocimiento, ¿necesita también distinción? Claro. La distinción, cuando se trata de lo que Schopenhauer llama intuición intelectual, está entre mi empuje y la resistencia que noto [nótese cómo Fagoaga entiende en realidad algo distinto que Schopenhauer por «intuición intelectual»]. No puedo esforzarme si no hay una resistencia que me contenga. Entre la resistencia y mi esfuerzo hay una dualidad, y esto es lo que posibilita el conocimiento interior. Para esto hay que descender un poco del terreno en que situó Schopenhauer la intuición intelectual y decir: esto es conocimiento interior. Pero no el conocimiento del fenómeno, sino el conocimiento del ser en sí, porque ya no hay distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. Lo que conozco es la realidad última y ya no hay necesidad de la distinción kantiana (*Necesidad*, p. 30).

Así pues, se procede a una extensión de «conocimiento» y a una negación de la intuición. Esta cita constituye, sin duda, un nudo decisivo en la argumentación. Ahí es donde se ha podido vislumbrar ya un camino de acceso a la ontología, desde el momento en que en el conocimiento del esfuerzo (en los términos de Fagoaga: conocimiento centrípeto) las formas *a priori* no son operantes, aunque haya una distinción. Las formas *a priori* eran las que, al exigir una exterioridad irreductible, impedían el acceso a la ontología: lo ontológico sería lo en sí, y lo en sí era, por definición, lo inalcanzable. En ese punto las formas *a priori* son «levantadas», y con ellas la distinción misma entre formas *a priori* y cosa en sí. Allí obtenemos un *conocimiento* que no lo es ni de las formas puras ni de la cosa en sí, sino de algo que está más allá de la escisión misma. La escisión es una consecuencia del planteamiento de un problema, el producto de una elaboración.

Habría que comentar aquí también la posible poco ortodoxa lectura que hace Fagoaga de esa intuición intelectual de Schopenhauer. En Schopenhauer es el acto volitivo mismo el que constituye el objeto de la intuición intelectual, y en ese conocimiento hay siempre un residuo (la forma

del tiempo), con lo que el acceso a la cosa en sí no es del todo logrado. Como se sabe, el *Wunder kat'exochén* consiste en el descubrimiento de la identidad del sujeto volente y el sujeto de conocimiento, lo cual permitía a Schopenhauer derivar (establecer una relación de dependencia) el conocimiento intelectual de la Voluntad y hacer de aquél un mero instrumento de ésta. Lo relevante, sin embargo, es que ahí, en ese punto, Fagoaga niega que la dualidad cognoscitiva (en el sentido teórico kantiano) sea relevante, y con esa negación cae también la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, entre formas puras y elementos dados, entre fenómeno y noumeno, con lo cual la necesidad, caso de darse, adquirirá un carácter totalmente diferente.

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la cosa en sí y el pensamiento? Es una diferencia accidental (...) (*ibid.*, p. 31).

Aquí, en esta afirmación, se condensa, por fin, todo lo que se ha venido diciendo acerca de la originariedad y la subsidiariedad de las distinciones, y acerca del tipo de suelo que se busca con objeto de plantear desde él, respetando empero las fenomenalidades particulares, los problemas fundamentales de la filosofía.

(...) Puedo quitar el sujeto y el objeto y entonces queda la cosa en sí, que no es ni objetiva ni subjetiva, sino ontológica (...) (*ibid.*).

Y, finalmente, aparece ahora con claridad una determinación positiva de lo que haya de ser «ontología», aunque usado adjetivamente: un nivel de interrogación con respecto al cual son derivadas (no aplicables) las distinciones que en la modernidad fueron consideradas como originarias; distinciones que, no obstante (y esto habremos de verlo mucho más despacio), encuentran en ese nivel su explicación y su consistencia.

(...) Subjetivo y Objetivo no son más que maneras de ver la misma cosa, que es la razón en sí, no ontológicamente, que aun cuando ontológica y en sí es conocida por mí (*ibid.*).

A continuación se extiende largamente Fagoaga en un comentario de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de Schopenhauer. Si reparamos en que el problema de la necesidad es precisamente el camino por donde nos ha de ser posible acceder a la ontología aspirada, se entenderá claramente a qué responde este rodeo. En esa obra Schopenhauer ha distinguido cuatro formas distintas del principio de razón, en cada una de las cuales la necesidad se presenta de una manera diferente, según cuáles sean en cada caso los tipos de objetos para el sujeto. Lleva a cabo allí, pues, Schopenhauer una diversificación de la necesidad como tal y una reconducción de esas diversas formas a su raíz común.

Hay que hacer notar, a este respecto, antes de entrar en materia, qué tipo de comentario es ése que Fagoaga emprende ahora sobre Schopen-

hauer. No se tratará, naturalmente, de una mera exposición de *Sobre la cuádruple raíz*, sino más bien un comentario que se hace al hilo de los problemas que hasta el momento han ido saliendo a la luz. Diríamos que se trata de una exposición «problemática». No se trata de resumir o de explicar, por la explicación misma, la obra en cuestión, sino de servirse de ella para clarificar lo que se está diciendo y de servirse de las distinciones oportunas para, corregidas o puntualizadas, lograr finalmente un acceso adecuado al sistema ontológico del Naturalismo Fundamental. Por otra parte, se entenderá del mismo modo que ese comentario sea también fuertemente interpretativo. Por ese motivo, precisamente, también aquí habremos de dejar claras nuestras reservas a propósito de lo que haya de ser una lectura coherente o una interpretación históricamente adecuada.

Retengamos por el momento, de lo dicho con anterioridad, dos cosas. Por un lado, la definición de «conocimiento» como distinción y la afirmación de que la intuición intelectual schopenhaueriana de la Voluntad es también distinción y, por tanto, conocimiento. Por otro lado, todo lo que se dijo acerca de la potencialidad e irrealidad tanto de las formas *a priori* como del objeto cognoscible. Teniendo presentes estas dos cosas podemos darnos cuenta ya de algo importante: si lo único efectivo y real es el conocimiento, si la distinción sujeto-objeto es asumida como derivada (habrá por consiguiente un distinto tratamiento del principio de representación), y si las formas trascendentales son «levantadas», se abrirá la posibilidad de entender el principio de razón suficiente no sólo como la necesaria forma que ha de adoptar todo, en cuanto representación, lo que se nos presenta. El principio de razón no será ya la expresión fundamental del modo de ser de las representaciones, sino, más allá, el «fundamento óptico del universo».

El rodeo por Schopenhauer es más que nada un movimiento propedéutico que aspira a desbrozar lo mejor posible el acceso a la ontología. Habremos de ver más despacio cuáles son los puntos nodales que marcan la diferencia con Schopenhauer, en los cuales habrá de apoyarse Fagoaga para la elaboración del Naturalismo Fundamental.

Schopenhauer hace residir la raíz común del principio de razón suficiente en lo siguiente:

Unser erkennendes Bewusstsein, als äussere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts ausserdem. Objekt für das Subjekt seyn, und unsre Vorstellungen seyn, ist das Selbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsre Vorstellungen. Nun aber findet sich, dass alle unsre Vorstellungen unter einander in einer gesetzmässigen und der Form nach *a priori* bestimmbareren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann (Satz vom Grunde, III, § 16).

Todo lo que se presenta en la conciencia cognoscente, pues, es representación. Representación es lo mismo que «objeto para el sujeto». Todas las representaciones están en vinculación unas con otras, y la forma de

esa vinculación es determinable *a priori*. Esto es lo común del principio de razón, y esa comunidad formal adopta cuatro formas distintas, según los diferentes tipos de objetos para el sujeto o representaciones. Lo que es importante señalar en este punto es lo siguiente: *Fagoaga no acepta sin más la originariedad de la distinción entre sujeto y objeto* (Necesidad, p. 37). Y con esa negación se logra algo importante:

a) El desarrollo de una *terminología especial* para explicar, a partir del fundamento ontológico de la necesidad al que se aspira, tanto las distintas formas que el principio adopta como las distintas *objetividades* (esto es, tipos de objetos para el sujeto o representaciones) en función de los cuales, según Schopenhauer, ese principio se especifica. Esto quiere decir que para Fagoaga las objetividades no son ya la razón de la especificación formal del principio, sino que son, ellas mismas, reducibles a otra cosa y explicables sistemáticamente en su «ser derivado» (su consistencia y la *razón* de su modo de ser se hallan en otra parte). Para Schopenhauer, por el contrario, son las distintas clases de objetos las que especifican en cada caso el principio, y de ahí la irreducibilidad del principio mismo a la Voluntad. Las objetividades y las cuatro configuraciones respectivas del principio de razón constituyen la forma en la cual la Voluntad se manifiesta, y ambas cosas son mutuamente irreducibles. El principio es en Schopenhauer estructuralmente plural: su enunciación común no prescribe una comunidad esencial. Quiere decirse que las cuatro especies, por utilizar un vocabulario escolástico, no son sinónimas, no son reducibles esencialmente a un solo principio, no son *deducibles* (en el sentido kantiano de deducción) a partir de él. La comunidad reside sólo en la formalidad ya constatada: que todas las representaciones están siempre relacionadas unas con otras y que la forma de esa vinculación es determinable *a priori*. En Fagoaga el asunto adquiere contornos claramente diferentes: tanto las objetividades (las clases de objetos) como las apariciones correlativas del principio son no reducibles, sino *reconducibles* mediante conceptos adecuados a una esfera distinta, raíz común (no sólo nominal y no sólo fundada en esa formalidad común de las representaciones) y origen ontológico de la necesidad.

b) Esa terminología especial servirá para mostrar la estructura ontológica de lo real, y para mostrar cómo la distinción misma entre representante y representado es producto de una operación cuya *legalidad*, pese a todo, remite directamente a esa estructura ontológica de lo que se presenta. La escisión cognoscitiva no es negada, pero sí su pretendida originariedad. Su realidad, su *patencia*, es conservada; lo que se niega es que esa dualidad sea un principio, esto es, que esa dualidad sea el suelo último donde los problemas de la filosofía han de ser planteados, en concreto el de la necesidad.

Como se puede apreciar, la relación de Fagoaga con Schopenhauer es muy estrecha. Pero hay una diferencia muy importante (a la que ya hemos hecho referencia), que es, precisamente, aquello que pone en marcha el Naturalismo Fundamental en cuanto sistema, delimita nuclearmente

su ámbito de problemas, y permite aprehender en sus líneas esenciales cuál es su «esencia» y el alcance de sus expectativas. Se trata, dicho brevemente, de lo siguiente: Schopenhauer distingue entre el principio de razón (con sus cuatro diversas raíces) y la Voluntad en sus manifestaciones. Ambos son dos principios irreductibles. El principio de razón no se deriva de la Voluntad, ni ésta de aquél, por más que el sujeto de conocimiento sea idéntico con el sujeto del obrar. En Schopenhauer permanece siempre un abismo entre el mundo del conocer, las apariciones de la Voluntad cuyas formas son, con todo, independientes de ella misma, por un lado, y la Voluntad en cuanto principio metafísico, de la cual, si bien de modo imperfecto, es dado tener una intuición. El principio de razón delimita la forma en la cual habrá de darse la Voluntad necesariamente en todas sus manifestaciones. La necesidad del principio de razón no remite, propiamente hablando, a la Voluntad, sino que ésta se da en él. El camino de Fagoaga comienza con una problematización de esa *necesidad*, mediante un recorrido histórico, para llegar al intento de una tematización explícita y positiva de la misma.

El mundo es un fenómeno cerebral, es nuestra representación, y depende esencialmente de la forma de nuestro intelecto. Esa forma, para Schopenhauer, es el principio de razón suficiente. Ahora bien: ¿qué tipo de necesidad es ésa que caracteriza al principio? ¿Es esto no más que un psicologismo? ¿Es posible dar razón no sólo de la forma de nuestras representaciones, sino también de la necesidad que las atraviesa y vincula unas con otras? ¿Consiste esa necesidad tan sólo en «leyes del pensamiento», en la legalidad funcional intrínseca —fisiológica— de nuestros procesos cerebrales? Hay que darse cuenta de que en el pensamiento de Fagoaga hay una relación muy peculiar entre lo empírico, lo lógico y lo trascendental. La determinación de esos tres conceptos y el papel que desempeñan en el problema de partida es asimismo digna de atención. Es fundamental notar, en este sentido, que desde el principio es cuestionada la escisión radical entre la contingencia de lo empírico y la necesidad de lo lógico. La razón de que el problema de la necesidad no haya sido tradicionalmente pensado como es debido reside precisamente en que tal problema ha sido recludo en una esfera en la que efectivamente se manifiesta, pero que no es la suya propia y exclusiva. El sistema del Naturalismo Fundamental permite, como veremos, una reformulación de lo lógico, de lo empírico, de lo psicológico y lo trascendental. Esa relación peculiar que entre esos ámbitos ahora se observa es precisamente expresión de esa circunstancia, por más que sólo más tarde nos vaya a ser posible tratar todo ello con detenimiento.

Digamos que el punto de partida de Fagoaga es no menos un problema formal que material, en tanto que para Schopenhauer se trataba más de un problema material que formal: hay un principio metafísico que se manifiesta siempre según unas formas establecidas *ab aeterno*; las formas necesarias en que se manifiesta la Voluntad son un *principio* independiente de ella, que acaba constituyendo los diversos grados de objeción de la Voluntad, identificados con las ideas platónicas.

Fagoaga preguntará por la *necesidad ontológica de la pluralidad formal con que se aparece el principio de razón suficiente*, en tanto que Schopenhauer elabora su metafísica tomando como punto de partida la Voluntad (aprehendida y determinada como lo en sí) que se manifiesta en un mundo de formas *a priori* (el principio de individuación) que constituye sus niveles de objetivación, ya dados por siempre, como principio junto a la Voluntad misma, sin que haya un principio común superior al que ambos pudieran reducirse. En tanto que Schopenhauer conserva, pues, como originaria, aunque reformulada, la distinción entre *a priori* y en sí, en Fagoaga esa distinción cae, con lo cual se modifica el campo de interrogación. Y éste es el punto central para lograr una cabal comprensión del Naturalismo Fundamental.

El mundo como Voluntad y representación es una obra que pretende exponer el «único pensamiento»: el mundo es el autoconocimiento de la Voluntad. Su tema es la ejecución abstracta del proceso que sigue la Voluntad en sus manifestaciones hasta la más elevada de ellas: el conocimiento como el espejo en el cual la Voluntad llega a conocerse a sí misma. El principio de razón suficiente dota a las manifestaciones de la Voluntad de la forma bajo la cual ellas son conocidas. Pero la relación de razón y consecuencia no es, ella misma, una manifestación de la Voluntad. Esa relación le adviene a la Voluntad, la esencia del mundo, como la ley del mundo. La ley, sin embargo, que constituye el principio de razón suficiente y que se aparece con las manifestaciones de la Voluntad, no procede de ella. La relación en que están una con otra no es la de la esencia y la expresión de la esencia (ello serían las objetivaciones de la Voluntad). Ellas están totalmente aisladas una de otra. Son dos principios absolutos.

La diferencia indicada más arriba entre los planteamientos de Schopenhauer y Fagoaga es fundamental. A partir de ella es donde se separan los caminos. El punto de partida, ciertamente, es, de alguna manera, el mismo; las exigencias, distintas, las pretensiones, otras, los resultados, necesariamente diferentes.

Las formas *a priori* impiden, como se ha dicho repetidas veces, según Fagoaga, el acceso a la ontología. La razón de ello es que una forma *a priori* necesariamente presupone, según su concepto, una exterioridad irreductible. La exterioridad irreductible es el complemento necesario que hace pensable en absoluto las formas *a priori*. Ahora bien, si fuese posible entender las formas *a priori* como algo derivado; si fuese posible entenderlas no como el suelo último a partir del cual plantear el problema de la filosofía —según Fagoaga, en este caso, la necesidad—, sino como el apariencial *derivado*, producto de una operación, con que un fenómeno más originario se aparece, entonces tal vez fuera también posible entender el principio de razón suficiente como «fundamento óptico del universo». Entonces habríamos llegado realmente a la ontología, en el sentido de que entonces sería posible una descripción *positiva* de la necesidad, y de la necesidad como fenómeno originario, no como apariencial derivado.

§ 8

Hasta el momento Fagoaga ha planteado una serie de exigencias en relación a lo que habría de ser una explicación suficiente de los problemas de la ontología. Se ha servido de la distinción entre «ámbito propio» y «ámbito impropio» para el planteamiento de los problemas, y sin embargo ni esta distinción ni aquellas exigencias, por el momento, han hallado una determinación más concreta y positiva. Para paliar esta circunstancia, en espera de que nos sea finalmente posible, mediante la crítica de Schopenhauer, acceder a la ontología, propone Fagoaga una nueva distinción. Con ella se trata de acercarnos un poco más al tema de la ontología. Se trata de la distinción entre ciencia y filosofía, trazada con ayuda de la noción de «postulado».

Los postulados, como veremos más despacio, se dejan definir de una manera relativamente sencilla. «Postulado» sería todo punto de vista aporilematizado sobre la realidad, que es usado como punto incuestionable de partida para la investigación de la misma. Las ciencias se definen como actividades investigadoras que se sirven de postulados. Las ciencias, por otra parte, se individualizan no en relación al método de que cada una de ellas se sirve, tampoco en relación al campo de objetos que investiga, sino en virtud de la peculiaridad de cada postulación. Así, la física procede a partir del postulado de lo concreto, según el cual la realidad es uniforme y regular. La psicología procede a partir del postulado de la subjetividad, según el cual todo lo que acaece es un fenómeno subjetivo. La lógica se constituye a partir del postulado de la abstracción morfológica y del de la objetividad. La postulación, como tendremos ocasión de ver, se deja determinar con precisión en todas sus formas. La postulación ofrece a la vez una taxonomía de las ciencias y una descripción ontológica de la consistencia de lo real. Pero, precisamente, será sólo la posesión del suelo aspirado para la ontología lo que permitirá, definitivamente, un tratamiento adecuado y preciso del fenómeno de la postulación en sus vertientes epistemológica y ontológica.

Ciencia es, pues, toda actividad investigadora acerca de cualquier ámbito de lo real, que procede a partir de la asunción aporilemática de una o varias postulaciones determinadas. La filosofía, por el contrario, sería la actividad que no reconoce la originalidad de la postulación. La filosofía es la actividad investigadora que no asume postulado alguno como punto de partida, más aún, pretende ir más allá del fenómeno de la postulación en busca de un suelo (ese suelo aspirado) a partir del cual los problemas puedan ser planteados al margen de toda refracción. Los postulados son estructuras refractantes que constituyen campos de objetos sobre los que abundan las ciencias. La filosofía da un paso atrás e interroga por la legalidad de la postulación que constituye las objetividades de las ciencias. La filosofía aspira a dar cuenta del fenómeno de la postulación científica de un modo sistemático y orgánico.

La filosofía aparece definida, pues, en contraposición con la actividad científica. Pero podemos observar ya que esa definición es sólo posi-

ble, precisamente, en relación a ese suelo aspirado que constituirá el tema de la ontología. La realidad se presenta siempre, *de facto*, revestida de diversas fenomenalidades. Hay siempre, tanto en la experiencia científica como en la conciencia empírica vulgar de los hombres, algún tipo de postulación que determina la fenomenalidad con que en cada caso se aparece la realidad. La tesis es que un estudio riguroso de la realidad como fenómeno no es posible si se parte de una postulación determinada, sea cual sea. La suposición fundamental en la cual tal tesis se apoya es, precisamente, que es factible acceder a otro nivel, más allá del fenómeno de la postulación, desde donde sería posible plantear el problema de la realidad de una manera ni sesgada ni parcial. Más aún, desde ese nivel sería posible dar una explicación de la consistencia de lo real, de las estructuras que conforman lo real. Si reparamos en que esas estructuras de lo real se aparecen como fenomenalidades producto de postulaciones, como mostró el análisis provisional de la experiencia inmediata, nos daremos cuenta del tipo de relación que hay entre filosofía y ciencia. La filosofía consiste en un tipo de explicación radical acerca de la consistencia de los modos de ser o fenomenalidades que son objeto aproblemático de las respectivas ciencias. Las ciencias se fundan sobre fenomenalidades ya dadas, acerca de cuyo carácter ontológico no interrogan. La filosofía, por el contrario, interroga acerca de la legalidad de esas fenomenalidades.

(...) vemos que tanto el punto de vista lógico como el psicológico son científicos y no puramente filosóficos.

La diferencia entre ciencia y filosofía estriba en que las ciencias se basan en hipótesis, tienen a su base un postulado que no se discute, porque si se discute ya no es ciencia sino filosofía. La filosofía prescinde de los postulados, por lo que es disciplina de los primeros principios, es una explicación básica que no está fundamentada porque ella es fundamento y no se apoya en ningún postulado (*Necesidad*, p. 37).

La filosofía prescinde, pues, de los postulados, lo cual es lo mismo que decir que no acepta sin más las fenomenalidades que se aparecen, sino que las problematiza preguntando por su legalidad. La explicación a la que tiende remite a una instancia que está más allá, por detrás de los postulados. Alcanzar esa instancia equivaldría a explicar positivamente el fenómeno mismo de la postulación. Para describir la legalidad de la postulación en cuanto fenómeno es preciso desprenderse de los postulados. Siempre que la reflexión, sea todo lo radical o fundamental que se quiera, opera con postulados, no es ni puede ser ontología, porque se sirve de instancias derivadas, no originarias y no problematizadas. Según Fagoaga, tanto la objetividad como la subjetividad son las postulaciones de las cuales ha partido la práctica totalidad de la filosofía moderna. Todo el problema de las formas *a priori* y de la cosa en sí procede, en último término, de tomar por filosofía lo que no es en realidad sino un medio refringente: el problema del conocimiento.

Si considero la mesa, la puedo considerar como un objeto o como un conjunto de sensaciones. Si como objeto independiente de mí, estoy en el punto de vista físico; si como proceso mental, en el psicológico. Ahora aplicamos esto a lo abstracto, o sea, al concepto, y vemos que podemos considerarlo igualmente de ambas maneras.

El esquema es rico en generalidades y pobre en especificaciones, pero no podemos vivir sin él; vivimos a base de esquemas. Si consideramos lo abstracto como esquema formado a base de sensaciones, estamos en el punto de vista subjetivo y por lo tanto en un proceso representable de mi consciencia, el cual tiene su principio y su fin, lo mismo que el individuo en el cual yace, aunque es distinto de otro esquema de algún otro individuo. No es el mismo concepto de la mesa el que yo tengo que el que tienen los demás.

Estamos en el punto de vista lógico cuando consideramos que ese esquema no es mío ni lo he formado a partir de la sensación, sino que lo considero como algo impersonal, único, impercedero, extraño a mí; por ejemplo: el triángulo, la justicia, etc., o sea que lo estoy objetivando.

Tenemos, pues, que la objetividad que está fuera de mí y la subjetividad que está dentro de mí o de otro son ni más ni menos que postulados. En realidad el esquema ni es objetivo ni es subjetivo, por esto la duda no se da a partir del fenómeno sino en lo que se dice a partir del fenómeno (...).

Objeto y sujeto es sencillamente la relación de fuera a dentro, por lo que si hay objetividad tiene que haber subjetividad y viceversa, y esto es lo que se ha llamado el uso inmediato del conocimiento, lo cual estriba en que en mí se ha puesto algo por alguien que no soy yo. La *distinción* entre lo que soy yo y lo que no soy yo es el origen del conocimiento (...)

Por lo tanto tengo que admitir que el punto de vista lógico está basado en la objetividad correlativa de la subjetividad. Cuando tengo que hacer Filosofía Primera tengo que prescindir de la objetividad y de la subjetividad, y el ser y el pensar son lo mismo, como decía Parménides.

Lo objetivo y lo subjetivo tienen de común filosóficamente sólo el ser, que a la vez es el conocer y por lo tanto ni objetivo ni subjetivo tienen validez plenamente filosófica (*Necesidad*, pp. 38-39).

§ 9

En relación con el problema distinguido de la necesidad se planteó casi al comienzo una tesis fundamental: a la necesidad como fenómeno primario le corresponden diversas apariciones. Y en relación con la tesis fundamental había dos subtesis. Según la primera, el fenómeno de la necesidad ha de ser descrito en un ámbito que no es el de sus aparienciales. La otra subtesis afirma que el fenómeno es falseado cuando se lo describe reductivamente en uno de sus aparienciales derivados. Los problemas pendientes relativos a esta serie de asunciones no eran pocos. El principal, a cuya clarificación en realidad tiende toda la argumentación, es el que atañe al ámbito propio para el planteamiento del problema. Ese ámbito es la nueva ontología a que se aspira, y ha sido descrito provisionalmente en contraposición con la actividad científica. La actividad científica describiría reductivamente los fenómenos, según un apariencial determinado de los mismos. Pero incluso la tradición filosófica moderna

ha incurrido en esa reducción cuando ha tomado como punto de partida el problema del conocimiento y ha hecho, así, de la refracción subjetivo-objetiva el punto de partida de la empresa filosófica.

Así las cosas, Fagoaga procede a una reformulación del problema de los juicios sintéticos *a priori* (*Necesidad*, pp. 33-34). La refracción cognoscitiva es el producto de una postulación. Esto quiere decir, como ya sabemos, que la escisión del ser en sujeto y objeto es algo derivado cuya legalidad es explicable sólo desde ese ámbito ontológico al que se aspira. Para hacer ontología no se puede partir de esa refracción cognoscitiva. La problematización de los juicios sintéticos *a priori* desde esta perspectiva permitirá una reformulación ontológica de los mismos. Se trata con ello de dar un paso más hacia esa ontología en un nuevo sentido. ¿Qué aspecto ofrece el problema que es el punto de partida del idealismo trascendental kantiano, el de los juicios sintéticos *a priori*, cuando es abordado desde una perspectiva que suspende toda postulación y que considera la refracción cognoscitiva como postulación?

Simplificando lo debido, puede decirse que el problema de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* es el de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. De cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la *Matemática* da cuenta la *Estética trascendental*: si al margen de la experiencia pueden hacerse juicios que amplían nuestro conocimiento sobre la misma, ello se debe a la idealidad trascendental del espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo son las formas de toda experiencia posible. Por eso tienen realidad empírica e idealidad trascendental. De cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la *Física* da cuenta la *Analítica trascendental*. Esos juicios remiten a los conceptos puros del entendimiento, conforme a los cuales es necesariamente pensado todo lo dado en la experiencia. Ahora bien, supongamos, con Fagoaga, que fuera posible reformular el planteamiento del problema. Si la distinción, en el conocimiento, entre elementos dados y puestos, entre materia y forma de la experiencia, entre *a priori* y *a posteriori*, es una distinción derivada, toda la elaboración consecuente adolecerá de esa falta de originariedad. Según Fagoaga, Kant ha partido de un ámbito derivado cuando plantea el problema de la necesidad de un determinado tipo de juicios. Precisamente la solución kantiana remite a la *forma* de la experiencia: la necesidad de los juicios sintéticos *a priori* es tal porque concierne no a la materia de la experiencia, sino a la forma de la misma, ya sea a la forma de la sensibilidad o a la legalidad formal de los conceptos puros del entendimiento, constitutivos de la objetividad. En Kant se detecta, pues, como ya hemos indicado más arriba, una reducción lógica del problema de la necesidad. O, en otros términos, la reducción del fenómeno de la necesidad a uno de sus apariencias derivadas. La solución kantiana es, además, ontología, en el sentido de que ofrece una explicación del modo de ser y la constitución de todo lo que se aparece. El criticismo kantiano para Fagoaga representa un acceso ilegítimo a la ontología desde el momento en que su punto de partida no está libre de postulados.

La pregunta acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* adquiere nuevos contornos si es planteada en relación a todo lo que hasta ahora se ha venido diciendo. La solución será distinta, no ya formal, constitutiva de la experiencia, sino ontológica. La necesidad, para Fagoaga, es un fenómeno único y primario. La necesidad no se deja reducir a la formalidad de las estructuras trascendentales del conocimiento. La necesidad lógica es una refracción, producto de una serie de postulados, de un fenómeno originario. La pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* ha de ser planteada a otro nivel. Si se asume la refracción cognoscitiva como derivada, el suelo con respecto al cual la pregunta se plantea no puede ser ya descrito en términos de objetividad y subjetividad. Y, sin embargo, el problema es patente: ¿cómo es en absoluto posible que juicios hechos al margen de la experiencia se muestren más tarde en concordancia con ella?

Ese tipo de «juicios» necesarios que ofrecen información sobre la realidad, aunque hayan sido formulados al margen por completo de ella, no son, propiamente, «juicios», sino *razonamientos*. Un juicio es una operación subjetiva. Se trata de la vinculación de dos conceptos previamente dados. Si recordamos la distinción hecha al comienzo entre juicio y razonamiento, así como la pretensión de Fagoaga de hacer de los razonamientos, definidos provisionalmente como vinculaciones necesarias de conceptos, un género paralelo al género de los juicios, empezaremos a entender el sentido de todo esto. Ese tipo de enunciados que Kant denomina «juicios sintéticos *a priori*» son razonamientos, y no juicios. Decir «juicio» es presuponer una operación previa, a saber, la reunión de dos conceptos previamente separados. Ese poner juntos dos conceptos es una operación subjetiva. El problema de Kant era entonces: ¿cómo lo que no es sino una operación subjetiva puede estar en concordancia con la experiencia, cuando esa operación se ha realizado enteramente al margen de ella? Toda la teoría de las estructuras trascendentales del conocimiento es el resultado de intentar salvar el abismo constatado entre la subjetividad y el ser al margen del conocimiento. Kant se inscribe, pues, de lleno en la tradición moderna que hace de la separación entre la subjetividad y la sustancia el problema fundamental de la filosofía.

Si la cuestión de la validez de los «juicios sintéticos *a priori*» es planteada al margen de la refracción cognoscitiva, se abre la posibilidad de hallar un fundamento distinto para esa concordancia entre el pensar y el ser que ese tipo de juicios hace patente. Fagoaga ha supuesto que la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo es el resultado de una postulación. Ha definido, asimismo, a la filosofía como un modo de interrogar que suspende los postulados e indaga su legalidad desde una instancia que está al margen de los mismos. Decir «razonamiento» es remitirse a un tipo de necesidad que nada tiene que ver con la subjetividad o con la objetividad. En el razonamiento la postulación es inoperante, y la necesidad que lo caracteriza es ontológica. Los juicios sintéticos *a priori*, denominados ahora razonamientos, son juicios de existencia. La necesidad

de los razonamientos no concierne ni a la objetividad ni a la subjetividad, sino al ser. Veamos esto un poco más despacio.

Más arriba, al hilo de la crítica a Schopenhauer, Fagoaga había definido al conocimiento como distinción: todo conocimiento es distinción, y, a la inversa, toda distinción es conocimiento:

¿Qué es el conocimiento si en lugar de considerarlo como entidad subjetiva lo consideramos como objeto? Pues el conocimiento son las cosas. Fenómeno y cosa es lo mismo. La diferencia existente entre una cosa y el conocimiento de una cosa es una diferencia de postulado; cuando hablo de cosa considero el dato como objetivo, y cuando hablo de conocimiento, como subjetivo. Por lo tanto puedo prescindir de la distinción entre objetivo y subjetivo, y resulta que la cosa y el conocimiento de la cosa se confunden. *Lo mismo da decir juicio que cosa limitada*; la cópula es el límite. Esto no es idealismo ni subjetivismo; es realismo ontológico (*Necesidad*, pp. 45-46).

Todo conocimiento es, pues, distinción, y distinguir es poner límites. Si se prescinde de la refracción cognoscitiva, nos encontramos con que todo lo que se aparece está limitado. Más aún, la limitación, la distinción, es la condición de todo aparecerse. Eliminados los postulados, se dice que el conocimiento son las cosas. Hablar aquí de juicio, o de conocimiento, no tiene nada que ver con operación subjetiva alguna. Un juicio es lo mismo que una cosa limitada. Conocer es distinguir, y sólo lo *determinado*, pues, es cognoscible. Si el conocimiento son las cosas, decir lo anterior equivale a afirmar que sólo existe lo *determinado*. Lo que determina, lo que separa, lo que constituye la condición de la cognoscibilidad y de la existencia es la distinción. El razonamiento es necesario. Preguntar ahora por la necesidad de un razonamiento es preguntar por una forma de necesidad que no está refractada, sino que es aquello que las postulaciones refractan. Es una pregunta ontológica. El razonamiento concierne al ser. Su necesidad remite a la fuerza del ser y de la razón. Un razonamiento es necesario porque dice algo de la existencia y describe la legalidad inherente de una determinación. Existencia, como puso de relieve el análisis de la experiencia inmediata, es todo aquello que tiene forma y dinamismo y es, en esa medida, efectivo. La existencia es la condición de la efectividad, y la efectividad es la fuerza de la razón. Un razonamiento es necesario en la medida en que es un juicio de existencia.

La eliminación, pues, de la ruptura originaria del ser y conocer, la eliminación tanto de las formas *a priori* como de la cosa en sí, conduce a que lo que hasta ahora se han considerado juicios sintéticos *a priori* sean *juicios de existencia* (en el sentido de la expresión que el análisis de la experiencia inmediata dio a luz), esto es, más propiamente dicho, razonamientos. El razonamiento concierne a la ontología, al ser, pues lo mismo es razón que ser. Para que «A» sea «A» es precisa la fuerza ontológica de la existencia. La razón es fuerza y es ser. La razón no es ni objetiva ni subjetiva, es ontológica:

Pero, ¿cómo es posible, entonces, que diga que la línea recta es la más corta entre dos puntos? Porque ese predicado no lo he tomado de la experiencia externa y sin embargo no está contenido en el sujeto. Entonces resulta que el predicado no ha salido del exterior ni del interior del sujeto. ¿De dónde sale? ¿Cómo puedo saber *a priori* cosas que representan un descubrimiento, o sea, que no están implícitas en el sujeto? (...) Nos parece tan evidente que el predicado está contenido en el sujeto cuando digo «A es A». Pero, y si «A» no fuese «A», ¿se podría decir que «A es A»? Entonces, no es evidente que «A sea A», es preciso que exista (*Necesidad*, p. 44).

El principio de contradicción se basa en el principio de identidad, y éste se basa a su vez en el principio de razón suficiente. «Razón» tiene aquí ahora un sentido ontológico. Para que «A» exista tiene que haber una razón. Esa razón es precisamente el ser. Más adelante tendremos ocasión de extendernos sobre este asunto. Entonces será posible establecer más claramente la relación entre «razón» y «fuerza de la existencia».

Así pues, una vez que se ha prescindido de los postulados; una vez que, después de considerar toda intuición como conocimiento y a los juicios sintéticos *no como operación subjetiva*, sino como el modo de ser de lo real, le necesidad propia del principio de razón ya no remite a forma *a priori* alguna, a condición trascendental alguna del conocimiento; su determinación ya no tiene que ser negativa, sino que se presenta como fuerza: «La necesidad es una exigencia; ésta es la fuerza de la razón. La necesidad como fuerza ya no es abstracta; hemos trascendido la lógica y estamos haciendo ontología» (*Necesidad*, p. 46).

Se ha visto que cuando se parte del punto de vista lógico no es posible llegar a una definición positiva de la necesidad. El punto de vista lógico es el resultado de una operación. En el mundo de la esencia se ha abstraído el dinamismo y sólo hay morfología. Pero, sin embargo, la necesidad se presenta, con todo, también en esa esfera, como una fuerza: «(...) nos encontramos con que en un mundo de morfología, en un mundo que hemos abstraído de la mezcla de forma y contenido en la intuición sensible (experiencia), nos sale otra vez la fuerza, la exigencia, como matiz positivo del principio de razón» (*ibid.*).

¿En qué consiste esa fuerza que permanece en lo puramente formal de la experiencia? La fuerza es algo dinámico que no puede ser captado positivamente desde la perspectiva puramente morfológica de lo lógico. De ahí que de ella, desde ese punto de vista, sean sólo posibles definiciones negativas. La fuerza de la necesidad es el *residuo ontológico* que permanece, pese a todo, tras la operación abstractiva mediante la cual se constituye el punto de vista lógico. Esa forma de necesidad es el *apariencial* con el que en el mundo de las esencias, de los conceptos, se muestra la necesidad ontológica; y decir «apariencial» equivale a decir que no se trata del fenómeno como tal, sino de una de sus manifestaciones refractadas por una postulación concreta.

La fuerza que pueda tener un silogismo trasciende de la lógica, porque la fuerza no es un concepto; esto es ontología. La lógica no puede llegar a la necesidad como exigencia, como fuerza, es decir, como dinamismo.

Se llega a la ontología no por las formas *a priori*, sino, todo lo contrario, por la fuerza que lleva el raciocinio. No es un sueño: se trata de fuerza ontológica, la cual no es objetiva ni subjetiva.

Ésta es la necesidad ontológica que nos va a sorprender en cuanto, si bien el principio de razón suficiente lógicamente es el principio de la lógica, ontológicamente es el principio del conocimiento.

La razón es naturaleza. Esta afirmación de Séneca y de la plana mayor de los estoicos tiene pleno fundamento: naturaleza y razón son lo mismo. Por esto, vivir conforme a la naturaleza (...) es lo mismo que vivir racionalmente (*Necesidad*, pp. 46-47).

«Razonamiento» es, pues, algo más que «juicio necesario», porque su necesidad no remite a la lógica, sino que la necesidad lógica se da sobre él y de él toma su consistencia. El razonamiento se manifiesta en lo morfológico, pero no se reduce a ello. La fuerza del razonamiento es fuerza ontológica. El sentido de la expresión se explica cuando se dice que esa fuerza no es ni objetiva ni subjetiva. Esto significa: el razonamiento y su necesidad remiten a una esfera originaria que no ha sido refractada por los postulados. Ahora adquiere sentido esa distinción tajante del comienzo entre juicio y razonamiento como géneros separados: el razonamiento no es un cierto tipo de juicio caracterizado por la necesidad. El razonamiento es la necesidad misma de la sustancia y de la naturaleza, previa a toda escisión cognoscitiva.

Paralelamente queda claro en el texto arriba citado que el principio de razón suficiente se presenta de dos maneras distintas, según el tipo de consideración. Una de ellas es su forma refractada, que se corresponde con las cuatro raíces de que hablaba Schopenhauer. En lo anterior se ha considerado el principio de razón como principio lógico. Allí se trata de un principio abstracto-morfológico, atravesado además por la refracción cognoscitiva. La necesidad ontológica se presenta allí como residuo negativo. La otra manera de considerar el principio de razón es la ontológica. Ésta es la que constituye el ámbito propio para el planteamiento del problema de la necesidad y franquea el camino al Naturalismo Fundamental. En tal caso es principio del conocimiento y del ser. Inquirir por el fenómeno de la necesidad a ese nivel es inquirir por él «ontológicamente», es decir, en su esfera propia, previa a toda postulación refractante. Esa necesidad no refractada del razonamiento es identificada con la «naturaleza», y ello puede servir por el momento como definición. «Naturalismo Fundamental» significa, pues, un saber filosófico que remite el fundamento de las cosas del mundo (de la experiencia, del saber, de la ética, de la belleza, del conocimiento...) a una cierta concepción originaria de la Naturaleza. Naturaleza es lo que se halla en el origen: la necesidad arcádica previa a la escisión refractante de la tradición moderna. Naturaleza es, asimismo, aquello a lo que todos los ámbitos de la experiencia remiten como al principio de su consistencia.

§ 10

El análisis de la experiencia inmediata, como vimos en su momento, había distinguido dos principios paralelos y complementarios, sólo separables mediante una operación abstractiva. Uno de ellos era la morfología, al cual correspondía una forma «centrípeta» de conocimiento; el otro era el dinamismo y la forma de conocimiento a él adecuada era «centrífuga». La abstracción, como vimos, podía proceder en dos sentidos a partir del dato elemental de la experiencia. O bien prescindía del dinamismo, y lo remanente eran las esencias, los conceptos, las puras formas sin realidad; o bien prescindía de la morfología, y lo remanente en tal caso era la pura fuerza, el alma, un indeterminado principio dinámico. Ese principio dinámico que resta cuando la abstracción ha prescindido del elemento morfológico es equiparado por Fagoaga sin más con la intuición schopenhaueriana de la Voluntad. Pero esto último con una observación crítica. Para Fagoaga la intuición no existe. Toda intuición es conocimiento, y todo conocimiento es distinción. En la presunta intuición intelectual del acto volitivo de Schopenhauer hay también distinción, y si eso es así, no se trata propiamente de una intuición, sino de conocimiento. Lo que sucede es que en tal caso la distinción no es entre antes y después, o entre izquierda y derecha, sino entre el propio esfuerzo y la resistencia al propio esfuerzo. Según Fagoaga, el principio dinámico de lo real es sólo conocido en la medida en que está presente el «fenómeno maravilloso de la resistencia».

Aquello a lo que se accede mediante esa presunta intuición es algo determinado, y por lo tanto real. Se trata con ello, pues, propiamente hablando, no de una intuición de la Voluntad, sino de una forma distinta de conocimiento, el conocimiento centrífugo, a la que corresponde también una forma peculiar de distinción. La distinción que procura la resistencia es también limitación y determinación. Si recordamos el sentido ontológico de juicio como determinación previa a la escisión cognoscitiva, tendremos que reconocer que la distinción entre el propio esfuerzo y la resistencia es también un juicio.

Si la tesis fundamental con la que hemos estado trabajando es cierta, el fenómeno de la necesidad ha de presentarse también en relación con el elemento dinámico. La tesis decía que a la necesidad como fenómeno original le corresponden diversas apariciones refractadas. Observar este problema en relación al elemento dinámico es especialmente relevante, ya que el razonamiento y la necesidad como fenómeno original han sido definidos provisionalmente como fuerza del ser y de la razón, en una vinculación especial con el dinamismo. Del mismo modo que a partir de la abstracción de lo morfológico se constituía el ámbito de la lógica, a partir de la abstracción de lo dinámico se constituye el ámbito de la ética. En el ámbito de la ética, como sucedía en la lógica, se aparece una forma refractada de necesidad: la necesidad propia del motivo que, una vez presente, determina las acciones. Una ética de las normas es una ética refrac-

tada. La motivación es un *apariencial* de la necesidad ontológica, del mismo modo que la necesidad lógica. Por el momento baste con constatar que, efectivamente, también a partir de la abstracción de lo dinámico vuelve a aparecer el problema de la originariedad del fenómeno de la necesidad y su relación con aparienciales refractados. Más adelante estaremos en condiciones de retornar al asunto, y podremos acuñar la noción de imperativo en su sentido ontológico y en su vinculación con la necesidad del razonamiento. Digamos sólo ahora que, para Fagoaga, la moral presupone la *libertad*; no la norma ética, sino el amor, es el principio de la moral:

Para que haya moral tiene que haber libertad, por lo tanto no vale la norma ética, lo que vale es el amor. En éste se nos presenta la intencionalidad, el impulso, la tendencia consciente, el ímpetu, el afán, el dinamismo en suma que encontramos en nosotros, el cual constituye un dato irreductible a los demás datos psicológicos (*Necesidad*, p. 49).

La intencionalidad está más allá de lo representable, más allá de las formas de la representación, más allá del tiempo, más allá del espacio, de la causalidad. En ello reside su libertad: en que, en cuanto dinamismo, no le conciernen las distinciones morfológicas. Ese impulso remite al *alma*. De lo anterior retengamos ahora sólo lo siguiente. Una ética de las normas y de los códigos es una ética refractada. Por el contrario, una ética de la intencionalidad es una ética sustancial y naturalista. Esta segunda forma de ética, la que conoce la *naturaleza* propia del motivo y lo identifica con un afán (afán es sujeción ontológica a la sustancia) remite al «anarquismo kantiano» de Bonilla.

Las cuatro raíces del principio de razón suficiente de que habla Schopenhauer son, pues, según la consideración de Fagoaga, meramente formas refractadas de una necesidad ontológica que se encuentra más allá de la escisión subjetiva y que se ha presentado como fuerza. La intención de Fagoaga es mostrar en cada caso cómo todas esas formas de necesidad son siempre aparienciales refractados de un fenómeno original. Para llegar a una cabal comprensión del modo de ser de esos aparienciales es de todo punto preciso problematizar su raíz común de una manera distinta a como lo hizo Schopenhauer. Esa raíz común no es ya meramente formal, no reside en el carácter esencial de toda representación, sino material. Al no aceptar como originaria la escisión cognoscitiva, la necesidad del principio de razón deja de remitir a la mera forma de las representaciones, que se dejaría determinar *a priori*, y remite a la ontología en el nuevo sentido que se trata de precisar. Es, pues, en relación a la ontología como hay que clarificar el problema de la necesidad. Sólo después será posible, a partir de esa clarificación ontológica, proceder a una «deducción» de las diversas formas con que en la experiencia concreta se presenta la necesidad. Y para ello será preciso determinar el sentido ontológico del fenómeno de la postulación y de las refracciones correlativas, así como del modo de ser de las fenomenalidades que son su producto.

§ 11

Tenemos, pues, varios problemas pendientes. Uno tiene que ver con el tipo de unidad que cabe atribuir al fenómeno de la necesidad más allá de sus apariencias. Otro tiene que ver con la relación que cabe establecer entre el fenómeno original y las formas refractadas. Se trata de la pregunta por la consistencia de los ámbitos de refracción, o, dicho de otro modo: ¿en función de qué se aparece el fenómeno de modos diversos en cada caso? ¿Por qué, asumido que se trata efectivamente siempre de un mismo fenómeno, aparece siempre diversificado? ¿En qué consiste esa pluralidad y en qué se basa la afirmación de su copertenencia genérica? ¿Es posible derivar según algún tipo de legalidad la consistencia de los ámbitos de refracción a partir del fenómeno original? De todo esto nos ocuparemos en lo sucesivo.

Según Schopenhauer, la ley de homogeneidad nos ha de llevar a reconocer una comunidad en todas las formas del principio. Hemos visto ya que para él se trata de una comunidad formal, según la cual todo lo que se aparece es representación para un sujeto, y ninguna representación puede aparecer aislada, sino en vinculación con otras. La forma de esa vinculación se deja determinar *a priori*, y el principio de razón suficiente remite precisamente a esa aprioricidad. La especificación del principio se opera, por otra parte, siempre según Schopenhauer, en virtud de las cuatro posibles especies de representación o de objetos para un sujeto.

Ahora bien, esa comunidad del principio no será entendida formalmente por Fagoaga. Lo común del principio, lo exigido por la ley de homogeneidad, no es meramente lo formal del mismo (que es lo que lo convierte en un principio independiente de la Voluntad). Sólo porque Schopenhauer asume como originario el hecho de que las representaciones son siempre representaciones immanentes de un objeto para un sujeto, esto es, asume como originaria, como punto de partida, la escisión subjetiva, puede buscarse la comunidad del principio meramente en lo formal, y hacer de lo formal (en su especificación según las clases de objetos posibles) un principio *independiente* de la Voluntad. Lo relevante de esa independencia del principio de razón suficiente con respecto a la Voluntad es que impide una derivación directa, una *deducción*, de la formalidad del principio a partir de la Voluntad. La Voluntad se manifiesta en determinadas formas, pero esas formas no son la Voluntad ni pueden reducirse a ella.

Esto es importantísimo para entender el sistema del Naturalismo Fundamental. Según Fagoaga, ese abismo entre el principio metafísico (la Voluntad) y las formas de la necesidad en el mundo es una consecuencia de un punto de partida erróneo: la creencia aproblemática en la originariedad de la refracción cognoscitiva. La refracción cognoscitiva es, por el contrario, para Fagoaga, un efecto. La comunidad del principio ya no se reducirá a una comunidad formal, sino material. La necesidad, en todas sus formas, es definible positivamente. Esa definición positiva conduce

a la ontología. A partir de ese suelo ontológico es posible «deducir» todas las formas de la necesidad, pero también y primordialmente todos los ámbitos de refracción y los diferentes tipos de sujeción que resultan.

Con esto nos acercamos al corazón del Naturalismo Fundamental. La crítica de la noción de representación y la ontologización concomitante del principio de razón suficiente son puntos capitales para el acceso al sistema y para una comprensión cabal del mismo. En este sentido, la siguiente cita no tiene pérdida.

(...) (La distinción entre) conocimiento y objeto conocido es una reincidencia en el postulado de la objetividad y la subjetividad. Éstos no son, en la terminología de Sexto Empírico, fenómenos, sino lo que se dice de los fenómenos. El verde de la mesa y la mesa son la misma cosa. A la mesa yo le doy objetividad; al verde, como sensación, lo considero como un trozo de mi vida mental (...). Para decir que un objeto conocido es una representación de algo que existe trascendientemente, de una cosa en sí, sería necesario que yo conociese ese algo. Para que haya representación tiene que haber estreno. Una representación es una segunda presentación. ¿Dónde está la primera? ¿De dónde sacamos la entidad de la cosa en sí si nadie puede llegar a ella o si lo más que podemos hacer es suponerla en virtud de la ley de causalidad, que en el kantismo es algo nuestro, una forma *a priori* sin jurisdicción en el mundo trascendente? (...). Desde el momento en el que el mundo trascendente desaparece, lo que se ha llamado mundo fenomenológico se convierte en ontológico, en absoluto, y es entonces cuando se dice que ser y ser conocido son la misma cosa, sin hacer profesión de idealismo (...). El conocimiento son las cosas. Para que una cosa se convierta en conocimiento sólo falta que yo le añada el marchante de la subjetividad. Pensar que algo es la cosa y algo distinto mi conocimiento es incurrir en el doble mundo de los semifilósofos. A medida que disminuye la filosofía se multiplica el mundo (...). Toda la teoría del conocimiento procede de Kant, de la distinción malhadada entre objeto y cosa en sí. Cuando se prescinde de las formas *a priori* es lo mismo conocer y ser conocido, sujeto y objeto, porque en realidad éstos son tan sólo puntos de vista, supuestos postulados, y en el mundo sólo hay cosas y fuerza. El mundo se resuelve en fuerzas, en movimiento; una fuerza hacia afuera y otra hacia adentro: aversión y atracción. Para que haya atracción es preciso que haya dualidad previa. El paradigma más alto es la razón. La razón se ha llamado fundación y tiene un sentido también material, es decir, objetivo. Se funda una sociedad, se funda en el cimiento un edificio. Ése es el sentido fundamental de la razón. No sólo es un principio lógico, cognoscitivo, sino que, como conocer y ser son lo mismo, resultará que la razón es a la vez un principio subjetivo y un principio objetivo. Pero en realidad no es ni lo uno ni lo otro; es el fundamento del mundo, del universo entero. Por eso los estoicos identificaban Naturaleza y Razón. La misma máxima de vivir conforme a la naturaleza de los cínicos, sus antecesores, hay que entenderla como vivir conforme a la razón. El que vive conforme a la naturaleza es el sabio, el que ha encontrado la verdad, porque verdad, razón y naturaleza son en el fondo la misma cosa (*Morfología y dinamismo*, IV, 25 s.).

Para Fagoaga, pues, según hemos visto, la relación entre razón y consecuencia es un juicio existencial. La necesidad de determinados juicios sintéticos se funda en que, propiamente hablando, ellos no son juicios, resultado de una operación subjetiva, sino razonamientos. En cuanto

razonamientos, ellos se hallan más allá de la escisión subjetiva y de toda postulación. Los razonamientos conciernen al ser y su necesidad remite a la fuerza ontológica. La razón da el ser o el existir.

En un silogismo, por ejemplo, lo que da la necesidad es el «luego», el «por consiguiente»:

Motivo y acción, causa y efecto, razón y consecuencia [esas distinciones conciernen todas al juicio] son el soporte de la racionalidad, pero nada más que el soporte. La racionalidad no es el sujeto ni es el predicado, sino que es el «luego», el «por consiguiente», la fuerza con que el uno pide al otro (*Necesidad*, p. 53).

Propiamente hablando, no hay juicios *a priori* ni *a posteriori*; la necesidad de los raciocinios se explica porque lo son del ser, que es la razón. No se trata de que el ser o la existencia sea deducida de los conceptos que aparecen en un razonamiento. Con ello nos moveríamos en un punto de vista lógico que no es el pertinente. Por ello no es ahora pertinente tampoco ningún paralelismo con el argumento ontológico. Todo razonamiento lo es del ser, y por tanto es necesario. El ser tiene una fuerza: precisamente por ser es razón, y por ser razón es.

En sentido ontológico, el juicio es lo determinado, y la distinción y la limitación lo determinante. Conocer es distinguir, y se conoce siempre mediante juicios. ¿Qué relación hay, pues, finalmente, entre el juicio y el razonamiento? Para Fagoaga el juicio es el soporte del razonamiento. «El juicio es la dualidad que necesita el razonamiento para trabar uno y otro término». El razonamiento une lo que el juicio separa:

Se piensa vulgarmente que el juicio conecta el predicado con el sujeto, es decir, crea una síntesis. Eso es radicalmente falso. Precisamente lo que hace el juicio es distinguir el predicado del sujeto. Tiene que haber predicado y sujeto para que haya juicio. Lejos de ser instrumento de unión, la cópula es cuña que separa (...). Conocer es distinguir (...). La inteligencia es una función rigurosamente analítica. El juicio distingue, y así conoce (*Morfología y dinamismo*, I, 3).

§ 12

En el intento por determinar con claridad la especificidad del razonamiento y su relación con el juicio, nos hemos encontrado con que la necesidad del razonamiento se aparece, ciertamente, en una multiplicidad de ámbitos. Hemos visto, sin embargo, que esa pluralidad de sus manifestaciones se explica, según la tesis de partida, diciendo que con ellas se trata más bien de refracciones. A partir del punto de vista lógico, el razonamiento ha sido aislado y reconocido como fuerza: esa fuerza fue interpretada como el residuo ontológico que permanece después de realizada la operación abstractiva. Tener en cuenta el factor dinámico es fundamental a la hora de intentar acceder a la necesidad como fenómeno originario y de ofrecer de ella una caracterización positiva.

En el ámbito de la psicología se constata algo así como una gradación progresiva de los procesos dinámicos, que concluye en el más alto de ellos: el imperativo. El imperativo, como tal, trasciende del ámbito de lo psicológico, a pesar de que, en primera instancia, se presenta ciertamente como el último término de una serie progresiva que se desenvuelve casi por entero en la esfera de una postulación. El imperativo remite directamente a la ontología y es sólo comprensible cuando se establece su vinculación con la sustancia y con la naturaleza. Si recordamos algo que decíamos al comienzo, no será difícil entender qué sentido cabe atribuir a esa gradación que desde procesos puramente psicológicos procura un acceso a la ontología. Decíamos entonces que, en realidad, la elección del problema de la necesidad era en verdad tan sólo una estrategia entre otras igualmente factibles para acceder al Naturalismo Fundamental. Desde todos los ámbitos de la experiencia es posible encontrar un camino de acceso a la ontología. Ello se logra poniendo en juego la distinción entre nivel propio y niveles derivados para el planteamiento de los problemas.

La psicología del proceso dinámico ofrece, pues, según Fagoaga, una gradación hasta fenómenos cuyo principio de inteligibilidad rebasa el ámbito refractado de lo psicológico. Para una explicación satisfactoria, tales fenómenos —los imperativos— exigen trascender la postulación de la psicología y exigen una elaboración ontológica. En esa gradación, en el nivel más bajo, se encuentran los sentidos fisiológicos. Más tarde aparecen las «tendencias». Tendencias son los instintos de conservación, de expansión, de sociabilidad y de generación. Un grado superior lo constituye el deseo. En el deseo lo psíquico predomina sobre lo psicológico. Vienen después las actitudes, donde se formula por primera vez la intencionalidad. Coronando toda esa progresión, aparecen finalmente los imperativos, que están más allá de lo meramente personal subjetivo, y trascienden con ello el restringido ámbito de la psicología. Se corresponden con la *specie intentionalis* de Suárez, o con la voluntad en el deseo, el querer en el tiempo de Schopenhauer. El imperativo transgrede la postulación psicológica, es dinamismo en su más pura y accesible manifestación. En todos los miembros de la serie progresiva de los procesos dinámicos que se han enunciado, tanto el punto de partida como el término pertenecen a la realidad refractada y postulada y están perfectamente determinados por el principio morfológico. El término al que el imperativo aspira, por el contrario, no está determinado, no concierne al juicio. Según una consideración puramente psicológica, se diría que es una tendencia ciega. Pero lo que en realidad sucede es que el término de esa tendencia está más allá de lo refractado, más allá de las determinaciones del juicio. En ese sentido no es posible explicar su carácter ni su naturaleza si se permanece en la postulación. Para dar cuenta de él es inevitable hacer pie en la ontología.

En este sentido la ley moral de Kant no es imperativo, aunque él lo llame imperativo categórico. Por ser categórico es un motivo, pero no es una intención. En el

motivo hay estabilidad, hay cadena [lo morfológico]. Cuando se trata del imperativo, de la intención, hay empuje, afán que es dinamismo y no se puede reducir a conceptos en los cuales no hay sino morfoloía (*Necesidad*, p. 53).

El imperativo como tal, en lo que tiene de dinámico, está más allá de las distinciones del juicio, más allá de toda determinación —aunque se aparezca necesariamente en lo determinado—, y más allá de toda refracción. El imperativo es la más clara expresión de lo ontológico en lo óntico, del ser en lo ente. Por ese motivo, el imperativo hace referencia inmediata, también, a la necesidad.

En el capítulo acerca de la conceptualización de la naturaleza estaremos en condiciones de ofrecer una explicación adecuada del carácter ontológico del imperativo y una explicación positiva de las tres especies del mismo. Por el momento valga una enunciación de esas tres especies.

Fagoaga distingue tres imperativos, todos los cuales remiten esencialmente a la Naturaleza en sentido ontológico. El primero es el imperativo moral. Se trata con él de un impetu ciego de hacer el bien, que nada tiene que ver con la conceptualidad de la ley. Es un imperativo de acción. Hay, en segundo lugar, un imperativo estético: ya no de acción, sino de pasión, de contemplación; no va hacia el bien (unidad), sino hacia la belleza y el orden de las cosas que se aparecen. En tercer lugar tenemos, por fin, el imperativo de sujeción, que es el que nos interesa en este momento. Se trata del imperativo científico y filosófico. Es un imperativo de infinitud y de desinterés: se trata del afán de verdad, de la sujeción a la verdad y a lo que es. Es dinamismo, y en cuanto tal tiene una naturaleza originaria, que arraiga, más allá de toda postulación, en la sustancia.

La esencia de la filosofía, se decía al comienzo, es la necesidad. La esencia del discurso filosófico es la sujeción a la verdad y la aspiración a la necesidad interna de los razonamientos. Podemos darnos cuenta ahora de que lo que caracteriza a la filosofía es, precisamente, ese imperativo de sujeción que acaba de ser enunciado:

Pero, ¿cuál es la fibra esencial de la filosofía? Es el raciocinio, la razón. El dinamismo de la razón es su fuerza, la cual está en la necesidad de todo raciocinio. Es un imperativo de sujeción. Éste es un imperativo de jerarquización, de unión entre la consecuencia y la razón o entre la razón y la consecuencia; entre la causa y el efecto, o viceversa; entre el motivo y el acto o viceversa. Entonces nos encontramos con que raciocinio es intencionalidad, es fuerza (*Necesidad*, p. 54).

Sabemos ya que los imperativos, en cuanto tales, trascienden todo ámbito de refracción, y que su necesidad y consistencia remite directamente a la ontología. El imperativo de sujeción que constituye a la filosofía se muestra como fuerza. La fuerza del «luego», del «por consiguiente», muestra su naturaleza *metalógica* cuando se intenta definir positivamente la necesidad con ayuda de la distinción entre juicio y raciocinio. La necesidad requiere la forma de la dualidad para manifestarse.

Esa dualidad la procura el juicio. Pero la necesidad misma ni se halla ni podría hallarse en lo formal más que como residuo negativo. Exigir una definición positiva de la necesidad conduce a un ámbito ya no lógico. La lógica es una actividad secundaria, abstracta, resultado de una operación previa —de una postulación—. Ello significa de inmediato que el ámbito de la lógica no es el adecuado para plantear debidamente el problema de la realidad o del conocimiento, mucho menos aún el de la esencia misma de la filosofía. La necesidad que constituye a la filosofía remite a un ámbito que está más allá de las determinaciones del juicio, más allá de lo óntico. No se trata ya sólo de que el problema de la necesidad sea insuficientemente elaborado si se lo reduce al ámbito refractado de la lógica. Más allá incluso, lo que se está diciendo ahora es que la filosofía misma se funda en una forma ontológica de necesidad, que es aquella que viene expresada por el imperativo de sujeción.

Se ha descubierto que la esencia del razonamiento es dinamismo y fuerza. Tal hecho no deja de tener consecuencias relevantes. Al hablar de fuerza se trasciende la lógica y la idealidad misma de la lógica. Si el razonamiento se muestra como fuerza y como dinamismo, ya no podemos permanecer en la idealidad morfológica, sino que nos vemos conducidos más allá. Ese dinamismo con que se presenta la necesidad es irreductible a la lógica. ¿Cómo es que nos vemos conducidos más allá? Lo ideal es abstracto, puramente morfológico. En lo ideal lógico se manifiesta una fuerza, y en ese sentido la idealidad morfológica es también *real*. El teorema de Pitágoras, por ejemplo, no es una abstracción, sino que demuestra algo, es una *verdad real*.

La razón es una apertura. Es lo que da necesidad desde su libertad. «El raciocinio es existencial. La fuerza del raciocinio es la que da el ser, y por eso se formula el principio de razón de ese modo. El ser lo da de una manera arbitraria (...) La existencia del mundo podría no darse. Todo lo que es podría no ser. Ser o no ser es un acto arbitrario. Si se pone la causa se pone *ipso facto* la consecuencia, pero puede no ponerse ni la causa ni la razón. De lo que resulta que la razón es compenetrativa de los dos términos contingentes, porque lo que da la necesidad no está sometido a la necesidad» (*Necesidad*, p. 55).

§ 13

Y ahora podemos entender, como consecuencia de esa determinación dinámica positiva de la necesidad en lo lógico, por qué Kant y Schopenhauer sólo pudieron referirse negativamente a la necesidad: «Es lo único que podían hacer desde el punto de vista lógico, porque desde el momento en que hablamos de fuerza ya no estamos en la lógica. Cuando nos situamos en el mundo de las ideas no podemos referirnos a lo dinámico, porque cuando combinamos la forma con la dinámica encontramos la realidad y nos salimos del punto de vista lógico» (*ibid.*, p. 56). Y con esto

nos acercamos al punto fundamental: «La trascendencia de la intencionalidad del ámbito de la lógica desemboca en la ontología. No hay manera de salir de ella una vez que asoma la cabeza la fuerza de la razón. Entonces habrá que ver no ya lo que sea la necesidad lógica, sino lo que sea la necesidad ontológica» (*ibid.*, p. 58).

Desde la conceptualidad que acerca de los problemas de la filosofía ofrece el kantismo es imposible acceder al dinamismo y a la fuerza. Desde el kantismo es pensable el cambio, que según Fagoaga, paradójicamente, no es más que una consideración estática del movimiento, en tanto que el movimiento como tal, el dinamismo, queda necesariamente fuera. Las estructuras trascendentales del conocimiento, en efecto, impiden toda consideración del dinamismo. Y no sólo la fuerza como tal es incognoscible; también lo es, por definición, la cosa en sí, pero además, más allá incluso, las mismas formas y los conceptos puros son también, *proprie dictu*, incognoscibles. Las estructuras trascendentales del conocimiento son sólo cognoscibles en cuanto que se actualizan en el conocimiento concreto de la experiencia. Las formas puras de la sensibilidad, por ejemplo, han de ser llenadas de un contenido *a posteriori*, aunque sólo sea la mera posibilidad de los objetos. La conceptualización fundamental del kantismo presenta, pues, para Fagoaga, una larga serie de aporías insoslayables. Por eso, como ya vimos, Fagoaga ofrece una nueva definición de conocimiento que no está sometida a la escisión subjetiva. Conocimiento es distinción. Pero no se trata de una distinción subjetiva, sino de una determinación ontológica. El ser se aparece siempre determinado mediante las distinciones del juicio. El juicio es la morfología que limita y determina las apariciones del ser. Sólo lo limitado y lo concreto es cognoscible, y por eso el ser es conocimiento.

El juicio distingue lo que el razonamiento une. Ahora se entiende más claramente qué tipo de relación es esa que se constata entre el juicio y el razonamiento. Se trata de una copertenencia mutua, cuyo sentido ontológico preciso se mostrará cuando hablemos un poco más tarde de la «petición ontológica del accidente». La distinción es la condición del conocimiento y de la realidad. Para que haya razonamiento, necesidad, es precisa la distinción, el uso inmediato del entendimiento, el análisis, es precisa la refracción y la postulación. Así pues, la salida de las aporías kantianas en relación con la ontología pasa por la negación de la «intuición» en todos sus sentidos y por la definición de «conocimiento» como distinción (sin formas *a priori* y sin elementos *a posteriori*): «Si conocer es meramente distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo, o entre varias cosas subjetivas (inmediatas) y varias objetivas (mediatas), ya no hay barrera para entrar en la ontología» (*Necesidad*, p. 58). La ontología se distingue de la lógica y de la psicología en que estas últimas se basan en hipótesis o postulados: la objetividad y la subjetividad. Ahora bien, desde la ontología lo subjetivo y lo objetivo se cuentan no como direcciones distintas, sino como la misma cosa considerada de distintos modos. La distinción entre ser y conocer es subsidiaria de la postulación. Cuando a través de

la fuerza del raciocinio entramos en la ontología, esa distinción se presenta como derivada y, por tanto, en ese nivel, inválida: «Y cuando saltamos en brazos de la fuerza que hemos descubierto en la racionalidad, del ámbito científico al ámbito ontológico, ¿qué pasa con el ser y el conocer? Lo mismo que cuando sacamos el bastón del agua [y la refracción se torna inoperante]: que no hay más que uno, que la dirección torcida y la derecha eran aparentes y que ontológicamente el conocer y el ser son lo mismo» (*ibid.*).

§ 14

El ámbito donde el conocer se muestra idéntico con el ser es denominado ahora «sustancia». El dinamismo remite a la sustancia. Ella no se da en el mundo de la experiencia sino como lo que se oculta. El problema fundamental de la filosofía no es el de las realidades fácticas, cuyo modo de ser es la existencia. Tampoco lo es el de los conceptos lógicos, cuyo modo de ser es la esencia. El problema fundamental de la filosofía es el de la sustancia: en la sustancia reside la necesidad como fenómeno original que se aparece siempre refractado en el mundo de la experiencia. La sustancia es ahora el nombre de ese ámbito buscado para el planteamiento del problema de la necesidad. En la sustancia reside ese nivel propio del que tanto se ha hablado. La sustancia es un modo de ser que está más allá de toda refracción y de la cual ninguna refracción es predicable. Ella es más bien lo refractado mismo. La necesidad y el raciocinio residen en la sustancia, y es sobre la sustancia en cuanto principio metafísico sobre la que se operan las distinciones y las determinaciones del juicio que constituyen el mundo de la experiencia, con todos los diversos aparienciales. Pero la sustancia no es la Naturaleza, sino un elemento de la misma. La Naturaleza es la totalidad organizada y plural de los diversos modos de ser. Para una descripción de la Naturaleza es preciso describir ontológicamente la organización y las implicaciones mutuas entre la sustancia y los otros modos de ser, y la dependencia entre ella y los ámbitos de fenomenalidades que conforman los diversos aparienciales.

La distinción entre sujeto y objeto se ha mostrado como subsidiaria. Ella es una estructura refractiva, cuya consistencia remite, precisamente, al juicio en sentido ontológico: ella es una distinción, una de las limitaciones o determinaciones que conforman el mundo de lo fenoménico. Siendo ello así, no es difícil entender cómo la noción de juicio, cómo la de razonamiento mismo, acaban siendo «ontologizadas». Ni el juicio ni el razonamiento son algo de un sujeto. Tanto el uno como el otro son, digámoslo así, presubjetivos. Caracterizar la refracción cognoscitiva como un ámbito derivado equivale, de algún modo, a una ontologización de lo que en la tradición moderna ha sido considerado como «facultades». El juicio, como el razonamiento, no es ya una operación subjetiva, sino que se torna en principio ontológico. El juicio pasa a ser un principio

determinante; el razonamiento o, mejor dicho, la sustancia, pasa a ser aquello sobre lo que se opera la determinación. El juicio es el principio de lo determinado, de lo ente; el razonamiento, caracterizado como fuerza dinámica de la sustancia, es el ser, el principio de la realidad. Ambos principios reciben ahora respectivos nombres genéricos, en un sentido ya puramente ontológico, que no casualmente nos remiten a los conceptos ganados en el análisis provisional de la experiencia inmediata: morfología y dinamismo.

La morfología es distinción, separación, determinación, inteligencia, análisis operado sobre el elemento dinámico. El dinamismo, que es la esencia del razonamiento, es, por el contrario, unión y fuerza, síntesis necesaria, tendencia a la totalidad. La necesidad, en su caracterización positiva, reside, pues, en la sustancia, y el conocimiento, en cuanto distinción, no es sino la otra cara de la morfología.

La consideración del raciocinio como fuerza nos hace trascender de la lógica, nos hace pensar que más allá de las convenciones de lo abstracto hay una cosa que ya no es lógica; es ontología. Como lo objetivo y lo subjetivo, lo ideal y lo real, no son más que convenciones, postulados, hipótesis, y el fracaso del lógico en cuanto a lo necesario, la necesidad, lo ponen de manifiesto de un modo absolutamente general; resulta que de un lado está el mundo y por otro lado el espíritu. Mundo es objetivo, espíritu es subjetivo; lo uno y lo otro, postulados, convenciones. El mundo y el espíritu ontológicamente son naturaleza y ésta es la sustancia del universo (*Necesidad*, p. 61).

El juicio y el razonamiento (o, digamos ya mejor: la morfología y el dinamismo) se copertenecen y se exigen mutuamente. Tal copertenencia o exigencia respectiva de los dos principios ha de permitirnos responder a la pregunta por la consistencia de los ámbitos de refracción. Ella ha de ofrecernos también la clave de por qué el fenómeno originario de la necesidad se aparece siempre refractado según modos diversos en cada caso, y nos permitirá asimismo dar una explicación positiva acerca de la relación entre la unidad del fenómeno y la pluralidad de sus apariciones. La copertenencia mentada es un procedimiento de cerrazón o clausura, que vuelve el sistema sobre sí mismo y hace de él una unidad completa y autosuficiente. La distinción entre juicio y razonamiento, el empeño por hacer del razonamiento un género separado y no una especie del juicio, adquiere ahora, cuando ambas instancias han sido ontologizadas (mediante su remisión a otra esfera prepostulada), todo su sentido. El razonamiento (léase: juicio necesario) es una especie del juicio sólo desde una postulación concreta (la lógica, la que abstrae lo dinámico) y en un determinado apariencial. La morfología y el dinamismo se exigen mutuamente, y esa petición mutua no es accidental, sino intrínsecamente esencial.

Naturaleza no es propiamente fuerza, porque la realidad ontológica de la sustancia hace que no baste el amor, sino que también sea precisa la discordia, o sea, que

no sólo hay fuerzas sino también número, por lo que para tener una realidad ontológica, mundo y espíritu —que son lo mismo ontológicamente—, es necesario que haya no sólo dinamismo, sino también morfología. Éste es el principio de discontinuidad de las fuerzas cósmicas (*Necesidad*, pp. 61-62).

Esa necesaria copertenencia entre el razonamiento y el juicio, entendidos en sentido ontológico respectivamente como dinamismo y morfología, es, pues, expresada en forma de principio: se trata del principio de discontinuidad de las fuerzas cósmicas. Con ello no se trata sino de concebir una pluralidad organizada armónicamente. En esa pluralidad organizada se hallará la legalidad de todas las postulaciones. Sería conveniente entender bien lo que se está diciendo, porque nos encontramos en un punto fundamental: *la empiricidad de los aparienciales es consecuencia necesaria del carácter ontológico de la sustancia*. Con otras palabras, esto mismo puede expresarse diciendo que la sustancia pide ontológicamente el accidente.

Sustancia es lo que sostiene. Si no sostiene no es sustancia. Entonces la sustancia pide ontológicamente el accidente. Siempre nos encontramos con la misma cosa. El accidente tiene que ser sostenido. La razón tiene que fundar la conclusión. Esto nos lleva a comprender que lo que se ha llamado en el kantismo apariencia o fenómeno, la disparidad, la individuación, la voluntad de vivir en Schopenhauer... todo eso es el accidente. Éste está soportado por la sustancia. Pero esto es lo que pasa en el raciocinio (...). Si no hay cuña, dualidad, limitación, no puede haber amor. La unificación supone previa variedad sin la que no tiene sentido la unificación. Entonces resultará que ontológicamente hay un elemento que podemos llamar sin escrúpulo erróneo, negativo, accidental. Eso es dualidad, morfología. Y sólo en virtud del sostén crítico sobre el que recae la argumentación se puede amar y unificar, retornar (*Morfología y dinamismo*, III, p. 15).

Esto se llama pluralismo. El pluralismo evita el panteísmo y el convencionalismo monista. El pluralismo exige que haya fuerzas en el Universo y que haya cosas. ¿Qué es el Universo? Fuerzas y cosas; podríamos decir también: inteligencia y razón. Lo que hace el juicio mediante la cuña de la cópula es separar el predicado del sujeto, es un cerco entre ambos. Es la distinción, el índice de diferenciación, la inteligencia, el número (*Necesidad*, p. 62).

La naturaleza es plural en el seno de su ser, porque así lo exige el carácter mismo de la sustancia. Esto es un pluralismo orgánico. A la pregunta formulada más arriba, acerca del tipo de unidad y del tipo de sistema, podemos responder ahora: el ser, tal como es tematizado en el Naturalismo Fundamental de Fagoaga, es orgánica y estructuralmente plural, en modo alguno unívoco. La realidad se presenta siempre determinada y distribuida según fenomenalidades regulares según una legalidad que se deja describir con cierta precisión. Las estructuras postulantes que delimitan los campos de objetos sobre los que abundan las ciencias, las postulaciones y los ámbitos de refracción, son expresión de la petición ontológica del accidente por parte de la sustancia dinámica. Si la realidad se

presenta siempre de un modo plural, individuada, determinada, limitada, ello se debe al principio de discontinuidad de las fuerzas cósmicas, según el cual la sustancia, que es dinamismo unificador, exige la dispersión y el análisis.

§ 15

Si las distinciones, la refracción de las postulaciones, son exigidas ontológicamente por la sustancia, el punto de vista científico y el filosófico llegan a ser complementarios. El filósofo da razón, metafísicamente hablando, de la dispersión conservada en armonía de la que se ocupan las ciencias, las cuales no problematizan el porqué último del orden. Ese orden es, en resumidas cuentas, el ámbito propio para la interrogación de los problemas fundamentales de la filosofía. El fenómeno de la postulación es, pues, ontológicamente necesario. La distinción que es el juicio y la morfología está organizada. La postulación, en todas sus formas, no es en absoluto arbitraria, sino que remite a la estructura ontológica de la Naturaleza. Se diría que la Naturaleza es *postulante*. Las postulaciones no conciernen a actividad consciente científica alguna, sino que conciernen a la constitución ontológica misma de la Naturaleza. No son resultado de operaciones deliberadas a partir de un conjunto ya determinado de elementos, sino que esas postulaciones conciernen al ser mismo y están ya, desde siempre, abiertas como el ámbito donde los fenómenos se manifiestan. Los fenómenos están siempre sometidos a las postulaciones, y aparecen, entonces, siempre refractados. La realidad es refractivamente plural y se compone, según la legalidad que dispone el principio de discontinuidad, de puntos de vista, según el esquema:

+ concreto (***)	NECESIDAD SUSTANCIA NATURALEZA	(***) + subjetivo
+ objetivo (***)		(***) + abstracto

(***) aparienciales refractados

(+) postulaciones refractantes

Cuando desde un punto de vista derivado se toma un apariencial por el fenómeno (es decir, cuando se plantean las preguntas de la filosofía desde un ámbito parcial y derivado), surge una distorsión. Una apreciación cabal del fenómeno, más allá de toda postulación refractante, la adquirirá quien filosóficamente pueda adoptar el punto de vista de la sustancia, preguntándose por el tipo de legalidad que cabe reconocer en las postulaciones y las fenomenalidades y objetividades de ellas dependientes.

Los elementos que el análisis de la experiencia inmediata permitió aislar y caracterizar permiten ahora por su parte, una vez descubierto su carácter ontológico, una explicación unitaria de esa pluralidad complejamente organizada del campo de lo fenoménico. La postulación no concierne al fenómeno, sino a lo que se dice del fenómeno. El proceso de abstracción deja fuera la resistencia, que es un fenómeno fundamental y constitutivo en cuanto que es expresión del principio dinámico de la Naturaleza. La lógica es abstracta y trata de lo general; se basa siempre en postulados. Los postulados no son, propiamente hablando, operaciones, sino *modos de darse la fenomenalidad*, según una determinada legalidad fundada en la sustancia. La diferencia entre ciencia y filosofía consiste en que la filosofía no admite postulado alguno. ¿Qué significa esto? Significa que la filosofía no se conforma con las aperturas postuladas, sino que pregunta por *la legalidad* de las mismas y va más allá, hacia una instancia que dé cuenta del postulado en general. Las ciencias no fundan la postulación. Sólo porque la legalidad de las fenomenalidades está así constituida, son posibles las diversas ciencias. Dicho de otro modo, las ciencias son posibles porque, previamente, hay un campo ya abierto (cuya legalidad y consistencia remiten a la ontología) en el cual pueden insistir. La postulación no es una operación epistemológica, sino un *factum* ontológico. Sólo porque ontológicamente la postulación está dada, recortando y delimitando un ámbito de fenomenalidad, es posible para las diversas ciencias insistir en ese ámbito. Sólo entonces llega a ser la postulación también algo epistemológico. Es fundamental entender cuál es el sentido primariamente ontológico de la postulación (apertura de fenomenalidades) para entender lo que es el Naturalismo Fundamental.

La actitud filosófica, hemos visto, es en cierto modo complementaria de la actividad científica. Ella, sin embargo, al preguntar por la legalidad de las postulaciones y de los campos de objetos de las ciencias, accede a un ámbito donde la escisión entre el conocimiento y el ser es superada. Los ámbitos de lo objetivo y de lo subjetivo abarcan exactamente el mismo conjunto de fenómenos, aunque desde postulaciones diferentes: hay, en este sentido, una perfecta complementariedad y superposición de las respectivas refracciones. La distinción está en esencial dependencia con la estructura postulante de lo real. Si se retira la postulación, si se halla un punto de vista o de problematización que, al preguntar por la legalidad de la postulación, deja de insistir en ella, es retirada también de inmediato esa diferencia y contraposición. Quiere decirse: si la pregunta por el ser y el conocimiento se hace no desde las fenomenalidades derivadas, sino desde el ámbito en el que las aperturas son posibles, tanto uno como otro se muestran como idénticos. El ser es estructuralmente plural, siempre refractado; conocimiento es toda refracción y es el índice mismo de la refracción (el número). El conocimiento y el ser, desde la actitud filosófica, son lo mismo.

La razón ontológicamente considerada ya no puede ser objetiva ni subjetiva, es sustancial, es principio del conocimiento y principio del ser. Lo mismo da decir siste-

matización [organización estructural de los aparienciales refractados por las postulaciones] que armonía de las esferas, como dice Pitágoras. Para que haya sistematización tiene que haber multiplicidad, por un lado fuerza y por el otro lado el número. (...) Para que haya amor tiene que haber número, por eso en el sistema como en la armonía tiene que haber unidad en la variedad. La fuerza y el número son los dos elementos. Ontológicamente da lo mismo decir sistematización que decir armonía sideral (*Necesidad*, pp. 66-67).

Del mismo modo que el problema del conocimiento o el de la necesidad, el problema de la verdad adquiere caracteres distintos según el nivel en el que se plantee. También a propósito de la verdad hay un ámbito propio —el ontológico sustancial— y ámbitos derivados. Según cuál sea el ámbito de refracción en el cual se plantee el problema, aparecerá la verdad tematizada de diversos modos y el problema mismo aparecerá signado por aporías características. La tematización de la verdad como correspondencia, se ve claro, es deudora del principio de representación y de la refracción cognoscitiva. La actitud filosófica permitirá una tematización distinta de la verdad. Se trata de la *verdad ontológica*. La verdad, como la necesidad, tiene también aparienciales. En su refracción cognoscitiva, la verdad se muestra como adecuación entre lo representado y lo que es. Pero una vez que esa escisión entre el ser y el conocer es superada mediante la problematización filosófica, el problema de la verdad, en su nivel ontológico, se muestra de otro modo, como verdad ontológica:

La verdad no es una adecuación, la verdad es lo que es; la verdad es la cosa, no una adecuación con la cosa (*Necesidad*, p. 67).

La noción de la verdad como adecuación es, pues, deudora de una postulación concreta. Ella pertenece a un ámbito derivado de fenomenalidad. Según las coordenadas del Naturalismo Fundamental, verdadero es lo que es: la verdad es el ser en su consistencia y en la pluralidad estructural de sus apariciones.

§ 16

Ese ámbito privilegiado que se buscaba desde el principio con el fin de plantear en su lugar propio el problema de la necesidad se ha manifestado por fin como el lugar donde la pluralidad de las fenomenalidades (y las aperturas postulantes que las posibilitan) es descriptible según su legalidad y organización. El ser es, según el Naturalismo Fundamental, intrínsecamente plural. Es precisamente esa pluralidad intrínseca aquella que constituye ese ámbito propio buscado para el planteamiento de los problemas. La pluralidad del ser consta, según la exigencia interna de la sustancia, de postulaciones que organizan las diversas fenomenalidades en las cuales están instaladas tanto las diversas disciplinas científicas

cas como la conciencia empírica vulgar de los hombres. Fagoaga denomina a los postulados a veces como «puntos de vista». Y, en efecto, cada postulación constituye en realidad un determinado punto de vista sobre los fenómenos originales, presentándolos conforme a un determinado apariencia y según una fenomenalidad determinada. Los puntos de vista posibles son varios y distintos, con lo cual la realidad se presenta en primera instancia como un conjunto organizado de *perspectivas* posibles sobre los fenómenos originales. Ahora podemos empezar a entender con más claridad todo lo que más arriba decíamos acerca de las relaciones entre los diversos puntos de vista y acerca del problema de su reductibilidad mutua: los puntos de vista diversos coexisten, por más que las fenomenalidades de unos y de otros sean a menudo incompatibles. Las fenomenalidades de un punto de vista se dejan describir, y reducir incluso, a la fenomenalidad de otro punto de vista. Por ejemplo, la reducción empírica de las estructuras trascendentales del conocimiento es una descripción de una fenomenalidad lógica en los términos de una psicológica. Pero lo que no es ni puede ser reducido es el punto de vista mismo, porque su legalidad remite a la ontología.

El análisis ha descubierto dos elementos fundamentales: fuerzas y cosas, unidad y número, dinamismo y morfología. La relación entre uno y otro elemento venía expresada por el principio de discontinuidad de las fuerzas cósmicas. Decir que las fuerzas cósmicas son siempre discontinuas y hacer de ello un principio equivale a decir que esos dos elementos *nunca* se presentan separados, que sólo un análisis puede distinguir lo que, por principio, siempre está junto. Qué sentido propio y determinado tiene esa imbricación, ese «estar siempre junto», lo veremos finalmente con claridad un poco más adelante. Ahora bien, el principio formal —el número o el juicio, la morfología— está organizado de una manera muy concreta. Veamos ahora cómo se deja describir esa pluralidad organizada por el principio de discontinuidad.

La puerta de acceso a la ontología es el descubrimiento del «fenómeno maravilloso» de la *resistencia*. La resistencia tiene que ver con el cuerpo: «Si yo no tuviese cuerpo no podría percibir la verdad. Yo percibo la resistencia, lo que me da idea de que tengo fuerza. Si yo no tuviera cuerpo no podría entrar en la ontología» (*Necesidad*, p. 40). En cierto modo, la conceptualización y el reconocimiento del fenómeno remite, como ya vimos más arriba, a la Voluntad de Schopenhauer. Entre esa Voluntad schopenhaueriana y el fenómeno de la resistencia de Fagoaga había ciertas características comunes: tanto en un caso como en el otro se trata de lo no sometible a la formalidad del conocimiento, lo irreducible. Esa Voluntad, sin embargo, es concebida de un modo, diríamos, un tanto heterodoxo. No sólo porque la Voluntad es descrita por Schopenhauer en unos términos radicalmente diversos a los que utiliza Fagoaga. Las razones de ello son, entre otras, como vimos, la caída de las formas *a priori* y la subsidiariedad del principio de representación. También, y esto es para nuestros propósitos lo ahora relevante, porque

según Fagoaga de esa voluntad —en sus términos: de ese afán, de ese impulso— no podemos tener noticia sino mediante la *distinción* que procura la *resistencia*. La resistencia es una fuerza que se opone al propio impulso. Es, como tal, irreductible a estructura formal alguna. Es mediante esa oposición que yo *conozco* mi fuerza.

Todo conocimiento es distinción, y si la resistencia que experimento con mi cuerpo me da noticia de algo otro que se opone, esa «voluntad» ha de ser también caracterizada como conocimiento. De la voluntad, en ese sentido, no hay ni puede haber intuición, sólo conocimiento. En el vocabulario filosófico clásico, «intuición» designa un conocimiento inmediato. Esa inmediatez es para Fagoaga imposible: ha de estar siempre por medio el juicio, el discernimiento, la distinción. La distinción o discriminación es un principio ontológico y una condición de lo existente, como hemos visto y como veremos más despacio: comprender esto es fundamental. Así, distingue Fagoaga dos grandes especies de conocimiento: el centrípeto (el conocimiento de las formas mediante distinciones espaciales, temporales o causales), y el centrífugo (el conocimiento dinámico de la fuerza de lo real). Partir en la interrogación de lo puramente morfológico que el conocimiento centrípeto procura deja fuera necesariamente el fenómeno crucial de la resistencia. Así, puede decir Fagoaga, con Aristóteles, que no se puede demostrar la *prote ousia*, que es algo individual, real, existente. La lógica, desde el momento en que insiste en la función morfológica abierta por la postulación originaria, está impedida por principio para acceder a todo fenómeno donde esté concernido lo dinámico.

La lógica es un instrumento de lo general y no puede llegar a lo individual, de lo que resulta que maneja la necesidad como generalidad, por lo que tiene que definirla negativamente (*Necesidad*, p. 68).

Se comprende ahora la inaprehensibilidad positiva de lo necesario desde lo formal de la lógica: aquello en lo que ontológicamente consiste la necesidad está fuera de su radio de acción. No se trata de que la necesidad consista en la resistencia: ello sería banal; más bien, como en seguida habremos de ver, la resistencia remite a un modo de ser determinado, la subsistencia, donde efectivamente reside el fenómeno de la necesidad. Los objetos de la lógica tienen un apariencial fundado por una postulación de la sustancia. Esa postulación procura un determinado punto de vista sobre la totalidad del fenómeno. Pero se trata de un punto de vista entre otros posibles. Si desde ese punto de vista se intenta dar cuenta de la totalidad, de aquello que propiamente es el fundamento de ese punto de vista, si lo fundado pretende dar cuenta de lo fundante, el resultado es una visión errónea y parcial del fenómeno: en este caso una definición negativa de la necesidad.

El fenómeno de la resistencia es, pues, privilegiado. Reparar en él y destacar su importancia para el acceso a la ontología equivale a dar

un quiebro en la tradición de la filosofía moderna. En ese fenómeno privilegiado insistía el análisis privisional de la experiencia inmediata, y a partir de él fue posible entonces establecer una serie de distinciones y acuñar un determinado utillaje conceptual. Ese análisis era provisional. Es el momento ahora de hacer valer todas esas distinciones y conceptos en una dimensión ahora más propiamente filosófica. Lo dicho hasta ahora en torno a la caída de las formas *a priori*, a la invalidez de la intuición, a la nueva definición del conocimiento y a la identidad descubierta entre el ser y el pensar nos lo permite. Pero esa «reconstrucción» o «revisión» del análisis privisional de la experiencia inmediata, conforme al nivel alcanzado por la exposición, se convierte de inmediato —lo veremos en seguida— en una descripción ontológica de la legalidad intrínseca y plural de las postulaciones (en virtud del principio de discontinuidad), no menos que en una descripción de la constitución correlativa de las fenomenalidades o tipos de objetos correspondientes. La posibilidad, por otra parte, de describir la emergencia, a partir de la sustancia, de las fenomenalidades y los tipos posibles de objetos, marca, de nuevo, otra diferencia clave entre Fagoaga y Schopenhauer. Schopenhauer procedía a la determinación de las formas de la necesidad en función de los distintos tipos de objetos para el sujeto en tanto que en Fagoaga la determinación de los tipos de objetos se lleva a cabo a partir de la necesidad ontológica escandida por el juicio postulante.

§ 17

Se han reconocido dos postulaciones o, mejor dicho, dos ejes postulantes que se cruzan: «uno horizontal: objetivo y subjetivo; otro vertical: abstracto y concreto». Esas postulaciones determinan desde siempre diversos ámbitos de fenomenalidad, donde se forman, asimismo, diversos tipos de objetividades. En relación con ello está la pregunta por la *procedencia* de esas distinciones: una justificación ontológica de su consistencia. A esa pregunta podremos responder sólo tras un rodeo, el rodeo que pasa por la identificación propiamente dicha de la sustancia y el retorno que ella posibilita al ámbito de lo existente concreto que delimitará, finalmente, la noción de «Naturaleza». El retorno permitirá una aprehensión metafísica de la realidad dada. Cada una de esas objetividades está caracterizada por un modo de ser respectivo. En esos ámbitos de fenomenalidad habitan y perseveran las diversas disciplinas científicas: el tipo de objetividades con el que cada ciencia se ocupa está ya ontológicamente decidido por la postulación originaria. Los diversos tipos de objetividades no son producto de las respectivas actividades científicas. La relación es más bien inversa: las diversas actividades científicas son producto de las objetividades ya dadas y se desenvuelven en los ámbitos de fenomenalidad ontológicamente posibles, aquellos ya determinados por la postulación.

A partir de ese doble eje primario se dejan definir dos modos de ser relevantes: el modo de ser de la *prote ousía* y el modo de ser de la *deutero ousía*. En el eje abstracto-objetivo se manifiesta el mundo de las *esencias*, el mundo de los conceptos lógicos: es el ámbito de la *deutero ousía*. Allí se ha abstraído el dinamismo. El modo de conocimiento generante es el centrípeto, esto es, las distinciones presentes son formales: se trata de la naturaleza formal del juicio o del número. La refracción cognoscitiva, por su parte, torna en objetivos esos conceptos, convirtiéndolos en lo *formal* de las representaciones. Esas entidades son, pero no existen. En el eje de lo concreto —la refracción cognoscitiva es en este punto irrelevante, como se explicará en su momento— se halla la realidad empírica, la *prote ousía*. Las entidades que allí se aparecen tienen realidad y *existencia*. Allí hay morfología y dinamismo, inextricablemente imbricados, sólo separables mediante un análisis abstracto que, en cualquier caso, conduce a un apariencial distinto. Es allí donde el fenómeno de la resistencia se muestra en todo su esplendor. Esta descripción simple puede servir como punto de partida.

Intentemos ahora un acercamiento más preciso a la noción de Naturaleza. ¿Qué es lo que caracteriza a lo existente concreto en oposición a lo abstracto? El análisis de la experiencia inmediata nos mostró que lo que hace a lo real es la imbricación del elemento morfológico con el dinámico, con la fuerza a la que se accede a partir del «fenómeno maravilloso de la resistencia». Ese elemento dinámico era, pues, el principio de la realidad, de la efectividad y de la existencia. Fagoaga equipara esa imbricación determinada de lo morfológico y lo dinámico en cada ente concreto con la sustancia primera aristotélica. Hace falta ensayar una determinación positiva de la «fuerza», de la *dínamis*. ¿Es eso la Naturaleza que buscamos? En un sentido provisional y restringido, sí. Pero ese principio dinámico es, como lo puramente morfológico, no más que una abstracción a partir del dato primario de la experiencia, y lo que buscamos es una descripción adecuada de lo concreto-real-existente.

Habrà, pues, dos sentidos de Naturaleza. El primero es el sentido impropio o restringido: la Naturaleza como *sustancia*, como fuerza abstracta, como dinamismo y como principio de la necesidad. El segundo es ya el sentido propio, de donde toma su nombre el sistema, la Naturaleza *proprie dictu*: un sistema o armonía de amor y discordia, de unidad y distinción, de dinamismo y morfología. La Naturaleza es, en este sentido propio, la copertenencia de los dos principios metafísicos que hacen el mundo efectivo de lo que se presenta y según como se presenta. La distinción que es el juicio permite el conocimiento de la sustancia en cuanto dinamismo, lo cual es lo mismo que decir que *constituye*, por mor de su estructura postulante, al ser en su pluralidad estructural, en la generatividad de las fenomenalidades empíricas, y a los tipos de objetos que en su seno en cada caso se especifican.

Según lo dicho, hay un primer sentido restringido de «Naturaleza». Se trata de la sustancia en su determinación dinámica, cuyo modo de ser

es el de la *subsistencia*. La sustancia en cuanto principio dinámico es una abstracción operada desde lo concreto, a partir del fenómeno de la resistencia, que prescinde de las distinciones y determinaciones del juicio. La fuerza que descubre ese proceso abstractivo es a la vez el principio del universo y la sustancia del mundo. En cuanto dinamismo que está más allá de las distinciones del juicio, a la sustancia no le conciernen ni el espacio ni el tiempo ni la causalidad. En cuanto que está más allá del espacio, la sustancia es ubicua. En cuanto que está más allá del tiempo, es intemporal o eterna. En cuanto que está más allá de la causalidad, ella es también libre. Eternidad, ubicuidad y libertad son, pues, las notas de la sustancia; temporalidad, espacialidad y causalidad son sus accidentes. La sustancia es el dinamismo donde reside la necesidad. Ella es la que pone la necesidad desde su libertad. La accidentalidad de las distinciones con respecto a la sustancia es, empero, peculiar. En virtud del principio de discontinuidad de las fuerzas cósmicas, la sustancia pide ontológicamente el accidente. La sustancia precisa de esos accidentes, de modo que, propiamente hablando, no se trata de accidentes sino en un uso poco riguroso de la palabra: se trata más bien de cualidades.

El segundo sentido de Naturaleza es el propio. Este segundo sentido es el que permite una descripción metafísica (que da razón) de lo concreto-real-existente. La naturaleza como sustancia requiere «accidentes» (número, distinción). Esos «accidentes» son las distinciones del juicio, que son las que constituyen el *conocimiento*, tanto el centrípeto como el centrífugo. La naturaleza con sus distinciones exigidas esencialmente es, pues, conocimiento, que en este nivel, obvio es indicarlo, nada tiene que ver con la refracción cognoscitiva tradicional. Ella es más bien un producto de ese conocimiento ontológico, el resultado de una postulación, y una postulación no es otra cosa, como ya empezamos a entender, que una distinción del juicio, según es exigido ontológicamente por la sustancia.

Así pues, tenemos la sustancia por un lado y la Naturaleza como armonía por otro. En la Naturaleza por fin se atan todos los cabos y se entiende ya qué es razón, qué juicio, qué ser y qué conocimiento. Se entiende también cuál es la consistencia de las postulaciones: el pluralismo de las mismas es esencial, como lo es el de los correspondientes aparienciales y los tipos de objetividades que en ellos se muestran. Resta ahora ese *retorno* prometido a lo concreto, ese retorno que permitirá, ahora por fin, una descripción metafísica de lo concreto-real-existente.

Las notas de la sustancia son abstractas. La Naturaleza en sentido propio, por el contrario, está *siempre actualizada* en la concreción. La Naturaleza es el dinamismo sustancial escandido por el número. El ser concreto y efectivo es la cohesión de los dos principios, de la morfología y del dinamismo, y sólo existe el ser concreto y efectivo, determinado. Los conceptos utilizados para la descripción de lo concreto muestran su idealidad potencial.

Digamos resumiendo que el Naturalismo Fundamental distingue tres modos de ser, donde la Naturaleza aparece descrita como la armonía de

todos ellos. Los modos de ser son la esencia, la existencia y la subsistencia. Veámoslos con un poco de detenimiento:

1. *Esencia*. En el eje postulante se halla entre lo abstracto y lo objetivo. Es, pues, el resultado de una operación abstractiva. No hará falta repetir que no se trata de una operación subjetiva —ello sería confundir el principio con la consecuencia—, sino de una operación ontológica cuya razón de ser no es otra que la sistematicidad clausurante de la Naturaleza. Decir que los objetos que allí se hallan son el resultado de una operación abstractiva equivale a decir que en ellos está ausente el dinamismo. En la refracción cognoscitiva (ése es el otro nombre de la postulación subjetiva), está del lado de lo objetivo; ello significa que no se trata de «imágenes» —ellas son el correlato de los conceptos lógicos en el eje opuesto de la refracción cognoscitiva—, sino de conceptos. Esto es *deutero ousía*. Aquí hay demostración, las distinciones operantes no son causales, es el mundo de la *reversibilidad*. Decir reversibilidad es lo mismo que decir cambio, no movimiento, es decir ausencia de dinamismo, ausencia de realidad. Los objetos dotados de ese modo de ser constituyen el campo de la lógica.

La *prote ousía*, por el contrario, no se puede definir ni demostrar: el lógico no puede llegar a lo individual, a él no le es dado acceder a lo concreto. Las postulaciones que constituyen lo lógico excluyen por principio la forma centrípeta del conocimiento, y, siendo esto así, excluyen también el fenómeno primordial de la resistencia. Sucede, además, que la resistencia es una nota *integrante* —no meramente componente— de lo existente concreto, de lo propiamente real, de la *prote ousía*. Lo lógico no puede llegar, pues, a lo real individual. A esto se añade que la abstracción (en la que habita la postulación que constituye los objetos de la lógica), es una operación ontológica, y como tal previa a la escisión cognoscitiva, que escinde y aísla una nota determinante de lo real existente: el dinamismo que la resistencia permite conocer. En cierto sentido podría decirse, pues, que la postulación lógica es, según el orden de la principalidad (no el de la sucesión: las postulaciones están dadas por siempre y el tiempo se da en ellas, no antes que ellas), una postulación *derivada*. Y reconocer este estado de cosas equivale a reconocer también que el suelo que la postulación lógica procura no es el adecuado para plantear con radicalidad suficiente el problema de la filosofía. Y si al fenómeno de la necesidad se accede por mor de la resistencia, como se ha visto, se entiende también por qué desde la lógica sólo es posible definir negativamente la necesidad.

2. *Existencia*. En el eje postulante, en el hemisferio de lo concreto, está el campo de objetos del que se ocupa la física y, en general, todas las ciencias naturales, entre ellas la psicología. El modo de ser de las fenomenalidades que en esta región se manifiestan es el de la existencia. Éste es el reino de la *prote ousía*. Hay allí individuos reales efectivos, distintos, «numerados», separados. Las relaciones constatables entre unos y otros son relaciones causales: hay irreversibilidad y movimiento efectivo,

no meramente cambio. La explicación de ello es que ahí hay dinamismo. Un análisis abstracto de ese tipo de objetividades dará el siguiente resultado: esas objetividades, esos individuos, están compuestos de número y de materia. Número es el principio formal individuante, es lo morfológico, es toda distinción (espacio, tiempo, resistencia, causalidad, toda dualidad en suma). La materia es el dinamismo, el principio de la efectividad y la realidad que remite a la sustancia y es la puerta de acceso a la ontología. Cuando se retome este tipo de entidades una vez descrito el modo de ser de la sustancia, se verá que la realidad empírica, en cuanto Naturaleza, es un *tejido* compuesto de *número* (llamémoslo formas *a priori*) y de *dinamismo* (llamémoslo materia *a posteriori*); o, con otras palabras, un tejido compuesto de *trama* (facultades cognoscitivas formales y, en cuanto facultades, potenciales, no actuales) y de *urdimbre* (la realidad potencialmente cognoscible). Y aquí es pertinente recordar todo lo que más arriba se dijo acerca de la anfibiología de la «potencia»: ella es inexistente en cuanto tal potencia, sólo existente en cuanto acto, en cuanto no es potencia. Por medio de esa precisión se entiende claramente qué significa el que esos dos elementos constituyentes de la realidad empírica sean sólo tales como resultado de un proceso abstractivo: efectivamente sólo existe el acto, la realidad actualizada, la *prote ousía*. En el conocimiento —y se usa aquí la palabra en su sentido técnico, en cuanto distinción—, no hay potencia, sino acto. Hay determinaciones: una fusión de dos potencias abstractas, los dos principios reconocidos (morfología y dinamismo, ambos con una fantasmal realidad potencial) que se aunan por mor del principio de discontinuidad de las fuerzas cósmicas. Esas dos potencias abstractas «se juntan en el tejido y se funden en la concreción actualizante» (*Necesidad*, p. 76).

3. *Subsistencia*. Hemos repasado las notas de la *deutero ousía* y de la *prote ousía*; resta la *ousía* en sentido propio y no adjetivado. A la sustancia se accede mediante la resistencia y el motivo. La sustancia, como ya se ha indicado, es intemporal, inespacial, eterna y libre. Esas notas le conciernen desde el momento en que, en cuanto principio dinámico abstracto, es lo distinguido por el juicio, de modo que si lo separamos del principio formal que es el número, las distinciones no le atañen (ni distinciones espaciales, ni temporales, ni causales...). Sus notas, pues, en un primer momento, son definidas negativamente: está más allá del número espacial, luego es ubicua; está más allá del número temporal, luego es eterna; está más allá de la causalidad, luego es libre. La sustancia es la razón. Es la fuerza ontológica, lo que da la necesidad sin estar sometida ella misma a la necesidad. La sustancia ni se dice de otra cosa ni está en otra cosa, no tiene contrarios pero los admite. El alma, en cuanto principio dinámico del ser (pluralidad estructuralmente organizada) es sustancia. Dios también.

4. *Naturaleza*. Y finalmente tenemos la Naturaleza, cuya caracterización representa el último y definitivo paso en la exposición del sistema. Con la descripción de la Naturaleza en sentido propio se pone en mar-

cha el procedimiento que cierra el sistema: *un procedimiento de clausura, de cerrazón, de cohesión*. Consiste en reparar en el carácter asimismo abstracto de la sustancia en cuanto principio dinámico. El dinamismo, según acabamos de ver, como las formas *a priori*, es potencial. Para que pueda tener *subsistencia*, que es su modo de ser propio, para que pueda *subsistir*, precisa de la limitación: la sustancia requiere la morfología:

Hemos visto que, puesto que la realidad empírica es un tejido compuesto de formas «a priori» y materia «a posteriori», mientras no hay conjunción de forma y materia no hay realidad empírica, por esto las facultades no son realidades, sino posibilidades. Como en la realidad no se da más que el tejido (...) de número y dinamismo, resulta que para poder contemplar teóricamente una facultad tengo que separar la forma de la materia y quedarme con la pura forma, con la abstracción, desgajando la trama de la urdimbre. Me quedo con el objeto ideal que resulta potencial. La potencia tiene un cierto modo de ser ideal o ser potencial. Esto es un arma de dos filos, es decir, que si lo concreto es una concreción de morfología y dinamismo y yo arranco uno de ellos, eso quiere decir abstracción. La forma la arranco del dinamismo y es potencia. Lo mismo puedo hacer con el dinamismo: si lo arranco de la forma es tan potencial como la forma. Potencia es por lo tanto o abstracción de la forma o aislamiento abstracto del dinamismo, en ambos casos, abstracción. Como la realidad es el ensamblaje de los dos elementos, resulta que nunca jamás la potencia puede ser acto, porque la potencia no es más que posibilidad. Cuando el intelecto se hace en acto, pasa de la potencia al acto, se hace uno con la cosa y ya no hay ni objeto ni sujeto, las dos potencias se han fundido en el conocimiento. A esto es a lo que Kant y Schopenhauer llaman representaciones. No es que haya un sujeto, un objeto y una representación, sino que el objeto y el sujeto, que son potenciales, el uno facultativo apriorístico y el otro dinámico trascendente, se juntan en el tejido y se funden en la concreción actualizante (*Necesidad*, pp. 75-76).

La morfología o el número es la *condición de posibilidad de la subsistencia*. El amor (dinamismo) requiere la discordia, la separación, la distinción. Para que haya Naturaleza ha de haber fuerza y número. «Naturaleza» es, pues, «un conjunto, un sistema, una armonía universal con fuerza y con número, la fuerza y las cosas. (...) Filosofía y sistema del mundo es lo mismo» (*ibid.*, p. 77).

La Naturaleza como sistema resulta ser una cohesión y una copertenencia mutua de dos principios abstractos, la morfología y el dinamismo, cuyo mismo carácter exige su concreción efectiva, su actualización, en un tejido (la realidad fenoménica), del cual ellos son como la trama y la urdimbre. El ser es razón y cohesión. Los conceptos que describen la Naturaleza atañen al fundamento de la realidad efectiva y no la trascienden más que para retornar después sobre ella y explicar el modo de su consistencia. El problema que Morente había reconocido como el problema fundamental de la filosofía, la pregunta por la consistencia de las cosas del mundo, es resuelto por Fagoaga, superando el planteamiento moderno del mismo, mediante el recurso a una forma de ontología que podríamos denominar inmanente. La consistencia de las cosas del mundo

no está más allá de ellas mismas, sino que se explica como cohesión. Éste es el sentido del Naturalismo Fundamental.

Cuando reparamos en lo que sea el ser sin compromisos ni distinciones, no podemos prescindir de la idea de cohesión. Si no hay cohesión no hay ser. Cohesión es adherencia de lo vario. Cohesión es síntesis de lo diverso. Esa síntesis es el fundamento del ser (*Morfología y dinamismo*, V, p. 27).

VI

LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA NATURALEZA

En el capítulo anterior se ha ofrecido una descripción bastante completa del sistema del Naturalismo Fundamental. Para ello nos hemos centrado, principalmente, en la primera exposición sistemática del mismo, tal como se encuentra en el curso de doctorado «Necesidad lógica y necesidad ontológica», que data de los años 1967/68. Ese curso ofrecía, en cierto modo, una exposición completa y cerrada en sí misma. Más arriba se hizo notar ya cómo una de las características más peculiares del Naturalismo Fundamental era el hecho de que, en abstracto, son posibles muchas exposiciones diversas del mismo, si bien todas ellas convergentes. Tal hecho remitía a la circunstancia de que al Naturalismo Fundamental le es dado acceder desde cualquier ámbito de la experiencia, siempre que ese ámbito sea interrogado y problematizado debidamente. La pluralidad de accesos posibles al sistema y la correlativa pluralidad de exposiciones posibles tiene que ver de una manera esencial con la conceptualidad básica que hacía posible el despliegue del sistema. No es de extrañar, pues, que en cursos posteriores nos encontremos con otras exposiciones que difieren en puntos importantes: siendo en esos cursos distinto el punto de partida, distinto es asimismo el resultado. Pero al margen de esta característica específica, que en realidad no atañe al núcleo del sistema, sino más bien sólo a la forma de las exposiciones (de cuya razón de ser, en cualquier caso, ya nos hemos ocupado anteriormente), en posteriores cursos de doctorado el sistema como tal experimenta desarrollos peculiares y presenta algunas novedades destacables. Ni éstas ni aquéllos se dejan explicar, sin embargo, como producto o consecuencia de la pluralidad de los accesos posibles al sistema, sino que proceden más bien de una reflexión sostenida acerca de los problemas intrínsecos e implicaciones internas del Naturalismo Fundamental en cuanto tal. Podría decirse, pues, que se trata de una maduración progresiva de elementos esenciales en el sistema. Tales desarrollos, ya sea por ofrecer planteamientos novedo-

sos en relación a la exposición de «Necesidad lógica y necesidad ontológica», ya sea porque corrigen, o sencillamente modifican, determinados aspectos de la primera exposición, serán ahora objeto de nuestra consideración. En este capítulo se trata, pues, de seguir el rastro de las transformaciones relevantes que se han operado en el Naturalismo Fundamental después de la primera exposición sistemática del mismo.

Esos nuevos desarrollos son, en general, de dos tipos. En algunos casos, en primer lugar, se trata, más que de modificaciones o transformaciones propiamente dichas, de reelaboraciones que precisan o afinan determinados aspectos con anterioridad no suficientemente tratados. En otros, sin embargo, en segundo lugar, se trata ya de desarrollos positivos complementarios, las más de las veces tendentes a una coherentización u organización de los resultados y las tesis fundamentales. En cualquiera de los casos, destacable es el hecho de que en ningún momento se hallan cambios radicales de perspectiva o revisiones teóricas dignas de mención. Incluso en los desarrollos del segundo tipo mencionado puede apreciarse siempre una determinada lógica y reconstruirse en esa medida la racionalidad de los nuevos planteamientos según el modo de la continuidad: se diría que los nuevos planteamientos, hasta cierto punto, no son sino un desenvolvimiento natural que, al menos virtualmente, ya se hallaba en la exposición primera. Es esa lógica y esa continuidad la que intentaremos poner de manifiesto sobre todo en lo que respecta a la más relevante de las ideas que encontramos en los nuevos cursos: la mitificación de aquellos principios —morfología y dinamismo— cuya conceitualidad era la que delimitaba y describía el ámbito de la ontología fundamental. Esa «mitificación», como tendremos ocasión de ver mucho más despacio, renueva el carácter de esos dos conceptos clave y es, a su vez, un signo de la nueva dimensión que con el Naturalismo Fundamental adquiere el problema de la ontología.

Acerca del alcance de eso que ahora he llamado «mitificación» habría mucho que decir, pues no se trata con ello de ninguna banalidad. La conciencia de la novedad absoluta que el Naturalismo Fundamental implica en relación a la historia de la ontología es uno de los factores determinantes para explicar los desarrollos que ahora nos ocupan. En efecto, el Naturalismo Fundamental implica una inversión radical en relación a las perspectivas tradicionales de la filosofía. En lo que hace a la pregunta por el ser y por la consistencia de lo que se aparece, el modo de interrogar de Fagoaga y las problematizaciones que preparan el campo de su desenvolvimiento conllevan la transformación y la superación de los puntos de vista ensayados hasta el momento. Y ello es así porque, de hecho, el Naturalismo Fundamental significa, propiamente hablando, la puesta en juego de una nueva noción de ontología que lleva consigo una reorganización global de la jerarquía de los problemas filosóficos. El ámbito de experiencia y de pensamiento a que todo ello conduce es un ámbito para cuya tematización y descripción los modos heredados de pensamiento no pueden sino mostrarse inadecuados.

Una apertura tal como la que el Naturalismo Fundamental ofrece, donde se muestra todo un nuevo continente para la reflexión ontológica, exige, de por sí, una correlativamente nueva conceptualidad que le sea más adecuada. Que esto es así se pone inmediatamente de manifiesto si reparamos en el uso un tanto violento, y a veces incluso escandalosamente falto de rigor, que Fagoaga hace en algunos lugares de las categorizaciones tradicionales y de las conceptualidades heredadas. En los últimos cursos de doctorado se pueden observar los esfuerzos paulatinos y a menudo titubeantes de Fagoaga por desarrollar una conceptualidad más acorde con el estado de la investigación ontológica.

El intento de adecuar las descripciones a la naturaleza de la nueva ontología no se ha visto coronado por el éxito de una manera sistemática y rigurosa. Siendo la nueva ontología no equiparable a la moderna, ese intento por adecuar la terminología ontológica parece, a primera vista, conducir a la imprecisión y a la vaguedad y a disolver cualquier expectativa de exactitud y de rigor. La precisión de los análisis de «Necesidad lógica y ontológica» es trocada sorprendentemente, tan pronto como es alcanzado el suelo de la nueva metafísica, por la imprecisión que presenta el desenvolvimiento progresivo de un lenguaje casi-mítico.

Tal es, en efecto, el carácter que el desarrollo de la nueva conceptualidad trae consigo: el tránsito desde la antigua ontología a la ontología del Naturalismo Fundamental se caracteriza por una modificación del modo de ser de los conceptos que se relaciona a su vez con el modo de ser (no designativo, sino integrador y comprensivo) de las explicaciones. Una vez que se accede al Naturalismo Fundamental, las palabras pierden el rigor de que hacían gala cuando se trataba de procurar un acceso al sistema: ahora las explicaciones presuponen los accesos y responden remisivamente mediante alusiones. Hablan alusivamente de los fenómenos y se desenvuelven en un lenguaje casi poético. Los conceptos no designan estados, sino procesos y fuerzas, fuerzas que están en relación unas con otras y que conforman un orden armónico. Quien ha comprendido la esencia del Naturalismo Fundamental sabe qué tipo de relación existe entre el devenir y la determinación aparentemente eterna de las cosas. La conceptualidad que se trata de desarrollar rompe necesariamente con la tradición no ya de la filosofía académica, sino también de la filosofía moderna.

Hemos visto ya en dónde cabe situar la importancia y la originalidad del Naturalismo Fundamental. Con él se aspiraba a un nuevo planteamiento de los problemas fundamentales de la filosofía. A ese fin servía la distinción nuclear entre ámbito propio, en cuyo suelo se desarrolla la ontología fundamental, y ámbitos derivados, donde están las ciencias y las ontologías regionales. Esas ontologías regionales se explicaban como refracciones necesarias de los fenómenos que la ontología fundamental describe. El modo de ser y la legalidad de la refracción como tal, asimismo, era descrita también por la ontología fundamental. Había, pues, según la exposición, dos órdenes: el primero era el ámbito impropio para

el planteamiento de los problemas de la filosofía (en nuestro caso la necesidad). El plantear los problemas en ese ámbito impropio tenía como resultado la larga serie de aporías que hacía intransitables los caminos de la modernidad. El segundo orden es el que Fagoaga introduce para, precisamente, salvar toda esa colección de aporías y explicarlas al mismo tiempo de una manera positiva. Es la nueva tematización de la ontología que se realiza en ese orden lo que hacía del Naturalismo Fundamental algo original y destacado.

El análisis había puesto de manifiesto dos principios: lo morfológico y lo dinámico. La Naturaleza en sentido propio había sido definida como la copertenencia de esos dos principios, como la cohesión armónica de ambos. Esa cohesión venía dada por lo que se denominó «petición ontológica del accidente», según la cual ambos principios siempre se dan juntos en la realidad, y sólo son separables mediante una operación abstractiva que, en cualquier caso, nos aleja de la realidad. El Naturalismo Fundamental, en este sentido, como ya hemos visto, presenta como novedad la superación del planteamiento moderno del problema de la ontología, una vez que se ha procedido a una superación del planteamiento moderno del problema de la objetividad. En la tradición moderna, en efecto, la tematización de la ontología se realiza siempre en los términos más fundamentales de la gnoseología. El problema del conocimiento es la base y la mediatización necesaria para el planteamiento del problema de la ontología. El Naturalismo Fundamental invierte la relación entre ontología y gnoseología: es la legalidad que la ontología fundamental describe la que «abre» y estatuye la refracción cognoscitiva. Esa refracción cognoscitiva es entonces un ámbito derivado, producto de una postulación concreta, donde los fenómenos (por ejemplo, como vimos, la necesidad) se manifiestan conforme a un determinado apariencial. Siendo la apertura cognoscitiva posibilitada por la ontología fundamental, ella misma forma un ámbito de refracción y constituye un punto de vista sobre la totalidad de lo real. Con otras palabras: la refracción cognoscitiva conforma una perspectiva capaz de integrar en sus términos —con la forma de su apariencial— todo lo que se aparece, incluso su fundamento mismo —la ontología que describe el Naturalismo Fundamental—. Desde la nueva perspectiva de Fagoaga lo derivado es precisamente el problema cognoscitivo, con lo que es puesta en duda la primacía tradicional de tal problema, y con ello toda la tradición moderna que le otorgó esa primacía. Desde las coordenadas del Naturalismo Fundamental el planteamiento tradicional del problema no procede sino de un error de perspectiva que, con todo, como tal error es explicable positivamente. No sólo eso: como también hemos visto, el Naturalismo Fundamental explica no sólo qué legalidad, qué consistencia, qué origen tiene el problema del conocimiento y la escisión entre ser y conocer, sino que explica también por qué y cómo esa escisión no podía sino ser concebida como originaria.

Así pues, las transformaciones conceptuales con las que ahora nos las tenemos, en función del sentido que aquí se les atribuye, han de ser

interpretadas a la luz de la absoluta novedad del nuevo concepto de ontología que el Naturalismo Fundamental permite pensar. La nueva ontología ofrece lo que en términos clásicos podría ser denominado «fundamento». La peculiaridad a la que remiten los desarrollos que ahora nos ocupan consiste en que no se trata tanto de «fundamentar» como de remitir la aparente consistencia de lo determinado de la experiencia a las condiciones ontológicas dinámicas que posibilitan la determinación misma y el carácter que ella ofrece. En la exposición anterior se trataba, fundamentalmente, de establecer la pregunta de la ontología y de procurar un acceso al nuevo sentido de la misma, partiendo de análisis y de problemas tradicionales. Se trataba en suma de, asumido el problema, mostrar la insuficiencia no sólo de las soluciones ofrecidas por la tradición, sino también del planteamiento mismo, de las problematizaciones de base. Siendo esto así, es fácil de entender que para ese ámbito propio para el planteamiento de los problemas que se trataba de alcanzar no estén a la mano de las conceptualidades adecuadas.

Con esas transformaciones y nuevos desarrollos no se trata, pues, y ésta es la tesis que ahora quisiera hacer valer, de implicaciones verbales, de meros juegos de palabras o de reconsideraciones banales de lo ya dicho; tampoco se trata sólo de disponer pedagógicamente el conjunto con vistas al público que escuchó esos cursos. Por el contrario, se trata del reiterado intento por hallar una terminología, más aún, una conceptualidad que haga justicia y se muestre más adecuada a la novedad ontológica a que la exposición de «Necesidad lógica y ontológica» intentaba ofrecer un acceso. Era un componente esencial del sistema, como vimos ya suficientemente —y ello era también la clave para la disolución de las aporías de la tradición—, la distinción radical entre lo que se llamó el ámbito apropiado para el planteamiento de los problemas, por una parte, y los ámbitos derivados (ámbitos de insistencia), por otra. Las conceptualidades heredadas, también aquellas que desde Grecia han servido para conceptualizar los problemas ontológicos, según Fagoaga, se han movido todas en ámbitos impropios y han tematizado, desde allí, inadecuadamente el problema de la ontología. Con otras palabras: han explicado lo que da la determinación mediante los conceptos que fijan los modos de lo determinado, lo ontológico en términos de lo óntico. Según Fagoaga, es de ahí de donde procede toda la serie de aporías irreductibles que significan el devenir de la tradición moderna.

La exposición del primer curso de doctorado permitió el *acceso* al así llamado ámbito propio. A partir de ese ámbito propio habría de ser posible, primero, describir genética, y a la vez «trascendentalmente», el modo de ser de todos los aparienciales que conforman la empiricidad de todos los ámbitos de la experiencia, ya se trate de la experiencia científica o de la común. Por otra parte, una vez alcanzado ese ámbito propio, habría de ser desde allí asimismo posible hacer acopio de las nuevas categorías ontológicas de una manera sustantiva, para realizar a partir de ellas la deducción o el retorno a la empiricidad fenoménica de lo dado

en la experiencia: para explicar, en suma, el modo de la consistencia de lo dado. Las nociones con que allí nos encontramos eran primordialmente, como cumbre de toda la ontología, las de «morfología» y «dinamismo». Acerca de su carácter en cuanto nociones clave del sistema nos hemos ocupado ya suficientemente. La tesis que ahora quisiera mantener aquí dice: es la reflexión en torno a la naturaleza ontológica de los conceptos últimos del análisis —esas dos nociones— la que conduce a los nuevos desarrollos que encontramos en los sucesivos cursos de doctorado. El aspecto externo de esa profundización en las implicaciones ontológicas del sistema viene dado por algo que se ha mencionado: la «mitificación» de los elementos últimos del análisis. Dicha mitificación hace explícita, en la forma de todas las dificultades conceptuales que presenta, la novedad larvada en la exposición anterior.

Una interpretación meramente epistemológica del fenómeno de la postulación imposibilitaría una interpretación adecuada de los nuevos desarrollos. La postulación, con sus dos ejes (abstracto-concreto, subjetivo-objetivo), se deja explicar en términos de morfología y dinamismo. La postulación abre, en efecto, los ámbitos de insistencia para la teoría y la praxis de la ciencia, también ofrece los cánones con que la conciencia de los hombres está instalada en el mundo. Pero ello es así porque la postulación, como tal, es un fenómeno ontológico, lo cual quiere decir que *constituye* la condición de posibilidad de la experiencia como tal, sea ésta científica, sea sencillamente la cotidiana en cuyas formas los hombres aprehenden lo que se les ofrece en la experiencia. Con el Naturalismo Fundamental se trata primariamente de ontología, y sólo de un modo derivado también de epistemología.

Partamos, pues, del hecho de que las nociones de morfología y dinamismo, así como las derivadas que enmarcan el fenómeno de la postulación, son nociones primariamente ontológicas, y sólo después epistemológicas. Desde las coordenadas del Naturalismo Fundamental, dicho sea de paso, esa distinción es válida únicamente dentro de la fenomenalidad que la postulación misma abre: la distinción como tal no es, pues, ontológica, sino fenoménica, lo cual es tanto como decir que remite a un ámbito derivado. Habremos de ver entonces en lo sucesivo cómo los elementos últimos del análisis —morfología y dinamismo— son por Fagoaga interrogados en su naturaleza, problematizados en su modo de ser, lo cual constituirá la clave para explicar la determinación posterior de los mismos en términos míticos y cuasi-cosmológicos.

Se puede observar, en efecto, cómo en cursos posteriores se procede, en primer lugar, a una *sustancialización* de ambos componentes, después a una *mitificación*. Lo que eran conceptos en cierto modo puramente técnicos —en el sentido de que no se había procedido a una problematización consecuente y explícita de su estatuto y que sólo habían servido para tematizar el acceso y describir provisionalmente el ámbito propio de la ontología fundamental— desplegarán ahora su naturaleza ontológica. Veremos cómo, una vez realizada esa problematización consecuente,

ambas nociones adquirirán nuevas virtualidades que otorgarán coherencia al sistema y harán del mismo algo más que una mera construcción conceptual. El Naturalismo Fundamental acabará mostrándose como una descripción total no sólo de las formas de lo que se aparece, sino también, en cuanto «metafísica immanente», como la clave de la explicación del devenir de la historia, del acontecer del mundo, en suma, como una metafísica total. Para ello esos dos términos fundamentales, como veremos, han de ser no sólo consecuentemente problematizados en los términos de la nueva ontología, sino además coordinados, sus relaciones establecidas y fijadas, así como el modo de las mismas, y tanto el apariencial como la sustancia del mundo, por fin, explicados a partir de esas relaciones. Lo que se llamó en el capítulo anterior la «petición ontológica del accidente» adquirirá así nuevos caracteres.

Así pues, nos encontraremos con que la necesidad de una nueva conceptualidad para el nuevo sentido de ontología que procura la prope-
 dedéutica de «Necesidad lógica...» conduce en primer lugar a una problematización del estatuto de los elementos últimos del análisis. Dicha problematización adquiere la forma de una sustancialización, después mitificación de los mismos. Correlativamente se observará, como veremos en el capítulo acerca de las fuentes del sistema, cómo se despliega una nueva forma de relación con «tradiciones mudas» —el pitagorismo, entre ellas, en sentido primordial— de la filosofía occidental. La nueva ontología permite también, en efecto, una nueva forma de retrospcción: el Naturalismo Fundamental se «inventa» su propia historia y establece sus propios antecedentes. En segundo lugar, la necesidad de una nueva conceptualidad para las tematizaciones ontológicas lleva a Fagoaga a fijar las vinculaciones entre esos dos principios míticos, y a partir de allí, una vez completado el proceso de mitificación, realizar una descripción cosmológica —en el sentido presocrático de la palabra— de la totalidad de lo que se presenta y de su devenir global. De todo este conjunto de cuestiones habremos de ocuparnos en lo sucesivo.

Por el momento hay que dejar claro lo siguiente. A la pregunta acerca de la procedencia de la sustancialización y la mitificación de los principios que nos ocupará a continuación, según la tesis que aquí se mantiene, hay que responder del siguiente modo: El sistema, como suficientemente ha sido explicado en el capítulo anterior, ofrecía un nuevo acceso a la ontología y una nueva comprensión de la misma al margen del tradicional planteamiento cognoscitivo moderno. Según el Naturalismo Fundamental, el planteamiento moderno hace de una estructura derivada el punto de apoyo absoluto para la pregunta por la totalidad; en términos de Fagoaga, confunde un ámbito derivado e impropio con el fundamental, lo cual conduce a un error de perspectiva que toma a un apariencial del fenómeno por el fenómeno mismo que se trata de interrogar. Considerar la escisión cognoscitiva como una estructura derivada permitía acceder a una nueva visión de la ontología, para la que a todas luces —lo hemos visto en forma de deficiencias técnicas en lo que hace a la preci-

sión y el rigor de los análisis—, falta una conceptualidad más adecuada conforme a la nueva esfera de problemas.

La nueva visión de la ontología reconoce dos principios, lo determinado y lo determinante. En «Necesidad lógica...» lo determinado es la razón, lo determinante es el juicio. Tales nociones, indudablemente ontológicas en el sentido más clásico posible, recibieron más tarde el nombre genérico de «morfología» y «dinamismo». Pero ambas nociones, en la exposición anterior, estaban aún lastradas con las pregnancias de las problematizaciones de base de la modernidad. Se hizo notar en su momento una cierta «ambigüedad» detectable en esas nociones. No estaba, en efecto, del todo claro si con todo ello se estaba tratando de ontología o de epistemología, y, en cualquiera de los casos, Fagoaga no había procedido en ningún momento a distinguir clara y estrictamente entre ambas esferas. Tal ambigüedad remite precisamente a ese lastre moderno aún presente en forma de conceptualidades heredadas. Logrado el acceso, en buena lógica, habría de realizarse un trabajo de «limpieza», por así decirlo, o al menos una revisión crítica que disolviera finalmente todas esas ambigüedades larvadas.

El desarrollo del sistema ha dejado claro, sin embargo, qué tipo de relación de copertenencia hay en el Naturalismo Fundamental entre ontología y epistemología. Hablar de epistemología, y mantener la distinción con la ontología, al igual que sucede con la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, equivale sencillamente a permanecer en el terreno derivado de los aparienciales que se trata de superar. De ahí lo que se dijo anteriormente acerca del sentido general del sistema: se trata siempre primariamente de ontología, y sólo de modo derivado, en cuanto que está presente siempre una remisión a los aparenciales del mundo, de epistemología. Con los desarrollos posteriores que nos ocuparán a continuación se trata de una liberación final, o al menos un intento en ese sentido, de todas las conceptualizaciones modernas que lastraban el desarrollo de la nueva ontología. Precisamente por ello, quien haga una interpretación puramente epistemológica del fenómeno de la postulación no habrá entendido nada e imposibilitará la comprensión adecuada no sólo del sistema, sino también de todos los desarrollos posteriores, por no hablar ya de la importancia y la peculiaridad del Naturalismo Fundamental. Lo anterior es una tesis fundamental para comprender cabalmente de qué va todo el asunto. Mantener una lectura meramente epistemológica y dejar de lado el aspecto más puramente ontológico imposibilitaría, de hecho, toda comprensión coherente de los nuevos desarrollos que ahora nos ocupan. Así pues, son las deficiencias conceptuales larvadas, procedentes de la inadecuación de las problematizaciones tradicionales del problema de la ontología, aquello que en primera instancia funciona como el motor para los nuevos desarrollos que se estudiarán a continuación.

He hablado hasta el momento, en términos un tanto generales, del sentido de los nuevos desarrollos del Naturalismo Fundamental observables en los cursos posteriores a «Necesidad lógica y ontológica». Ha

llegado el momento de concretar un poco más. Desde 1968, e ininterrumpidamente hasta 1973, Fagoaga prosiguió impartiendo regularmente cursos de doctorado como profesor emérito. De todos esos cursos disponemos de transcripciones por parte de los alumnos que a ellos asistieron. Esas transcripciones son de calidad muy irregular, y sólo en muy contados casos disponemos de varias versiones de un mismo curso. Con ello se hace imposible un trabajo crítico de comparación entre las mismas. Pero, con todo, la comprensiblemente trabajosa lectura y el indudablemente difícil análisis y enjuiciamiento de esas transcripciones permite, sin embargo, hacerse una idea relativamente cabal de lo que hubo de ser el devenir efectivo del pensamiento de Fagoaga en esos decisivos años.

En 1968-69 tuvo lugar el curso titulado «Funciones de los postulados en la concepción de la ciencia y de la filosofía». Como el título da a entender, se trataba allí de precisar el fenómeno de la postulación en cuanto apertura de los campos de fenomenalidad donde abundan las disciplinas científicas. En relación a ello, la actividad filosófica es presentada como la actividad que cuestiona y problematiza esas aperturas al preguntar por sus condiciones de posibilidad, que se muestran como sólo descriptibles desde el ámbito de la ontología que precisamente ofrece el Naturalismo Fundamental. A partir de allí se lleva a cabo una descripción del ámbito de esa ontología en unos términos que ya nos son conocidos. En este curso, pues, aunque no ofrece desarrollos especiales dignos de tratamiento aislado, se confirma algo que ya hemos dicho repetidas veces: desde cualquier ámbito de la experiencia, debidamente problematizado, es posible hallar un camino de acceso al conjunto de problemas que enmarca el Naturalismo Fundamental. En este caso, el punto de partida viene dado por los campos de objetos sobre los que versan las diferentes disciplinas científicas.

«Qué es Naturaleza, morfología y dinamismo», impartido durante el curso 1969-70, nos ha llegado, por desgracia, en un estado lamentable. Presumiblemente habrían de hallarse allí interesantísimas reflexiones atinentes de forma directa a los problemas ontológicos centrales del Naturalismo Fundamental. Los restos de ese curso no pueden ser denominados «transcripciones»; son más bien noticias sueltas y meros apuntes tomados a la buena de Dios por dos personas distintas. El endiablado estudio de esas noticias caóticas da a entender —más bien a intuir o a barruntar que propiamente a entender— que precisamente en ese curso tuvieron lugar las más importantes reflexiones de Fagoaga sobre la novedad y las implicaciones sustanciales de su sistema. Sería precisamente en ese lugar donde sería posible hallar la clave de los desarrollos que primordialmente nos ocupan en este capítulo: el proceso de liberación de conceptualidades heredadas en relación con el problema de la ontología y la acuñación de conceptualidades más adecuadas al estado de la reflexión ontológica del Naturalismo Fundamental. Los restos que de ese curso disponemos impiden llegar a resultados concluyentes en un punto tan relevante como el que ahora nos ocupa. Precisamente por eso mucho de lo

que aquí podrá leerse tendrá el carácter de mero esbozo —resultado a todas luces insatisfactorio.

El proceso de mitificación aparece ya prácticamente consolidado en el siguiente curso, «Conexiones entre la Verdad, la Bondad y la Belleza», que tuvo lugar en 1970-71. No se trata allí ya de ofrecer un nuevo camino de acceso al sistema. En ese curso no se hallará ninguna propedéutica. Se trata más bien ya de una reflexión sustantiva decididamente ontológica. Un tema tan clásico como es el de la convertibilidad mutua y con el ser de los llamados trascendentales aparece aquí reelaborado en los términos del Naturalismo Fundamental. Aquí, como también en muchos otros lugares, no llega Fagoaga nunca a distinguir con precisión entre lo que podríamos llamar «histórico» y lo propiamente interpretativo. El Naturalismo Fundamental, con su esfera de problemas, ha alcanzado unas dimensiones tales que resulta ya imposible una asunción «objetiva» del pasado. Todo intento por mirar hacia atrás en la historia aparecerá sesgado de un modo esencial por las tematizaciones de un sistema que acaba careciendo de exterioridad. Cuando se ha completado el proceso de mitificación de los elementos últimos del análisis, morfología y dinamismo, la reformulación en esos términos del principio de la petición ontológica del accidente permite una nueva aprehensión de la esencia del arte, de la moralidad y de la filosofía, así como de sus relaciones mutuas, como veremos más tarde.

Los dos últimos cursos —«El número como principio metafísico» (1971-72) y «Filosofía del amor y de la discordia» (1972-73)— son propiamente estudios históricos. Y, sin embargo, no por ello menos sistemáticos. Ambos responden a la necesidad del Naturalismo Fundamental por inventarse un pasado. Ambos no son sino proyecciones retrospectivas. La nueva ontología se reconoce en determinadas tradiciones y busca sus precursores. «El número como principio metafísico» ofrece una relectura del pitagorismo, y del pitagorismo en la historia, desde las coordenadas de los últimos resultados de la ontología fundamental. «Filosofía del amor y la discordia» hace lo propio con la filosofía de Empédocles.

La conceptualización de la naturaleza, según el proceso que se puede observar en los posteriores cursos de doctorado, procede, pues, primeramente, mediante una sustancialización y posterior mitificación de los elementos constitutivos en último término de lo real. Se trata de un cambio de lenguaje tendente a disolver las ambigüedades que lastraban de algún modo la exposición anterior. Reconsiderar el estatuto de los elementos constitutivos últimos del análisis responde, como ya se ha dicho, a la reflexión en torno al estatuto ontológico de las conceptualidades anteriores, y todo ello ha de ser interpretado como un intento por adecuar esas conceptualizaciones al estado de la reflexión ontológica a que el Naturalismo Fundamental permite acceder. Procedamos ahora con orden y preguntémonos cómo se concreta y cómo se opera esa sustancialización y esa mitificación.

En la exposición anterior, el modo de ser de la sustancia, lo que hacía a la Naturaleza en sentido restringido, estaba reservado exclusivamente

para el dinamismo. Ese dinamismo sustancial venía a ser el principio sobre el que se operaba la determinación del juicio o de la morfología. La necesidad, en cuanto fenómeno no refractado, era una expresión del dinamismo sustancial de la Naturaleza. Al dinamismo en cuanto sustancia, más allá incluso, se lo caracterizaba como la fuerza de la razón, equiparada con el ser, sobre la que se operaban las determinaciones del juicio o del principio morfológico, resultando de ahí la pluralidad empírica de lo real organizada en ámbitos de fenomenalidad. La vinculación esencial entre el dinamismo, caracterizado de esa forma, y la morfología —cuyo estatuto ontológico, con todo, no quedaba del todo claro— venía expresada también en forma de principio: la «petición ontológica del accidente». De esa forma de hablar cabe colegir que lo morfológico era asumido como una accidentalidad de lo dinámico, en cualquier caso como algo derivado. En el sentido de la principalidad, estaría primero lo dinámico, que, en virtud de su modo intrínseco de ser, de donde procede la petición ontológica del accidente, reclama lo morfológico. En virtud de la llamada «petición ontológica del accidente», pues, el dinamismo exigía la determinación de la morfología, y a partir de ambos se hacía posible proceder a una deducción de los aparienciales con que se presenta el mundo de la experiencia efectiva. Sustancia en sentido propio lo era sólo el dinamismo, en tanto que el modo de ser del otro principio, la morfología, quedaba indeterminado y, en cierto modo, subordinado al dinamismo en cuanto exigido por la petición ontológica del accidente. En estas circunstancias, lo primero con lo que nos encontramos ahora es con una reorganización estructural de la relación entre ambos principios: ya no se tratará de una relación de dependencia, y ambos recibirán el estatuto ontológico de «sustancias». Ambas sustancias se copertenecen, y esa copertenencia da lugar, como veremos más detenidamente un poco más adelante, a una tercera sustancia, la sustancia completa o conjunta.

(...) la morfología y el dinamismo son sustancias separadas. No hablemos de abstracción, que es un término científico, pero sí de separación. Cuando Maimónides habla de inteligencias separadas quiere decir lo que ahora indicamos.

Una inteligencia separada es la morfología, la cual es sustancial. Es la fuerza de aversión, el número pitagórico. Cuando se habla de amor, se habla también de algo separado. El amor puro no admite diferenciación; es decir, no admite morfología. Entonces atracción y aversión, consideradas como fuerzas independientes, son sustancias separadas. En Dios no cabe el Diablo, no cabe el mal. En el mal no cabe el bien; en el Diablo no cabe Dios. Lo uno es morfología, lo otro es dinamismo; lo uno es unidad, lo otro es diversidad (*Morfología y dinamismo*, IV, p. 23).

Tanto la morfología como el dinamismo son conceptualizados ahora, pues, como sustancias. Esas dos sustancias son calificadas, además, de «separadas». Tal calificación ha de ser entendida, primariamente, en su sentido más inmediato: la morfología y el dinamismo son sustancias anti-téticas; la una es la fuerza de la cohesión, la otra, de la dispersión. O,

con la nueva forma de hablar que aquí nos encontramos: la una es amor, la otra, discordia. Obviamente, una fuerza cohesiva excluye necesariamente, según su concepto, a una fuerza dispersiva, del mismo modo que el amor excluye al odio. Pero observando más de cerca nos daremos cuenta de que esa noción de «separación» no es sino un nuevo nombre para lo que antes había sido denominado como «abstracción».

Según la exposición del capítulo anterior, quedó claro que el modo de ser de la existencia le corresponde única y exclusivamente a la realidad efectiva, y que la realidad efectiva era la inextricable conjunción mutua de los principios del dinamismo y la morfología, de la trama y la urdimbre. Tanto uno como otro eran, en ese sentido, inexistentes, su modo de ser era otro: la morfología podía equipararse a las formas trascendentales del conocimiento —cuyo modo de ser era fantasmal y no efectivo, en tanto que no se actualizaban en la facticidad del conocimiento—; el dinamismo con el objeto de la intuición intelectual de Schopenhauer o con la cosa en sí —cuyo modo de ser, de nuevo, era fantasmal y en modo alguno real.

Esa «separación» se dice, pues, en un sentido inmediato, de la relación mutua de las sustancias entre sí, pero más allá nos damos cuenta de que esa separación expresa también la relación de esos dos principios con el mundo refractado de la experiencia efectiva: sólo existe efectivamente lo real concreto, y es sólo un trabajo de análisis, un proceso abstractivo —«separador»— lo que nos puede conducir a esas dos sustancias de las que se está hablando.

La cita es clarificadora aún en otro respecto. Ahí se dice que no se debe hablar de «abstracción» para referirse a las sustancias, porque «abstracción» es un término «científico». Y, sin embargo, si recordamos la exposición del capítulo anterior, la noción de abstracción fue utilizada en un contexto claramente ontológico, y no sólo para explicar la consistencia de las postulaciones, sino también y precisamente para designar la relación entre lo empírico existente y los principios que ahora reciben el nombre de sustancias. Ello da a entender de qué modo las descripciones ontológicas de «Necesidad lógica y ontológica» estaban de algún modo lastradas por conceptualidades inadecuadas, «científicas», como aquí se dice. Sabemos que para Fagoaga es científica toda actividad investigadora que persevera aproblemáticamente en la fenomenalidad ya abierta por una postulación. Sabemos también que filosófica es sólo la actividad investigadora que problematiza las fenomenalidades abiertas por las postulaciones para acceder a un ámbito más propio desde donde plantear los problemas de la filosofía. Decir, pues, que «abstracción» es un término científico equivale a decir que la conceptualización de «Necesidad lógica y ontológica» es deficiente, porque allí se aplicaban términos científicos a un ámbito propiamente filosófico. Con otras palabras: allí se utilizaban conceptualidades refractadas para conceptualizar lo refractante mismo, es decir, lo ontológico. Todo ello confirma de un modo indirecto la tesis que se formuló más arriba: lo que pone en marcha las refor-

mulaciones y nuevos desarrollos que tienen lugar en los cursos posteriores a «Necesidad lógica y ontológica» es el intento de hallar una conceptualidad más adecuada para el nuevo sentido de ontología abierto por el Naturalismo Fundamental.

Observamos un proceso de reorganización de la conceptualidad ontológica del sistema. Paralelamente, como se puede apreciar en la cita que se acaba de traer a colación, ese proceso de reorganización va acompañado de la manifiesta tendencia a trocar el rigor técnico de los análisis por un vocabulario cuasi-mítico: ya no se habla de dinamismo cohesivo, sino de «amor»; ya no se habla de disgregación morfológica, sino de «odio»; tampoco de estructuras trascendentales, o de procesos abstractivos, sino de «separación». Se observa también una tendencia manifiesta a la simplificación: el intento por dar cuenta de la complejidad de las estructuras ontológicas descritas con la máxima economía posible. Signo de esto último será la redefinición de la morfología como un «dinamismo disociador»:

(...) el juicio y la inteligencia, opuestas al raciocinio, el análisis en oposición a la síntesis, se pueden considerar también dinámicamente como un dinamismo disociador. La cuña tiende a expandir, a separar, pone rencillas. La cuña conduce a la distancia. Lo contrario de la discordia es el amor. Entonces tendremos que el dinamismo es esencialmente amor, y la llamada morfología es esencialmente discordia (*Morfología y dinamismo*, II, p. 12).

Lo morfológico es ahora una sustancia, y recibe el nuevo nombre de «discordia». Decir que con ello se trata de un dinamismo disociador equivale a decir que se trata de algo cuya cualidad y estatuto es idéntico con el dinamismo, la fuerza ontológica, pero cuyo signo es opuesto.

Las dos nociones fundamentales se vinculan en lo que tienen de común en cuanto principios, su naturaleza es en último término la misma: fuerza, dinamismo, sustancia, principio de la consistencia de lo real. Los dos principios ya no responden a la descripción formal técnica que procuraba el sistema y que describía el punto de partida. Ahora se trata de pura ontología, y lo ontológico, aquello que da la fuerza del ser, es la sustancia. Sustancia lo era antes sólo el dinamismo. Ahora también la morfología, en cuanto redefinida como dinamismo, es sustancia. Dos frentes de la transformación de que hablamos —signada por la necesidad de adecuar las palabras y la conceptualidad a la nueva idea de la ontología—: la mitificación propiamente dicha, por una parte; por otra, la reformulación de cuestiones tan importantes para el sistema como la sustancia, lo que es la sustancia, el número de las sustancias, su carácter y su función.

Hacer de la morfología también una sustancia equivale a reconocer su carácter absoluto de principio, no subordinado al dinamismo, sino con el mismo estatuto. Si la denominada «petición ontológica del accidente», la dispersión necesaria de esa fuerza sustancial donde reside el fenómeno de la necesidad, era antes la salvaguardia del pluralismo del

sistema, la sustancialización de la morfología ha de ser interpretada como un afianzamiento de esa voluntad pluralista: ambas sustancias son esencialmente heterogéneas y difieren esencialmente una de otra (están separadas, en el primer sentido de la expresión). A la vez, en su separación mutua, están separadas (en el segundo sentido) de la realidad efectiva, y la realidad efectiva, según los aparienciales y campos de refracción con que se presenta, *adquiere su consistencia plural precisamente de esa separación originaria*.

Efectivamente, Fagoaga habla aún de una tercera sustancia. Esta tercer sustancia es el fruto de la copertenencia de las dos primeras. Sabemos ya que la realidad efectiva es la inextricable conjunción de la morfología y el dinamismo. Esa inextricable conjunción es originaria. Ello quiere decir que no es el producto devenido de principios sustanciales dados ya de antemano alguna vez en el tiempo —el tiempo, dicho sea de paso, es una estructura morfológica refractante, y como tal un fenómeno derivado—. La realidad dispersa, efectiva y *diferente* es lo único que hay, y por eso a la efectividad de lo real, la copertenencia esencial de las dos sustancias separadas, se la denomina ahora «sustancia completa o conjunta». Si recordamos los análisis del capítulo anterior, la copertenencia de la morfología y del dinamismo era formulada en forma de principio: la llamada «petición ontológica del accidente». Pero, de nuevo, igual que con la morfología, el estatuto ontológico de ese principio no sólo no había sido clarificado, entonces no había sido siquiera problematizado. Esto era tanto más grave cuanto que la Naturaleza en sentido ontológico no era sino esa copertenencia de la morfología y el dinamismo en una estructura organizada de un modo esencialmente plural. Ahora la copertenencia esencial de la morfología y el dinamismo en cuanto sustancias separadas, ese darse siempre juntos en el mundo plural de lo que es, recibe también el estatuto de sustancia. Pero ya no se trata de una sustancia «separada» —«abstracta», en la terminología anterior—, sino de la sustancia completa; y ello equivale a hacer del pluralismo con que se presenta la realidad efectiva, organizada en ámbitos de fenomenalidad por mor de las estructuras refractantes de la morfología, un principio. Si las dos sustancias separadas recibían los nombres de amor y de discordia, significativamente la tercera sustancia recibe ahora el nombre de «verdad». La verdad es, en el Naturalismo Fundamental, la pluralidad irreductible y originaria de lo que se presenta.

La tercera sustancia implica que el ser está siempre determinado y organizado según una estructura esencialmente compleja, plural y diferente (si somos aún capaces de entender el término como lo que etimológicamente es: un participio de presente del verbo «diferir»). Según el Naturalismo Fundamental, el ser es estructuralmente plural. Esa tercera sustancia es la que procura el cierre y la cohesión del sistema, que en términos propios habría que calificar de metafísica *inmanente*, pues los principios que reconoce sólo son tales en cuanto que se copertenecen en esa tercera sustancia que no es otra cosa que la efectividad de lo real.

Verdad ontológica, naturaleza como sistema, petición ontológica del accidente; todo ello conduce a una aprehensión del ser (en la pluralidad estructural con que se le ha definido) como *razón* y como *cohesión*. El problema original que era el punto de partida de Fagoaga, el de la consistencia de lo que se presenta, se resuelve ahora como cohesión en un estricto ámbito de inmanencia.

Un punto central, como empezamos a comprender, es el que atañe a las relaciones mutuas de las tres sustancias entre sí, por una parte, y con el mundo de la realidad efectiva, por otra. Las tres sustancias, según como son descritas, con sus propiedades y características, entran en relaciones complejas y acaban conformando, en los diferentes niveles en los que son susceptibles de ser interpretadas —empírico, científico, ontológico, cosmológico, mítico— un sistema complejo y definido. La estructuración de la naturaleza ontológica es lograda mediante una descripción de las relaciones mutuas entre las tres sustancias.

Pero aún no se ha dicho todo, menos aún lo más importante, sobre las relaciones entre las sustancias y el mundo de la realidad efectiva. Aquello sobre lo que versa la actitud filosófica es la ontología. A la ontología se accede una vez que han sido superados, mediante un trabajo de problematización, todos los campos derivados de fenomenalidad en donde abunda la actividad científica o donde persevera la conciencia común de los hombres. La ontología reconoce tres sustancias, dos separadas —el amor y la discordia—, y una conjunta, que es la verdad o sencillamente, como también se la denomina, Naturaleza. La pregunta fundamental es ahora: ¿Cabe establecer —y en cuyo caso cuáles— relaciones más precisas entre el mundo de la realidad y cada una de las tres sustancias? ¿Qué es el mundo de la realidad en relación a esos mundos absolutos del amor, la discordia y la Naturaleza en sentido ontológico? Aquí se está preguntando por algo importante. Es precisamente aquí donde se abre la posibilidad de una lectura ontológica de los fenómenos del arte y de la moralidad —también de la actitud filosófica misma.

Se ha visto cómo cada una de las sustancias recibe nombre propio: amor, discordia y verdad o naturaleza ontológica. Las sustancias separadas lo son, como se explicó en su momento, primero entre sí, después también con respecto al mundo efectivo de la realidad. Esa noción de separación adquiere un nuevo matiz, como se apreciará en seguida, después de que Fagoaga establezca una vinculación entre el amor y el bien y entre la discordia y la belleza. El establecimiento de esas vinculaciones representa un primer paso en el establecimiento de un sistema del mundo. Se procede a una identificación del elemento aglutinador con la moral, y del dispersivo con la estética; y ambos pasan a ser constitutivos de la realidad en su copertenencia en la sustancia conjunta, la cual remite, a su vez, a la verdad:

(Hay) un mundo de formas que inciden en la belleza; un mundo de amor, caridad, perfección, que incide en la bondad; y un mundo de realidad, que incide en la ver-

dad. Ahora bien, si la belleza y la bondad no son realidades, no pertenecen al mundo real, son sin embargo integrantes de la realidad (...). En la realidad no hay más que lo finito. La realidad es por un lado diversidad y multiplicidad, y como realidad es a la vez uno. Los elementos congregados y reducidos a uno, a la realidad, que es la verdad, que es la Naturaleza (*Conexiones entre la Verdad, la Bondad y la Belleza*, I, p. 1).

Establecer esas relaciones entre las sustancias separadas y los fenómenos de la bondad y la belleza complica un tanto la noción de separación. Las sustancias separadas se dan de modo efectivo sólo en cuanto que están siempre cohesionadas en la Naturaleza, que es la tercera sustancia. En ese sentido eran separadas. Pese a todo, no dejan de tener una cierta «efectividad». En su cohesión en la tercera sustancia, las sustancias separadas se presentan como fuerzas, más en concreto, como ideales, o, en la terminología de Fagoaga, *imperativos*. La separación hace referencia a la idealidad de la belleza y de la bondad que, con todo, en el contexto del Naturalismo Fundamental, tienen una significación ontológica. El dinamismo es amor, y la bondad es su símbolo. La morfología es dispersión, es forma, y el mundo de formas del arte, su esfera; su símbolo: la belleza. Esa curiosa implicación entre bondad y dinamismo y entre belleza y morfología conducirá, como habremos de ver, a una interpretación ontológica de los fenómenos de la moralidad y de la estética. En relación con todo ello, los imperativos. Que, paralelamente al establecimiento de esas relaciones, se vincule a la tercera sustancia con la verdad, no debe sorprender. La tercera sustancia es la cohesión ontológicamente exigida de las dos sustancias separadas. Esa tercera sustancia es la conjunta o la verdad, es decir, la expresión de la copertenencia esencial de las dos separadas. De esa copertenencia se deriva la verdad del mundo, la necesidad de la partición, la originariedad de la dispersión y de la refracción de los aparienciales. Lo separado es inefectivo. Lo único efectivo es la conjunción, la sustancia total, que constituye la verdad. A la relación entre la sustancia dinámica y la bondad, la morfología y la estética, en total paralelismo, pues, le corresponde a la conjunta la filosofía, el amor a la verdad —donde la verdad es la pluralidad originaria de lo que se presenta—. Ello lleva a una interpretación *ontológica* no sólo del arte y de la moral, sino también de la actividad filosófica misma.

Por eso todo el mundo de las formas tiene que ser múltiple: pasado y presente y futuro; causa y efecto. Todo formas. Entonces en un mundo sustancial, en un tercer mundo, que ni es concreto ni abstracto, sino que es *substratum* de todo —Ontología—, tendremos por un lado las artes, las formas; por otro lado la caridad, el bien, incluso el Bien supremo como elementos separados. ¿De qué? —Del conjunto de amor y discordia que es la Naturaleza, la verdad completa, la verdad conjunta. Esto es Naturaleza (*Morfología y dinamismo*, II, p. 12).

Mediante la relación establecida entre cada una de las sustancias y, respectivamente, el arte, la moral y la filosofía se abre el camino para

una interpretación ontológica de esas tres esferas. La conceptualización de la Naturaleza de la que se está hablando pasa, en este punto, por una reformulación de la noción de la separación de las sustancias y una explicitación ontológica del arte y la moral mediante su vinculación con las dos sustancias separadas. La explicitación ontológica de la actividad filosófica se produce mediante su vinculación con la sustancia conjunta. La efectividad de las sustancias en el mundo de la realidad dada recibe el nombre de «imperativo». El imperativo, en cada una de sus tres especies, representa la tensión de lo ontológico en lo empírico. El arte, el bien y la verdad, en cuanto término de las tendencias que se dan en el mundo de la realidad efectiva, son ideales. Poseen, con todo, una efectividad: lo metafísico en lo empírico, lo ontológico en lo óntico. La dispersión de lo que se presenta es originaria, pero consiste, en último término, en dos sustancias separadas y en la conjunción esencial de las mismas en una tercera. Los imperativos representan tendencias cuyo término jamás podrá hallarse en un ámbito particular de fenomenalidad. Se trata de tendencias cuyo auténtico sentido sólo puede alcanzarse mediante la explicitación de su naturaleza ontológica.

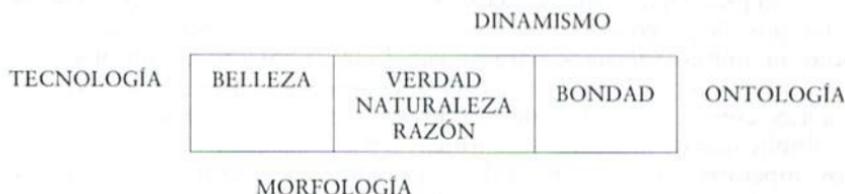
Lo ontológico se compone de tres sustancias; habrá, pues, tres correlativos procesos tendenciales y tres correlativos imperativos, como ya vimos sucintamente en el capítulo anterior (§ 12). Tres tendencias cuyo término no remite al juicio, no permanece en lo refractado de las postulaciones, sino que está más allá de las refracciones; más aún, su término es lo que ontológicamente hace posibles las refracciones. En ese sentido, el complemento de su inteligibilidad rebasa lo empírico, y por eso se los tratará indebidamente si se aborda su estudio desde un «ámbito derivado»: su ámbito propio es la ontología, la remisión a las sustancias en la forma de su tendencia.

Efectivamente, a propósito de los imperativos vuelve a aparecer aquella distinción de base que hacía Fagoaga en torno al planteamiento de los problemas fundamentales de la filosofía. Los imperativos, o las tendencias en que se manifiestan, son susceptibles de ser problematizados en una pluralidad de perspectivas. Hay muchos ámbitos de fenomenalidad —el psicológico especialmente— desde donde los cuales sería en principio posible proceder a un estudio de los imperativos. Sin embargo hay sólo un ámbito adecuado para un cabal planteamiento del problema, y ese ámbito no puede ser otro que el de la ontología. Tanto el imperativo estético como el ético y el de sujeción pueden ser abordados desde una multiplicidad de disciplinas científicas o pseudocientíficas. Cada uno de los imperativos es el término de una gradación de procesos dinámicos o morfológicos. Los elementos más bajos de cada gradación se dejan estudiar sin residuo por disciplinas que permanecen en ámbitos de fenomenalidad ya abiertos por cuya consistencia no interrogan. Hay así una psicología de los procesos dinámicos, una ética de las normas, una estética que intenta determinar mediante criterios estrictamente empíricos el sentido de las obras de arte, incluso es posible una reducción psicoanalítica, por ejemplo, de la voluntad de verdad. Pero, como tales, afirma Fagoaga,

los fenómenos del bien, la belleza y la voluntad de verdad se muestran en último término como irreductibles en ese tipo de investigaciones. Siempre permanece un residuo, porque la consistencia de esos tres fenómenos rebasa como tal todo posible ámbito concreto de fenomenalidad, toda postulación, toda refracción. Esos tres fenómenos, en cuanto imperativos, remiten a la ontología, y es sólo en la ontología donde puede hallarse el ámbito propio para un estudio adecuado de los mismos. Como veremos en el capítulo acerca de la investigación empírica, es con respecto a este marco metafísico global como hay que entender la actividad científica efectiva de Fagoaga en los campos de la psicología y de la estética.

Hay, pues, a propósito de los imperativos, dos direcciones posibles de interrogación. Una es la que parte de ámbitos de fenomenalidad ya dados en función de una postulación determinada para permanecer allí. La otra es la que pone en marcha una problematización radical de los ámbitos de immanencia y procura acceder al ámbito ontológico propio. El imperativo muestra sólo ahí su naturaleza propia: la tendencia que desde la empiría y la facticidad de lo *ya abierto* aspira a las sustancias o principios.

Por primera vez, la persistencia ciega en ámbitos ya abiertos de fenomenalidad, la negación de lo ontológico en lo óntico y la perseverancia en el intento por considerar las estructuras refractadas de lo empírico como la medida de lo ontológico, recibe también un nombre positivo: tecnología. Técnica es toda actividad investigadora que es incapaz de interrogar por sus condiciones de posibilidad y permanece prisionera en lo aparentemente absoluto del ámbito refractado en el que opera. La técnica es la antítesis y el enemigo de la ontología. En «Conexiones entre la Verdad, la Bondad y la Belleza» (XIV, p. 21) se procede a una identificación de la insistencia en los postulados con la esencia de la técnica; «Lo que se opone a la ontología —se dice allí— es la tecnología». Todo lo que hasta el momento hemos venido diciendo lo resume Fagoaga en el lugar citado con el siguiente esquema, que es de por sí fácilmente comprensible y no precisa de más comentarios:



Hemos visto a grandes rasgos al menos cuál es el sentido de los desarrollos sistemáticos que hacen aparición en los cursos de doctorado posteriores a «Necesidad lógica y ontológica». Como se decía al principio, esos nuevos desarrollos proceden directamente de la reflexión sostenida en torno a las implicaciones ontológicas del sistema. Hemos visto cómo

los elementos que anteriormente se mostraban como los principios últimos del sistema son sustancializados, y cómo mediante esa sustancialización gana el sistema en coherencia. A la vez, esa sustancialización funciona como salvaguardia de la pluralidad de los ámbitos de refracción y de los diversos aparienciales. Hemos indicado también cuál es la efectividad de las sustancias en lo empírico en forma de imperativos y, en ese sentido, cómo se abre a partir de allí la posibilidad de una clarificación del significado ontológico del arte y la ética; también de la filosofía en cuanto imperativo de sujeción. Nos hemos ocupado sobre todo, pues, del proceso de sustancialización de los principios. Que los principios, en cuanto fuerzas, reciben una denominación cuasi-mítica ha quedado claro. Sin embargo, la mitificación de que hablábamos al comienzo del capítulo se manifiesta en desarrollos de los que, en las fuentes de que disponemos, no nos quedan, lamentablemente, más que indicios. Se trata de esbozos de lo que sin duda puede ser calificado como cosmología. La exposición de ello por desgracia no puede ser sino parcial y limitada.

La efectividad de lo ontológico en lo empírico ha recibido el nombre de imperativo. Como es obvio y resulta claro de todo lo que se dijo en la exposición del sistema, los imperativos no son algo psicológico, ni siquiera algo específicamente «humano», sea lo que sea lo que entendemos por ello. Suponer tal cosa equivaldría a permanecer en ámbitos refractados cuando en realidad se está tratando de ontología. Los imperativos son la expresión de lo ontológico en lo empírico, y como tales no conciernen al hombre, sino al ser. Es esta observación la que conduce a esos desarrollos cosmológicos del sistema de los que, lamentablemente, no nos han llegado más que muy contados retazos y éstos en una forma que da a entender que el asunto superaba con mucho la capacidad de comprensión del autor de las transcripciones. Considérese lo que sigue, pues, como una simple sugerencia donde los materiales disponibles no permiten presentar más que meras indicaciones. El autor de estas líneas ha preferido, en estas circunstancias, optar por la brevedad.

Los imperativos, pues, conciernen a la ontología, y expresan la tensión de lo ontológico en lo que se presenta. Si la ontología del Naturalismo Fundamental ha descubierto los principios de lo que es, no hay que asombrarse de que esos principios se apliquen ahora a la totalidad. No hay que asombrarse tampoco de que puedan utilizarse en este contexto términos tales como «totalidad». Esa totalidad está, en cualquier caso, organizada de una manera esencialmente plural, según las estructuras ontológicas que el sistema ha descrito. La efectividad de los principios sustanciales debería, en buena lógica, poder ser también descrita a propósito de la totalidad. Según conjeturas plausibles, es la efectividad de las sustancias en relación a la totalidad lo que lleva a Fagoaga a reconocer dos procesos en el devenir del todo. Esos dos procesos se complementan, corrigen y limitan mutuamente. Uno es un proceso de diferenciación; el otro, de integración. Ambos procesos se dicen, primero, de la totalidad, pero también a propósito de todos y cada uno de los ámbi-

tos parciales que abre el fenómeno de la postulación y a propósito de todos y cada uno de los campos de objetos ontológicamente posibles. Esos dos procesos son los que explican el movimiento de las cosas del mundo y la forma de ese movimiento. Las sustancias son fuerza y son dinamismo, y para ellas no es adecuado el modo estático de ser de los conceptos. La Naturaleza está cohesionada y, en sentido ontológico, es la copertenencia originaria de la trama y la urdimbre del dinamismo disociador y del dinamismo cohesivo. La Naturaleza es, por eso, en último término, el resultado de una lucha constante entre esas dos sustancias y está sujeta a movimiento constante. La Naturaleza es procesual. Esto vale tanto para la totalidad del cosmos como para el devenir concreto de una vida humana; tanto para la naturaleza inorgánica como para la orgánica.

Aplicados a la historia, esos dos procesos correlativos de integración y desintegración presentan el siguiente cuadro. El proceso de integración, como imperativo de unidad vinculado a la sustancia dinámica, aparece en la forma del progreso y en la voluntad de la afirmación de un orden moral universal que garantice la coexistencia pacífica y el imperio de la justicia. El proceso de desintegración, empero, vinculado a la sustancia morfológica, denominada discordia, lleva consigo la irreductible diferencia, la diversidad de los valores, el carácter ilusorio de toda norma ética universal y el imperio necesario de la violencia. Por un lado aparece la diversidad en la historia, que muestra una y otra vez lo ilusorio de toda identidad, de toda concordia: por debajo del orden es audible siempre el fragor de las armas. Por otro lado, el ideal de la concordia, de la unidad y de la universalidad de la justicia: la moralización paulatina, según las ilusiones ilustradas, del mundo de la experiencia, la realización progresiva de lo ideal en lo empírico.

La evolución es un tránsito de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo homogéneo a lo heterogéneo. Tenemos lo mismo que hemos visto en la morfología. Si la evolución lo que hace es de lo indiferenciado llegar a lo diferenciado, y de lo homogéneo a lo heterogéneo, éste es un proceso en pos del número, de la especialización, de lo que morfológicamente hemos llamado aversión. De aquí resultará egoísmo. Pero esa evolución hacia la discordia y hacia la diferenciación está corregida por el progreso (*Morfología y dinamismo*, IV, p. 21).

VII

LAS FUENTES DEL NATURALISMO FUNDAMENTAL

Este capítulo ha de ser entendido más bien como el mero apunte de una serie concreta de observaciones acerca de la potencia heurística del Naturalismo Fundamental en su relación con el pasado. No ha de entenderse lo que sigue, por supuesto, como el intento por determinar en sus pormenores últimos cuál es la serie de «influencias» o de «precursores» que podrían ser enumerados para explicar la aparición del sistema. Tal trabajo sería no sólo interminable y arbitrario, también sería superfluo. Las observaciones que aquí podrán leerse tendrán más bien que ver con la circunstancia, ya mencionada en varios lugares, de que el sistema como tal carece de exterior. En consecuencia, se halla en condiciones no sólo de reformular todos los problemas en sus propios términos, sino incluso también de redefinir el sentido de la historia de la filosofía y de su propia historia dentro de la historia de la filosofía. Se trata de poner de manifiesto cuál es la virtualidad hermenéutica del sistema que hemos estudiado.

Puede decirse, en general, que Gil de Fagoaga carecía de vocación de historiador. Esto significa que su interés por la historia de la filosofía como tal no era el estéril interés de un anticuario, sino que en todo momento eran problemas presentes aquellos que le llevaron de unos autores a otros. Son, pues, siempre y en todo momento, las preocupaciones efectivas aquello que despertaba, como guía de la búsqueda, el interés por la historia de la filosofía: precisamente los problemas a los que se intentará dar solución en el sistema. Es ese interés guiado por los problemas lo que explica la intensa dedicación de Fagoaga con Sexto Empírico, con Kant y con Schopenhauer.

Por otra parte, se entenderá que, siendo los problemas los que guían, ninguna de las lecturas ofrecidas por Fagoaga de las filosofías del pasado pretenda determinar de una manera unívoca y definitiva cómo haya que entender o dejar de entender a tal o cual pensador, sino que en todo momento haga acto de aparición un «sesgo» particular en todas ellas.

Ese sesgo presenta siempre, además, una cierta «naturalidad». Una vez que se mira hacia atrás a partir de problemas concretos que son entendidos, además, como los problemas por antonomasia de la filosofía, ha de presentarse, de la manera más natural de las posibles, un *diagnóstico* acerca de la generalidad de la historia de la filosofía: una decisión acerca de cuál es el problema de la filosofía en general, de lo que ha sido la filosofía en su historia, de lo que es y de lo que ha de ser. Ese sesgo se aparecerá también en la forma de una recreación del pasado y de una búsqueda y hallazgo de filiaciones.

Lo importante es siempre el sistema ya concebido y la perspectiva que impone en dos sentidos: el orden de la producción (los problemas) y el orden de la reconstrucción, cuando el sistema mismo, a partir de sus coordenadas, recrea su propia historia y pronuncia su diagnóstico.

El Naturalismo Fundamental, conforme al título de este capítulo, tiene «fuentes». Ello significa que tiene una procedencia. Mejor: las soluciones, el texto, provienen de una serie de problemas dados alguna vez en la historia de la filosofía y que han tenido una emergencia determinada en relación con y en el seno de una determinada tradición filosófica. Esos problemas no son ni podían ser absolutos, sino que, en cuanto tales problemas, adoptaron una peculiar configuración en el contexto filosófico español de principios de siglo a partir de la recepción de la filosofía kantiana y de la filosofía de Schopenhauer en una oposición tácita al krausismo de Sanz del Río y sus seguidores. Pero, por otra parte, esa peculiar configuración de los problemas según la situación en la que tuvieron su emergencia conduce a una determinada perspectiva, a una específica visión de esas mismas fuentes (interpretadas fundamentalmente a partir de aquello que se consideró lo más importante —las totalidades signadas y rarificadas, reordenadas según un horizonte muy determinado de interpretación—). Y todo ello conlleva un diagnóstico acerca de la historia de la filosofía misma que ha de ser entendido precisamente como una *lectura guiada* del pasado a partir de los problemas presentes y a partir de las configuraciones concretas del sistema.

Tenemos, pues, en relación con la dimensión histórica del sistema, tres niveles:

1. Las fuentes, filtradas con un determinado sesgo en la situación filosófica española de principios de siglo. Ello trae consigo una problemática. La problemática, como se vio en su momento, procede de la recepción a través de Bonilla de la obra crítica de Kant, según el esquema de la duplicidad. La filosofía se define allí como la búsqueda de lo absoluto y la verdad a partir de la inconsistencia de las representaciones. El problema del kantismo, en esa interpretación dualista que procede de situar a Kant en una tradición que busca las consistencias (Morente), es lo que se halla en el origen de la filosofía de Fagoaga. Es, pues, una situación históricamente determinable aquella que lleva a Fagoaga a leer de tal manera el kantismo. Por supuesto, todo ello a través del tamiz marcadamente escéptico y con las tendencias orientalistas del maestro Bonilla. Subyace ahí una concepción de la filosofía en cierto modo clásica, hoy

también diríamos «ingenua»: el saber aspirado es aquello que produce la ataraxia, la respuesta a la duda irrenunciable que ha de inquietar a todos los seres racionales sólo por serlo. El problema del escepticismo en relación a la sustancia anhelada es lo que explica la dedicación a Sexto Empírico. La irreductible inmanencia de las representaciones ha inquietado siempre a Fagoaga, y sólo el sistema maduro podría procurar una respuesta a ese problema mediante una subordinación del mismo que lo hace depender de una postulación ontológicamente descriptible. El conocimiento es inmanente sólo cuando opera el postulado de la objetividad-subjetividad, cuando esa distinción es asumida como originaria. Pero si esa distinción es asumida como derivada, como condición del conocimiento intelectual, queda preservado un acceso a la sustancia y a la ontología a un nivel cuyos caracteres propios explicarán el carácter derivado de las distinciones, su consistencia y el modo como se aparecen. El conocimiento es algo derivado, y por ello plantear el problema de la filosofía desde él es un «error».

2. Tenemos, por otra parte, no sólo las fuentes interpretadas a partir de una problemática históricamente especificable, sino también los problemas a través de los cuales las fuentes son filtradas y por mor de los cuales adquieren una forma peculiar. No hay problemas absolutos, sino tamizados. El pasado se reorganiza en función de esos problemas, que operan como centros de cristalización de las lecturas de la historia de la filosofía. 1 y 2 son dos aspectos de un mismo fenómeno, sólo abstractamente discernibles. Habría que decir, con todo, aún algo a propósito de la presunta «corrección» o «incorrección» del sesgo que de las fuentes se ofrece a través tanto de la problemática histórica como de la lectura guiada por los problemas.

No hay, para nosotros, un «horizonte absoluto» en cuya relación fuera posible establecer unívocamente algo así como *la* rectitud de una lectura. Por ese motivo se ha evitado en todo momento un pronunciamiento acerca de la «corrección» de, por ejemplo, las interpretaciones del kantismo o de Schopenhauer con las que aquí se ha trabajado. Hay que ser muy ciego y tener una visión muy pobre de la realidad para creer tales cosas. Hay lecturas distintas, cada una de las cuales guiada por intereses y «problemáticas» concretas y determinables. El problema no es discutir —y esto es importante— en qué medida esa interpretación de los textos heredados (sea Kant, Schopenhauer o el pitagorismo antiguo) es *correcta* sin más (habría que determinar qué es esa noción tan curiosa, en función de qué presupuestos se decide acerca de la «corrección» en términos absolutos, y siempre se podría iniciar un análisis genealógico de la noción misma que mostrara su «incorrección» apelando a sus propios criterios; quiere decirse, que mostrara su no naturalidad, su rareza, su dependencia con modos metafísicos de pensamiento y con la incapacidad para pensar la pluralidad y la diferencia). El problema es, por el contrario, *determinar en su positividad el apariencial y las condiciones de posibilidad mismas de esas lecturas realizadas asumiéndolas como un dato.*

Juzgar las interpretaciones realizadas con criterios tales como el de «corrección», que enjuician las efectivas realizaciones históricamente

dadas de la *hermeneusis* según un pensamiento polar que sólo es capaz de distinguir dos colores (lo positivo y lo negativo) —esa *moralización absoluta* de la historia del pensamiento— y sólo dos, remite, en último término, a un pensamiento teológico torpe y de sensibilidad aletargada (bien y mal, correcto e incorrecto, verdadero y falso son sus categorías). Diagnosticado lo incorrecto, la única explicación posible que queda disponible es la de la carencia (falta de perspicacia, de conocimientos, de inteligencia). Que todo ello presupone necesariamente una positividad absoluta y una corrección necesaria, es obvio. Que con ello nos las vemos con una forma derivada, un tanto baja y soez —por lo inconsciente— de metafísica, no puede ser puesto en duda. La «lectura correcta» es una idealidad postulada, y quien habla de ello pretende situarse a sí mismo, como juez absoluto de la corrección, en la cima de la comprensibilidad histórica: él dispone del criterio de la corrección, él es el que sabe.

3. Y por último, está la perspectiva que la (di-)solución sistemática de los problemas prescribe. Esa solución conduce a una reorganización tanto de las relaciones de unos problemas con otros —de la problemática—, como del pasado de esos problemas, en cuanto que esa solución sistemática puede ser percibida como un paso hacia el exterior del horizonte de interpretación heredado que permite una *perspectiva distinta*. Cuando el sistema, a partir de una serie de problemas (no de retazos, no de informaciones, no de una colección ecléctica y azarosa de filosofemas alguna vez dados en la historia), acaba consolidándose, es perfectamente natural que los pensamientos que lo habitan y lo vivifican organicen ellos mismos y a su modo la historia misma de la filosofía, que determinen su propia procedencia, y que narren con ella la historia de su propio desarrollo. La violencia que se hace al pasado, cuando la nueva conceptualidad del Naturalismo Fundamental busca expresarse mediante formas anticuadas y ya no adecuadas a su ámbito de interrogación, es un signo de ese fenómeno. No deberá tampoco extrañar el interés desarrollado por Fagoaga, sobre todo a partir de 1970, por tradiciones preplatónicas, como el Pitagorismo y la filosofía de Empédocles: es natural y perfectamente coherente que el Naturalismo Fundamental busque sus fuentes de inspiración en los comienzos, en la pureza de la ingenuidad y en la autenticidad de los orígenes del pensamiento.

Valga el siguiente esquema como resumen y síntesis de lo dicho:

	//		NF. Soluciones:
Fuentes	//	— <i>reorganización</i> de la problemática (<i>Einsicht</i> , nueva forma),
	//		— reinterpretación centrípeta de las fuentes,
Problemática			— hallazgo de filiaciones, que enriquecen el sistema mismo y clarifican algunos de sus aspectos,
			— recreación del pasado.

VIII

EL PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA

Cuando uno se fija en la amplitud con que puede ser aplicado, en cómo ese presunto único pensamiento-problema, que hemos aislado en forma de Naturalismo Fundamental, se expande y encuentra aplicación en absolutamente todos los ámbitos posibles, podría pensarse que ese «único pensamiento» desaparece y se pierde en el laberinto de la erudición, que no hay tal unidad, que no hay relación orgánica alguna entre todos los diversos campos donde presuntamente nosotros hemos querido reconocer una unidad, y que es sólo un esfuerzo artificioso por buscar la perspectiva adecuada aquello que puede generar la ficción de un sistema articulado en torno a ese pensamiento-problema-preocupación. La duda crece sobre todo si uno repara en el estado en el que nos ha llegado tal sistema. El «sistema fantasma», podría denominársele. ¿Hasta qué punto, dicho seriamente, puede servir tal sistema como criterio integrador de la generalidad de la producción de Fagoaga? ¿Hasta qué punto puede detectarse la presencia de ese sistema también en las obras más directamente «científicas»? Ésta es, a ciencia cierta, una duda legítima. ¿Es ese único problema, la unidad presunta de toda la obra de Fagoaga en torno al Naturalismo Fundamental, algo más que una bella hipótesis que nos ha podido servir como ficción heurística para establecer algo de orden en una obra que de por sí se presenta dispersa, incongruente, en cierto modo caótica? Véase como se quiera, lo cierto es que ello fue planteado como hipótesis, y el curso del trabajo parece haber acabado por confirmarla. Sin embargo, sería ya llegado el momento de mostrar, con algo más de detenimiento, cómo efectivamente el trabajo psicológico supone el sistema. En lo que sigue se tratará de mostrar cómo únicamente *suponiendo* ese sistema en el trasfondo son explicables los desarrollos y la dirección de las investigaciones empíricas.

Como los hechos, en cualquiera de los casos, según el estado alcanzado por nuestra investigación, parecen mostrar, esa posibilidad expre-

sada como reserva (la inexistencia de *un sistema previo* en razón del cual se explicaría tanto la dispersión de la obra de Fagoaga como los desarrollos empírico-experimentales de la misma) no es cierta. En todas partes, en los diversos escritos, es visible —y yace en el fondo como única instancia explicativa posible y, por tanto, como instancia legítimamente postulable como productiva— una misma idea conductora, una misma «problemática» que se ramifica, una misma intención aclaradora. En todas partes yace una metafísica, y sólo esa metafísica explica cada uno de los desarrollos particulares. En relación con esto, hay una tesis fuerte que se ha defendido hasta ahora: Fagoaga es primariamente filósofo, y, pese a su prolongada actividad psicológica, es sólo accidentalmente psicólogo empírico.

A partir del acceso de Fagoaga a su cátedra de Psicología, en 1923, todo su trabajo se desarrolla en dos ámbitos aparentemente contradictorios. Por una parte, la investigación psicológica positiva, según una orientación marcadamente experimental; por otra parte, la investigación filosófica, cultivada de un modo callado y silencioso, la elaboración de un sistema especulativo que, aparentemente, nada tendría en principio que ver con la investigación positiva experimental. Es para nosotros una tarea ineludible reconciliar estos dos ámbitos de intereses que, a primera vista, se presentan como incompatibles. ¿Cómo, pues, conciliar una psicología y una estética orientadas al experimentalismo, a la medición, a la reducción cuantitativa de lo cualitativo en los fenómenos de consciencia, con una metafísica, una especulación cuyo ámbito de problemas remite a la totalidad de la experiencia y que nada tiene que ver con lo experimentable?

Desde la perspectiva ya ganada del sistema, el problema de la actividad científica se conceptualiza por medio del fenómeno fundamental de la postulación en cuanto apertura ontológica de campos de fenomenalidad. Pero ésa es la perspectiva del sistema (una perspectiva que se reconoce a sí misma como «abstracta»). Hemos de ocuparnos más tarde de eso mismo, pero desde la perspectiva de la investigación científica. Intentaré brevemente más adelante, mediante el ejemplo, concreto pero central, de la determinación metodológica de «lo psíquico», mostrar que el sistema y su problemática están siempre supuestos en esa actividad científica, y que es esa presuposición la que permite resolver determinadas incongruencias y faltas de rigor, que sólo son tales si no se presupone el sistema tras ellas como única instancia explicativa. Pero primero hay que esquematizar qué aspecto ofrece el problema desde la perspectiva del sistema.

Que Fagoaga, en su trabajo psicológico, siguiera una dirección peculiar y específica que nadie ha seguido, y que por ese motivo desembocara en una vía muerta, se debe a dos cosas. Por una parte, al aislamiento intelectual del que ya hablamos en su momento. Por otra parte, al hecho constatable de que su trabajo psicológico estaba dirigido silenciosa, pero inevitablemente, por las coordenadas de un sistema intempestivo, no

público, que no podía sino prescribir ése y no otro camino para el trabajo. Para que la orientación del trabajo psicológico de Fagoaga no pareciera tan «salvaje», la premisa mayor —el sistema— debería haber estado presente —y no lo estaba.

Según la perspectiva del sistema, es posible discernir entre ámbitos de la insistencia y un ámbito de reflexión. Los primeros son aquellos donde permanece no sólo la conciencia cotidiana común, sino también aquellos en donde las diversas ciencias procuran llevar a cabo un análisis exhaustivo de las regularidades con que cada tipo de objetos en cada caso se presenta. El segundo es el ámbito de la filosofía: ella no pretende estudiar cada una de las fenomenalidades o campos de objetos de los que las ciencias particulares se ocupan, sino que interroga, reflexivamente, por el modo de ser y la legalidad misma de las diversas fenomenalidades. El modo del tránsito desde los ámbitos de insistencia al ámbito de reflexión pasa por la «suspensión» de los supuestos que constituyen cada una de las fenomenalidades. Es el tránsito desde las ciencias a la epistemología y, más allá, a la ontología. El modo del tránsito desde el ámbito de reflexión a los ámbitos de insistencia pasa por la suposición necesaria (en sentido ontológico: postulación refractante) de una pluralidad organizada, de un modo determinado y legal, en fenomenalidades constituyentes de campos de objetos. Ambos movimientos describen la cerrazón, la *trabazón orgánica del sistema*. El principio de la «petición ontológica del accidente» (o la «tercera sustancia», según los desarrollos posteriores) describe los procedimientos de clausura por mor de los cuales cada parte remite a todas las otras exigiéndolas y dando lugar a una cohesión insoluble. Son procedimientos internos, necesidades internamente exigidas, las que cierran el sistema sobre sí mismo, imbricando íntimamente el ámbito de la reflexión con los ámbitos de insistencia y constituyendo así una unidad cerrada, coherente y perfectamente organizada. Lo fenoménico es explicado, en su carácter de fenoménico, como *momento necesario* de lo ontológico y exigido, tal como se aparece, por lo ontológico. La pluralidad y la unidad están orgánicamente conciliadas. La pluralidad fenoménica es un momento necesario de la unidad sustancial. Con el Naturalismo Fundamental se trata de un sistema que da razón de las diferencias respetándolas, sin embargo, como diferencias. Con ello habría logrado Fagoaga realizar el sueño de «reducir a la unidad la muchedumbre de la diferencias» de que hablaba Bonilla citando a Fray Luis de León.

Ha de repararse, pues, en que hay siempre varios niveles (epistémicos, pero a la vez ontológicos) para toda interrogación, ya se trate de interrogación científica o filosófica. Un problema será debidamente planteado sólo cuando lo sea en su nivel de interrogación propio. Con respecto a las diversas ciencias, ellas estudiarán adecuadamente su objeto cuando sean capaces de definir con precisión cuál es el modo de la objetividad que describe el ámbito de la fenomenalidad de su insistencia. Y la clave del asunto: hay problemas específicos dentro de cada ámbito de insistencia —por más que su apertura sea ontológica— que sólo pueden

ser planteados, con propiedad y exhaustivamente, dentro de esa apertura y desde una práctica científica determinada. La ciencia investiga las aperturas dadas por lo ontológico, y ello es perfectamente legítimo, siempre que no se pretenda hacer de esa apertura una totalidad. Por eso el método siempre prescrito es el experimentalismo: se trata de descubrir, de medir y de definir las regularidades de cada campo de objetos coherente y conscientemente conforme a los postulados operantes en cada caso. La ontología carece de ámbito de insistencia y, por tanto, de una fenomenalidad específica: ella no puede sustituir a la ciencia. Pero la ciencia no puede tampoco ni transgredir ni absolutizar el ámbito de su postulación.

Esto conlleva consecuencias dignas de ser notadas. En todo lo que hace a la especificación de la filosofía y de las ciencias, así como de sus relaciones mutuas, de lo anterior se deduce una vertiente crítica y una vertiente constructiva. La distinción de niveles de interrogación o problematización sirve de rasante para el enjuiciamiento global que determinados problemas clásicos de la filosofía han recibido en la tradición. Sirve también de criterio epistemológico para prevenir reduccionismos o absolutizaciones de puntos de vista derivados. Ésta es la vertiente crítica. Pero la distinción no es algo meramente formal cuya virtualidad se agotaría en esa posibilidad crítica; la distinción, además, arraiga positivamente en el sistema mismo y acabó siendo allí, reformulada debidamente, uno de sus pilares fundamentales. Puede decirse que la vertiente crítica de la distinción es meramente derivada, en el sentido de que su punto de apoyo reside en una distinción nuclear sólo cabalmente comprensible desde el interior de un sistema metafísico. Pero esta afirmación puede prestarse a confusiones, porque si bien la distinción arraiga esencialmente en distinciones de principio —ontológicas y metafísicas— no es menos cierto que esas distinciones de principio (en lo que hace a su emergencia histórica) se definen claramente en relación con el diagnóstico crítico que la manifestación formal de las mismas posibilita.

Esa distinción de niveles posibilita, asimismo, una explicación de la forma y el carácter muchas veces aporético que adoptan los problemas de la filosofía cuando no son planteados a su nivel propio, sino reducidos desde fenomenalidades derivadas; o la serie de paradojas que resultan cuando una ciencia particular invade, reductivamente, campos de objetos ajenos a ella. Con ello la distinción de niveles muestra su potencia heurística, su vertiente constructiva, al abrir con el segundo nivel —el nivel propio— un ámbito comprensivo a partir del cual los fenómenos, en toda la variedad y especificidad que la postulación hace posible, pueden ser asumidos coherentemente y cabalmente interpretados.

Pero, de nuevo, es preciso (pues la tesis de partida acerca de la dependencia con respecto al sistema de la actividad científica depende de ello) insistir en que la apertura de los diversos ámbitos de insistencia no tiene el carácter meramente de un constructo teórico (o de una mera taxonomía) instrumentalmente diseñado para la adecuada explicación de los pro-

blemas y la resolución de las aporías que se aparecen en forma de reduccionismos. Es primariamente, a la vez, una teoría sobre la realidad y *expresa afirmaciones ontológicas*. Por supuesto es siempre posible, en este respecto, distinguir y separar lo meramente formal-instrumental de la distinción y contemplar el asunto como algo exclusivamente epistemológico. Sin embargo, lo característico es que en la distinción están inextricablemente unidos, coimplicándose mutuamente, el aspecto formal-epistemológico y el esencial-ontológico. Sólo porque la distinción remite *realmente* a la constitución efectiva del mundo de la experiencia fenoménica y del saber posible sobre la misma, la vertiente epistemológica se muestra como una consecuencia *necesaria* de la constitución efectiva de la realidad, con lo que ella misma adquiere el carácter de una tesis ontológica, no sólo epistemológica.

Intentemos ahora, no ya desde la perspectiva del sistema, sino desde la de la investigación psicológica propiamente dicha, mostrar cómo la suposición del Naturalismo Fundamental es necesaria para una apreciación consecuente de esa misma investigación psicológica. Ha quedado claro que el sistema ofrece un marco epistemológico que permite encuadrar y ordenar orgánicamente, en función de la diversidad de apariencias o ámbitos de fenomenalidad con que la realidad se presenta, todas y cada una de las disciplinas científicas. Parecería que se trata de una perspectiva exterior. En relación, en concreto, con la investigación psicológica, el sistema encuadraría desde fuera el ámbito en el que la experimentación psicológica insiste, pero, propiamente, no tendría nada que ver con la práctica interna misma. El sistema, sin embargo, no solamente dispone el armazón conceptual que, desde fuera, permite definir el ámbito de insistencia, sino que también tiene, de un modo riguroso, consecuencias en lo que hace a la práctica propiamente dicha. Para mostrar esto último, a modo de ejemplo, puede resultar suficiente con interrogar la definición metódica central de «lo psíquico» con que Fagoaga trabajaba. Aparentemente, cuando no se tiene el sistema presente, esa definición parecerá a todas luces insuficiente, oscura, indeterminada, estéril.

Los términos en los que se mantiene la especificidad de lo psíquico —la postulación subjetiva en el eje de la refracción cognoscitiva— delimitan el campo *irreductible* de los fenómenos de conciencia que estudia la psicología. Pero en el eje de la postulación que determina y constituye el campo de objetos de la psicología no hay operación abstractiva alguna en relación ni con lo morfológico ni con lo dinámico (entendidos ambos términos ahora en su acepción ontológica). De ahí, del juego mutuo, de la inextricable unión, en lo real y lo concreto de los objetos de lo psicología en forma de tejido (trama y urdimbre), de lo morfológico y lo dinámico, como constituyentes del *objeto* de la psicología, procede que la especificidad de lo psíquico en la obra psicológica de Fagoaga no pueda ser descrita ni en términos exclusivamente morfológicos o estructurales, ni en términos exclusivamente dinámicos (*Gestalt*). La imbricación de ambas cosas, sin tener en cuenta el suelo metafísico, genera contradicciones y

la inevitable apariencia de falta de rigor, cuando rigor es aquí, precisamente, lo característico.

La operación de describir lo psíquico en términos de elementos discretos y relaciones entre esos elementos, o la operación de describirlo como una serie o conjunto de procesos puramente dinámicos, no serían sino *reducciones* de lo psíquico a otros ámbitos de insistencia, a la fenomenalidad de otros aparienciales. La especificidad de lo psíquico como objeto de la psicología se deja definir sólo propiamente desde el fenómeno ontológico de la postulación, y en los términos precisamente que dispone el sistema. Con ello se muestra la dependencia clara del trabajo psicológico en relación con la reflexión filosófica. La definición de lo psíquico, con todas sus peculiaridades, ha de ser buscada en las coordenadas ontológicas del sistema. Utilizar para ello las categorías ordenadas de que tan a su gusto se sirven los historiadores de la psicología (funcionalismo, estructuralismo, etc.) no puede sino conducir a aporías que, propiamente, no residen en la obra de Fagoaga, sino en la metodología del intérprete. La actividad psicológica de Fagoaga no se ha definido a partir de una discusión sin supuestos con las otras corrientes de la psicología, sino primordialmente desde las coordenadas del Naturalismo Fundamental y en perfecta coherencia con el mismo, y ello de una manera clara y directa.

Sin presuponer el Naturalismo Fundamental, sin duda alguna lo psíquico ha de quedar indefinido entre lo estructural y lo dinámico. Con el sistema como trasfondo, lo que resulta claro es que los objetos de la psicología son *reales y existentes*, y ello, en la terminología del sistema, significa que poseen la efectividad de la trama y de la urdimbre, y que sobre ellos no opera el postulado de lo abstracto, sino sólo el eje postulante de la subjetividad. La Psicología abunda en el eje de lo subjetivo que traza el segundo eje de la postulación. Abunda sobre el principio de que todo es representación, un mundo cambiante del imágenes, deseos... Todo ello es observable y mensurable (por ello se dice que la psicología es una parte de la biología y de la física, una ciencia natural). Lo psicológico es un campo complementario absoluto de lo objetivo, y como tal analizable como dato. Lo psicológico es, sin duda, irreductible: en cuanto que se funda ontológicamente en la específica apertura originaria del segundo eje postulante o refracción cognoscitiva. Y esa irreductibilidad suya pasa por ser su objeto algo concreto y real, es decir, algo no reducible ni a pura forma, ni a puro proceso.

Lo objetivo-sujetivo, lo concreto-abstracto, son conceptos independientes. La Psicología, siendo su objeto la subjetividad, participa también de la concreción. No tiene abstracciones (...). La Psicología es vital y, por lo tanto, se refiere a realidades. Pues, ¿qué cosa más real que nuestra propia vida? Hace referencia constantemente a funciones concretas que se relacionan, que nacen, y que mueren en el individuo. La Psicología es, así, una ciencia natural, una parte de la biología, en definitiva una parte de la física. Admitido que la Psicología está operando con concreciones,

nos preguntamos cómo se conecta esto con la objetividad. Esto es sencillo: lo subjetivo y lo objetivo son la faz y el revés de la medalla. Lo subjetivo de las demás personas es para mí objetividad. Lo más importante es que la psicología opera siempre con realidades, con funciones vitales conscientes (*Funciones de los postulados*, II, 11).

No se trata, pues, de decidir si la concepción de Fagoaga de lo psíquico como fenómeno y campo de objetos de la psicología es estructural o procesual. Esas categorías son ajenas a la naturaleza de la cuestión, y desde las perspectivas ontológicas del sistema esa cuestión carece de sentido. El campo de lo psicológico, con toda su irreductible especificidad, viene dado por la apertura de un ámbito de insistencia específico que el fenómeno ontológico de la postulación hace posible.

Esto, que se muestra desde el comienzo a propósito de algo tan básico como la definición operativa de «lo psíquico», ha de traducirse después a la integridad de la práctica psicológica y empapar la totalidad del trabajo psicológico. Esta mostración ha de ser, por tanto, suficiente para confirmar definitivamente la tesis del decisivo peso de lo filosófico y de la centralidad del Naturalismo Fundamental en todos los ámbitos de la producción de Lucio Gil de Fagoaga. Y baste con esto acerca de la tesis de la subordinación del trabajo psicológico al sistema. En lo sucesivo procuraré, tomando como base el curso titulado «Funciones de los postulados en la conceptualización de la ciencia y de la filosofía» (1968-69) definir con algo más de precisión cuáles son las asunciones epistemológicas básicas del sistema. Mientras no se indique lo contrario, todas las citas están tomadas de ese curso.

En último término, la exposición que sigue a continuación tiende a la mostración y explicación del hecho de que el Naturalismo Fundamental no sólo permite, sino que exige, en el trabajo científico empírico efectivo, un método estrictamente experimental, y ello tanto en el campo de la psicología como de la estética. La estética posee la peculiaridad de que se funda en la sustancia. Consideraciones más detalladas sobre ella, sobre ese su carácter dúplice, se hallan en el capítulo VI («La conceptualización de la Naturaleza»). La psicología, como vimos, abunda en el hemisferio de lo subjetivo que traza el segundo eje de la postulación. Abunda sobre el principio de que todo es representación, un mundo cambiante de imágenes, deseos... Todo ello es observable y mensurable (por ello se dice que la psicología es una parte de la física y de la biología, una ciencia natural). Lo psicológico es un campo *complementario absoluto* de lo objetivo, y como tal analizable como dato. Lo *psicológico* es, sin duda, irreductible (se funda ontológicamente en la específica apertura originaria del segundo eje postulante o refracción cognoscitiva), pero como tal es un dato y un fenómeno natural.

La realidad es una concreción de espacio y fuerza o, dicho con otras palabras, de materia y forma. Esos dos elementos son aislables sólo mediante un análisis abstracto: en la realidad están siempre juntos. Lo único existente es la realidad. El modo de ser de lo real es, como ya sabe-

mos, la existencia. La fuerza o la materia «suele manifestarse ordinariamente en el tiempo» (I, 1), aunque «el tiempo no es más que el número del movimiento, es decir, el sostén morfológico de lo que no podemos representar por sí solo» (*Qué es Naturaleza*, III, 8). Si el análisis arranca uno de los dos elementos para estudiarlo por separado, el modo de ser de lo concreto se pierde, y entonces operamos con abstracciones. Dos operaciones abstractivas son posibles: la que prescinde de la fuerza (el modo de ser de las entidades resultantes es la *esencia*), y la que prescinde de la forma (el modo de ser de las entidades respectivas es la *subsistencia*). Ambas operaciones son posibles en cuanto que están ontológicamente fundadas en la Naturaleza, como ya estudió en el capítulo sobre el sistema.

En relación con este asunto se preocupa Fagoaga de discutir una común antítesis, aquella que opone, como términos antagónicos e irreductibles, lo real a lo ideal (I, 1-2). Esa antítesis es «estrecha y defectuosa, porque lo ideal está calcado sobre el espacio», y, sin embargo, «tan abstracto es el espacio arrancado de la realidad como el tiempo independientemente del espacio» (I, 2). Hay toda una serie de ciencias fundadas en lo abstracto dinámico que no se dejan definir correctamente conforme a esa antítesis:

(...) historia, estética, economía, pedagogía, derecho, ética, las ciencias del pasado, del sentimiento, del deber (...). Lo ideal es una morfología real, es una morfología del dinamismo; las ciencias del tiempo son por ello dinámicas. El fluir de la historia, la erección de los valores que algún día se realizarán tal vez; las ciencias normativas son ciencias del futuro, como la historia es ciencia del pasado; unas y otra son ciencias del tiempo, número del movimiento (I, 2).

Así las cosas, en una *primera clasificación* de las ciencias, en correspondencia con el eje postulante o de refracción de lo concreto y lo abstracto, Fagoaga propone sustituir la antítesis en cuestión por la que opone lo real a lo irreal. Lo irreal es lo abstracto. Resulta así que, según esta primera clasificación, habrá ciencias de lo concreto, por un lado, y ciencias de lo abstracto, por otro. Las ciencias de lo abstracto, a su vez, dependiendo del elemento constitutivo de lo real que hayan aislado, se subdividen en ciencias de lo abstracto estático o espacial, y ciencias de lo abstracto dinámico o temporal. El objeto de las ciencias de lo concreto es real y existente; el de las ciencias de lo abstracto, por el contrario, irreal.

Inmediatamente se plantea el problema de la relación entre la realidad concreta y existente, sobre la cual se desarrolla el trabajo científico, y las objetividades respectivas de las distintas ciencias. Conforme a esa primera clasificación el problema se duplica: la relación entre lo real-fenoménico y el proceder de las ciencias de lo concreto, por un lado, y la relación entre lo real-fenoménico y el proceder de las ciencias de lo abstracto, por otro.

La pregunta general por la relación entre lo existente, por una parte, y la actividad científica y la lógica, por otra, puede ser planteada a dos

niveles distintos. El primero es el ontológico, y hace referencia a la integración mutua posible de esos dos ámbitos en una especulación filosófica que remite a la Naturaleza. El segundo es el que hace referencia al proceder efectivo de la ciencia en su descripción de regularidades y al estatuto de los conceptos generales que son ganados mediante procedimientos empíricos, esto es, a la realización de la posibilidad ontológicamente abierta por la postulación misma. Problema ontológico y práctico a la vez, es de suma importancia comprender esa distinción.

En lo que hace al problema práctico, la cuestión adquiere de inmediato contornos definidos y clásicos: se trata, en primer término, del secular problema de la inducción y del estatuto teórico de los términos generales. Partiendo de los presupuestos generales del Naturalismo Fundamental que ya conocemos (lo único existente es lo real concreto), no resultará difícil comprender por qué Fagoaga va a defender en este punto una posición estrictamente nominalista. Que hay distintos modos de ser, fundados todos ellos ontológicamente en la Naturaleza en cuanto sistema orgánico, lo hemos visto ya. El problema ahora no es tanto el de la legalidad de la génesis respectiva de unos modos de ser a partir de otros, sino el del *tránsito* científico efectivo a partir de lo inmediatamente dado en la experiencia de lo concreto hacia el extremo abstracto del eje postulante y hacia la generalización consustancial al ejercicio de las llamadas «ciencias de lo concreto». Ese tránsito equivale a la realización efectiva de la posibilidad ontológica que con el nombre de «postulación» ha mostrado el estudio filosófico de la Naturaleza.

El procedimiento de la inducción se realiza de modos diversos, según se lleve a cabo en las ciencias de lo real o en las ciencias de lo irreal. La inducción es de tal modo diversa en unas ciencias y en otras, que esa diferencia puede servir incluso de criterio de discriminación.

Las ciencias de lo real o de lo concreto, según Fagoaga, no van a lo general, sino que descubren en todo momento única y exclusivamente causalidades concretas. Ello quiere decir que su objeto no es en ningún momento lo general en cuanto tal. Sólo por mor de la brevedad aparece en tales ciencias lo genérico en determinadas formulaciones y leyes. Pero, en sentido estricto, en las ciencias de lo concreto o de lo real no hay sitio para lo general. Sólo hay sitio para causalidades concretas. Debería decirse, pues, que propiamente aquí no hay inducción, sino *abducción*: descubrimiento progresivo de causalidades concretas e irreversibles, como irreversibles son, en virtud del componente dinámico, todos los procesos físicos. Ciencias de lo real son, en este sentido, todas las llamadas ciencias naturales, entre ellas paradigmáticamente la física, pero también la biología y la misma psicología.

El proceso de la inducción, propiamente hablando, es aquel que, a partir de lo concreto, *abre* el camino hacia lo abstracto de las postulaciones ontológicamente dadas. Ahora bien, y este punto es importante, esas generalizaciones no son descubiertas, sino *creadas* en el proceso mismo de la generalización. Entiéndase: no es creado o inventado el campo onto-

lógico mismo que permite la generalización, sino las generalizaciones concretas, y esas generalizaciones concretas pueden ser creadas sólo porque están ya previamente dadas las estructuras ontológicas, posibilitantes, de la postulación. La condición de posibilidad de la formación de conceptos generales reside en la ontología. La generalización misma es producto de una actividad. Hay que distinguir, pues, entre la *posibilidad* de la conceptualización (y ello remite a la ontología) y la conceptualización misma. La primera es la condición trascendental de la segunda, y la segunda es, en su concreta realización, contingente. Los conceptos son artificios inventados, no descubiertos. Ello quiere decir que pueden ser hechos y deshechos conforme las necesidades lo requieran. La diferencia aquí entre ciencias de lo concreto y de lo abstracto (o de lo real y de lo irreal) consiste en que las primeras descubren causalidades siempre concretas y determinadas, en tanto que las segundas *inventan* generalidades:

Tenemos por consiguiente que la diferencia entre descubrir e inventar es la diferencia entre el campo físico y el campo lógico (I, 5). Las definiciones son generales, se forman generalizando. Desde que decimos «todos los hombres son mortales», el atributo «mortal» es esencial al hombre, porque el «hombre» que estoy manejando es un concepto, y concepto, esencia y definición es lo mismo. Un concepto no vale sin las notas que le he dado yo, porque lo he creado yo. Si hubiera un hombre que no se muriera, diríamos que eso no es un hombre. Por tanto el término general no debe convertirse en un fetiche; si el concepto lo hemos hecho nosotros, se puede hacer y deshacer, porque estamos en un mundo ideal y no en un mundo físico. Entonces, cuando digo «todos los hombres son mortales» implícitamente lo que estoy diciendo es «a todos los hombres que sean como éste les pasa lo que le pasa a éste» (I, 4). Esto es la esencia de las ciencias ideales: sustituir lo concreto, que lleva el lastre de la fuerza, por algo más ágil, más alado, más propio para nuestra vida, que es lo general (I, 5).

Reconocer que lo general y lo conceptual, en su más amplio sentido (que abarca la lógica y la matemática), es el producto de una creación ontológicamente condicionada lleva a Fagoaga a hablar del «sentido poético del hombre para lo abstracto» (I, 5). Ahora bien: «creación» no equivale en absoluto, en este respecto, a arbitrariedad. Hay una necesidad inmanente en el mundo de lo lógico —y esa necesidad, como se ha visto, remite en último término a la sustancia y a la ontología:

No es un capricho mío que el triángulo exija que sus tres ángulos valgan dos rectos. La necesidad es una exigencia, y la exigencia es dinamismo (*Qué es Naturaleza*, II, 6).

«Creación» se dice, pues, en el sentido de la realización de la posibilidad ontológicamente ofrecida por el carácter estructuralmente plural de la postulación de la Naturaleza. La clasificación resultante de la exposición del primer eje —vertical— de la postulación puede resumirse en el siguiente esquema:

real irreal — morfológico
 (que también es un postulado, — dinámico
 el de la uniformidad de la experiencia)

Se plantea entonces la pregunta por la esencia de la actividad científica. La ciencia, como tal, es única; varían los objetos, y con ellos los apariencias de la ciencia en cada caso. La ciencia en cuanto método se especifica en cada caso en razón de las objetividades con las que opera (las objetividades son dadas ya por siempre, como *ámbitos de fenomenalidad*, por la postulación originaria). La pluralidad de las ciencias se funda en que el objeto está cercenado por el número, por la postulación necesariamente fundada en la ontología, de la cual da perfecta cuenta el sistema del Naturalismo Fundamental:

(...) si es ciencia tendrá que ser un sistema demostrativo de conocimientos. Lo que varía son los conocimientos, pero en cuanto ciencia no varía la armazón demostrativa, es decir, inducción por un lado y deducción por otro. Entonces, la característica de la ciencia es la argumentación, es decir, el ejercicio del principio de razón y consecuencia. (...) Pero en todas (las ciencias) tiene que haber razonamiento; si no se razona, no hay ciencia, por lo que la ciencia se relaciona con el razonamiento (I, 7).

Hasta aquí hemos visto cómo una determinada postulación ofrece diversos campos de objetos (o fenomenalidades) a partir de los cuales se especifican diversas disciplinas científicas. Se ha tratado, por decirlo así, de una postulación «vertical» o analítica. Sobre ella se dibuja ahora una segunda postulación, esta vez «horizontal» o complementaria. Así las cosas, pues, aparece ahora aquí una segunda clasificación, en cuanto opera el segundo eje postulante, aquel que concierne a la refracción cognoscitiva y que constituye el tradicionalmente llamado «principio de representación».

A diferencia de la anterior, aquí la postulación no es analítica (esto es, no procede de la descomposición de lo concreto fenoménico para constituir, en un polo opuesto, un nuevo ámbito de fenomenalidad), sino *complementaria*. Se trata, además, de una complementariedad absoluta y sin residuo, como el anverso y el reverso de una medalla (también una exigencia recíproca, donde lo uno presupone necesariamente lo otro). Toda objetividad dada en el primer eje es susceptible de caer a ambos lados del segundo eje.

«Dentro-fuera»: esta antítesis es utilizada para caracterizar lo subjetivo y lo objetivo. Es preciso entenderla bien y como es debido. Estos términos no son absolutos y no hay que entenderlos literalmente. Tal antítesis no dice nada acerca de un presunto «encapsulamiento» de un sujeto que reflejaría un mundo objetivo de un modo subjetivo... Suponer eso sería permanecer en la postulación objetiva (un ser material en cuyo «interior» suceden cosas o se refleja el mundo). La distinción ha

de ser entendida como definición metafórica, conforme a lo dicho más arriba. Ella no es otra cosa que el principio de representación. Fagoaga mismo cuestiona, por lo demás, esa en cierto modo ilícita metáfora: «Hay que reparar en que “fuera” y “dentro” de mi cabeza son tomas espaciales» (*Qué es Naturaleza*, VI, 18).

«Todo tiene dos dimensiones: objetiva y subjetiva» (II, 3). La psicología, en virtud de esa absoluta complementariedad del segundo eje postulante, viene a ser algo así como «la visión interior de todas las demás ciencias». El postulado de la objetividad es el postulado de la exterioridad y de la permanencia. Esa complementariedad absoluta se muestra aquí en la siguiente clasificación:

Psicología de la percepción	física
Psicología del concepto	poética
Psicología del juicio	crítica
Psicología del razonamiento	dialéctica
Psicología del recuerdo	historia
Psicología del sentimiento	axiología
Psicología de la intencionalidad	nomología

Los objetos de la psicología son, pues, exactamente los mismos que los del resto de las ciencias. La postulación de la que vive la psicología no procede de un análisis o una transformación de las fenomenalidades de las otras ciencias, sino de una reduplicación de las mismas. Las leyes y la legalidad en general, por ejemplo, constituyen un sistema objetivo; pero desde el momento en el que hay alguien que las acepta, las interpreta, las entiende y obra conforme a ellas, son también objeto de la psicología. La psicología, según Fagoaga, es una ciencia natural:

Sencillamente, porque la subjetividad no es sólo la mía, las demás personas también la tienen. Desde el momento en que yo lo considero en otras personas es objetivo, se ha generalizado. La subjetividad de los otros, al estudiarla desde mi punto de vista, es ya objetividad (II, 3-4).

En «Necesidad lógica y necesidad ontológica» encontramos algunas precisiones más acerca de la observabilidad empírica de lo subjetivo (pp. 69-70):

Pero es que el psicólogo es un físico. ¿Cómo puede ser esto si el físico tiene como postulado la objetividad y el psicólogo la subjetividad? Puede ser porque yo me doy cuenta de mis pensamientos, tengo una vida interior, pienso que no estoy solo en el mundo, que hay otras personas que también piensan. Desde el momento en que hago esta leve consideración he objetivado el pensamiento. Entonces resulta que el pensamiento es subjetivo pero no los objetos pensados, es decir, que ese señor que pasa por allí tiene una cabeza dentro de la cual tiene subjetivamente para él unos pensamientos que no son los míos. Esto es biología, la cual es una parte de la física. El pensamiento del otro es para él subjetivo y para mí objetivo. La psico-

logía es, pues, una parte de la biología, que estudia la función del conocer en los seres vivos, y por lo tanto una parte de la física. De esto resulta que no es firme la afirmación de que se distinga la proteousía de la sustancia por la objetividad, porque unas veces es objetiva y otras veces es subjetiva. El punto de vista del psicólogo no por subjetivo deja de ser real.

En *Qué es Naturaleza* (III, 8) podemos leer también algunas observaciones acerca de la irreductibilidad y especificidad del objeto de la psicología: «El hacer psicología objetiva —esto es, no respetar la especificidad del dato psicológico, reduciéndolo a unidades discretas, “atómicas”, observables— es un suicidio. Lo subjetivo no quiere decir arbitrariedad: el dato es un dato, sea externo o interno», y como tal dato tiene caracteres específicos. Al fundarse en una postulación, y al residir esta postulación en la ontología, o, de otra manera, en la constitución de lo que *es*, para Fagoaga lo subjetivo es, en cuanto ámbito de fenomenalidad, sencillamente irreductible. Ahora bien, como sabemos, un mismo fenómeno es susceptible de ser integrado en campos de fenomenalidad diversos. El mismo fenómeno, por tanto, puede adoptar apariencias distintas y ser descriptible de diversas maneras. Los apariencias del fenómeno son, en ese sentido, «reducibles», si por tal término entendemos ahora que son legibles de diferentes maneras conforme a la postulación operante en cada caso. Por eso la diversidad de las ciencias remite en última instancia a la postulación, en cuanto que ella posibilita la apertura de ámbitos de fenomenalidad irreductiblemente diversos, dentro de los cuales se conforman, para fenómenos idénticos, fenomenalidades distintas.

En un contexto parecido está la crítica al conductismo (*Qué es Naturaleza*, VI, 16 ss.): Los conductistas, para ganar objetividad, consideran como el objeto de la psicología no la «vida mental», sino la conducta. Pero según Fagoaga, la «conducta» es siempre algo necesariamente humano. En los seres inorgánicos indudablemente no hay conducta; en los animales, propiamente, tampoco: en ellos hay «comportamiento». La psicología no puede prescindir de la «conciencia», y por esto se entiende la irreductibilidad de lo psicológico. Los procesos psicológicos y fisiológicos son paralelos y correlativos, pero unos y otros remiten a fenomenalidades distintas. «La psicología es la ciencia de la vida mental». Ahora bien, esa «vida mental», como ya se ha indicado, es mensurable mediante criterios confrontados.

El objeto de la psicología es real, tiene morfología y vida, materia y forma. La vida psicológica, como toda vida, tiene una realidad. Se reconoce que la vida psicológica es vida, lo mismo que la vida de la planta, por eso es una ciencia natural (supuesto que lo que caracteriza a las ciencias naturales es la concreción y la realidad). ¿Cómo puede ser (la psicología) parte de la física si la esencia psíquica es la subjetividad y la de la física es lo objetivo? Si el físico es objetivo, el objeto del psicólogo es subjetivo, y no por ello su actividad menos objetiva. Y ello es así porque no estamos solos en el mundo, porque hay otras personas que piensan más o menos como nosotros, que piensan y se deciden, y todo eso es objetivamente constatable (*ibid.*, VI, 18).

Así lo subjetivo puede ser objetivamente considerado sin perder por ello la cualidad de «lo subjetivo» y sin renunciar a la especificidad psíquica de su objeto.

Gil de Fagoaga desarrolló desde muy pronto un interés muy marcado por la psicología aplicada, en concreto por la selección profesional. Ya en 1929, en el extenso discurso pronunciado con ocasión de la inauguración oficial del año académico en la Universidad Central, titulado *La selección profesional de los estudiantes*, se exponía un extenso y ambicioso programa de investigación que sería proseguido durante muchos años mediante la adaptación de tests mentales y la realización de incontables experiencias que pudieran fijar los percentiles españoles. Una noción metodológica fundamental en todo ese programa es la de «carácter», y un dogma intocable del mismo, el de la inmodificabilidad del carácter. La relación, en este punto, con Schopenhauer no nos ha de importar. Por el contrario, sí es importante localizar cuál es, desde el sistema del Naturalismo Fundamental, la justificación de esa noción y de ese dogma. En «Funciones de los postulados...» podemos leer:

Hay dos clases de conocimiento, el que empieza con la sensación y el que va de dentro a afuera. El primero trae consigo la morfología, el principio de individuación; el segundo es la resistencia (morfológico no, sino dinámico), es el choque de mi yo con el otro yo. Supuesto que hay dos tipos de conocimiento, esto tiene que tener repercusión en el hombre: intelecto y voluntad. De la inteligencia, tendremos la personalidad. El otro conocimiento conduce al carácter, que ya es permanente, no modificable (II, 7-8).

Para mostrar la dependencia de toda la práctica de la selección profesional con respecto a las perspectivas del sistema bastaría con notar la fundación ontológica de ese tipo de conocimiento centrífugo a partir del cual se ha introducido la noción de carácter y de la inmodificabilidad del mismo. Ese tipo de conocimiento se funda ontológicamente en la cualidad dinámica de la fuerza (alma) que, como tal, trasciende (está más allá de ellas) todas las postulaciones. El fundamento de la tesis de la inmodificabilidad del carácter remite directamente, como no es difícil de ver, al Naturalismo Fundamental. Ello explica en su principio toda la teoría de la selección profesional y la medición de las aptitudes según métodos estrictamente experimentales: con tales métodos experimentales no se trataría sino de la constatación del carácter ya dado de una vez y para siempre en cada uno de los individuos sometidos a prueba.

IX CONCLUSIÓN

Después de esta reconstrucción de la obra filosófica de Gil de Fagoaga, uno podría preguntarse qué habría podido llegar a ser esa obra si las condiciones en las que —a pesar de las que— ella tuvo lugar hubiesen sido otras más favorables. Lo aquí expuesto es el resultado de una reconstrucción que ha tenido que partir de materiales extremadamente precarios. A propósito del sistema, no había ninguna fuente de primera mano. El punto de partida hubo de ser algo tan triste y lamentable como un conjunto disperso y deficiente de apuntes tomados por alumnos a partir de las explicaciones orales de Gil de Fagoaga en sus últimos cursos de doctorado. Y, pese a todo, creo que la hipótesis que ha servido para estructurar todo este trabajo ha mostrado suficientemente su productividad: ella ha permitido componer según una unidad reconocible los retazos desordenados de una obra fragmentaria.

Ciertamente, las nefastas condiciones en que Fagoaga tuvo que ejercer su pensamiento (la penuria intelectual en la academia, las inquinas de pasillo, las circunstancias políticas, el aislamiento) son determinantes a la hora de explicar el estado ruinoso en que nos ha llegado su obra. Si, a pesar de tantas circunstancias adversas como son las que en torno a Fagoaga se conjuraron, ha sido posible reconstruir su sistema, esto se ha de explicar como un golpe de suerte. Ha sido únicamente una feliz serie de casualidades la que ha permitido que este trabajo viera la luz. Produce una cierta desazón constatar que ha sido un mero azar el que ha permitido rescatar del más tenaz de los olvidos un sistema tan rico, sofisticado y complejo como es el Naturalismo Fundamental. Si Fagoaga no hubiera poseído la rara costumbre de pedir a sus estudiantes las anotaciones de clase, y si la Fundación que lleva su nombre no hubiera tenido la afortunada idea de encargar sobre él un trabajo biográfico, el sistema del Naturalismo Fundamental se habría perdido para siempre. Porque antes de empezar a trabajar no teníamos ni tan siquiera idea de que tal

sistema existía, y nadie podía sospechar que entre los materiales que fueron puestos a nuestra disposición pudiera hallarse una joya tan preciada. Por supuesto, lo que he podido rescatar de tal sistema no puede presentarse sino como una sombra de lo que pudiera haber llegado a ser si Fagoaga mismo hubiera emprendido los trabajos oportunos para su publicación. Un trágico destino ha querido que la de Fagoaga se quedara definitivamente en una filosofía truncada.

No es éste el momento de sopesar la importancia que la hasta ahora casi desconocida figura de Gil de Fagoaga haya de tener en la historia de la filosofía y de la cultura españolas. El valor de su pensamiento es patente. Un enjuiciamiento global de su obra se lo cedo educadamente al lector. Fagoaga, en cualquier caso, con esa filosofía truncada por circunstancias adversas, ha de servir al menos de ejemplo de cómo instituciones enfermas pueden echar a perder todo lo que a ellas se aproxima.

Por supuesto, sería muy fácil poner de manifiesto una larga serie de defectos en el Naturalismo Fundamental. Hay, sin duda, muchos problemas insuficientemente tratados e incluso sencillamente ignorados. Muchos aspectos del Naturalismo Fundamental parecerán ingenuos, y siempre quedará la duda de si esos puntos débiles son remisibles a un desarrollo precario de las implicaciones del sistema, debido a la falta de crítica y de publicidad del pensamiento, o a deficiencias intrínsecas del mismo. El tratamiento que muchos asuntos reciben no está, por otra parte, sencillamente, a la altura de las circunstancias ni al tanto de las elaboraciones que los mismos han recibido a partir de los años treinta. Se observa, además, un desconocimiento admirable de lo que a partir de la segunda guerra mundial ha sucedido en la filosofía. Se diría que la filosofía de Fagoaga es algo así como un retoño directo, trasplantado, del siglo XIX, que no es, propiamente hablando, hija de su tiempo, sino de un tiempo pasado. Ignora por completo los problemas contemporáneos de la epistemología, tiene representaciones extrañas acerca de la cientificidad de disciplinas tales como, por ejemplo, la nomología, le es ajena totalmente, también por ejemplo, la filosofía analítica, etc.

Sin embargo, todo ello ha de ser juzgado en relación a otras medidas y desde otros puntos de vista. Y, en cualquier caso, sería conveniente relativizar el juicio: en relación a todo aquello que en esos años pasaba por filosofía (y no sólo en los círculos más estrictamente escolásticos), la obra de Fagoaga está en clara superioridad. Conviene procurar admirar sus virtudes, siempre es fácil criticar los defectos. Sirva este estudio, modesta contribución a la historia reciente de la filosofía española, para que la memoria de un hombre como Lucio Gil de Fagoaga no desaparezca tan rápido como sus enemigos desearon y estuvieron en trance de lograr.

Addenda
EL LEGADO FILOSÓFICO DE FAGOAGA*

I. OBRA PÚBLICA

- a) LIBROS
Exposición y crítica de la Crítica de la razón pura de Kant (1917).
Breve diálogo de belleza (1917).
Discurriendo en Cueva Hermosa (1918).
Las interpretaciones de los sueños (1927).
- b) ARTICULOS
«Lineamiento general de un programa de estética» (1919).
«El último sendero de Bonilla» (1926).
«De Sexto, su época y su filosofía» (1926).
«Sobre metodología de la crítica estética» (1928).
«La filosofía de Bonilla San Martín» (1928).
- c) CONFERENCIAS
«El psicoanálisis y su significación» (1925).
«La selección profesional de los estudiantes» (1929).
«La solución de Spinoza al problema cartesiano» (1930).
- d) TRADUCCIONES
Sexto Empírico, Doctrinal del escéptico; Hipotiposis pirrónicas (1926).

II. OBRA INÉDITA

- a) CURSOS DE DOCTORADO
Necesidad lógica y necesidad ontológica (1967/68).
Funciones de los postulados en la conceptualización de la ciencia y la filosofía (1968/69).

* En el siguiente recuento omito la mención de un considerable número de materiales irrelevantes. Se incluyen aquí, por otra parte, única y exclusivamente las obras de significación filosófica.

¿Qué es Naturaleza? (1969/70).
Morfología y dinamismo (1970).
Conexiones entre la Verdad, la Bondad y la Belleza (1970/71).
El número como principio metafísico (1972).
Filosofía del amor y la discordia (1972/73).
Plástica, literatura y música: la triple división entre las artes (s.d.).

b) TRADUCCIONES

Cotraducción (con Elfride Jasson Liedner) de Deussen, *Los elementos de la metafísica* (1960).

Segunda parte
LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA

Ángel González García

UNA COMPLEJA DEFINICIÓN DE LA PSICOLOGÍA

La explicación de los textos que Lucio Gil dedicó a la Psicología no podrá evitar la utilización de términos o conceptos técnicos. Se ha intentado que su lectura exija el conocimiento riguroso de las disciplinas y materias que habrán de ser tratadas aquí, pero éstas serán presentadas de modo que puedan interesar al especialista en historia de la psicología, o al filósofo, o al interesado en la evolución de la cultura y la universidad españolas. La amplitud de registros de lectura ha forzado a una presentación de la información que ha de ser insatisfactoria para todos, pero esperamos que no del todo para nadie.

Explicar la psicología de Gil de Fagoaga será tarea compleja por diferentes motivos. En primer lugar, su sistema tiene un claro origen en el núcleo fundamental de su pensamiento, en el Naturalismo Fundamental, explicado en la primera parte. De hecho se verá que toda su obra es en gran parte el desarrollo de unos nudos temáticos fundamentales, que van siendo apoyados en las investigaciones científicas que la psicología estaba entonces produciendo. Este origen filosófico de sus tesis fundamentales ha sido ya tratado en la primera parte, por cuanto en ella se entendió que todo el pensamiento de Lucio Gil es una estructura integrada.

Esta conexión sistemática entre filosofía y ciencias en el pensamiento de Gil de Fagoaga por una parte exige evitar la redundancia de insistir en las características de su pensamiento filosófico, pero por otra parte exige con la misma determinación mostrar la continuidad que hay entre uno y otro componente del mismo. Y esto no sólo por rigor expositivo, sino porque, como se verá, el mayor valor que muestra la psicología de Lucio Gil es, precisamente, su aspecto constructivo.

Los materiales con los que su sistema es diseñado son tomados de unas y otras escuelas y tendencias de la psicología europea y americana; pero lo específicamente señalable es el modo en que esos materiales son

ordenados y reconstruidos o corregidos desde principios teóricos. Los cuales principios son sólo comprensibles desde la consideración integrada de su pensamiento filosófico. Es en éste donde tales principios tienen origen y, simultáneamente, es en él donde tales principios confluyen. Y esto vale incluso para su investigación psicométrica: el trabajo sobre la medición de las capacidades a través de tests impondrá una serie de correcciones muy importantes a un sistema de psicología que había sido pensado, en principio, *desde arriba*, es decir, que había sido fraguado en sus puntos básicos en un horizonte netamente filosófico. Las diferentes piezas de este sistema se encuentran encajadas, todas, formando un único cuerpo de doctrina.

De hecho, la comprensión de la psicología de Lucio Gil no puede entenderse cerrada o acabada sin recurrir, incluso, a sus lecciones sobre otras disciplinas diferentes, como son la Estética, la Antropología y el Derecho. No porque el contenido de estas lecciones tenga interés por sí mismo, es decir, no por el valor de lo que aporte a cada una de esas disciplinas aisladamente (disciplinas en las que no era un especialista). Pero en esos textos se observa que el desarrollo completo del núcleo temático (filosófico) que nace del Naturalismo Fundamental exige afrontar, siquiera someramente, disciplinas diferentes de la Psicología.

A pesar de lo cual ésta continúa siendo la extensión científica privilegiada del Naturalismo Fundamental, o dicho a la inversa, el Naturalismo Fundamental, como pensamiento filosófico, tiene una evidente vena psicológica. Y es por ello que esas otras disciplinas son, en Gil de Fagoaga, extensiones, si no capítulos, de la propia psicología.

Por todo lo anterior, los primeros aspectos desarrollados aquí serán la diferenciación de filosofía y ciencias, la definición general de lo psíquico y de la psicología, y la aproximación a la comprensión de los principios fundamentales de la psicología de Lucio Gil: los conceptos de morfología y dinamismo. Estos conceptos básicos, sin embargo, constituyen el nervio de la totalidad de esta psicología, con lo que su desarrollo será, en realidad, el argumento de toda esta exposición.

En efecto, las obras y cursos de psicología que Lucio Gil escribió exigirían demasiado espacio y complejidad para ser expuestos: serían muchos los criterios de exposición y de ordenación del material que podrían elegirse, dada la ausencia de un único hilo expositivo en nuestro autor, y debido asimismo a la vastísima erudición que encierran. Por ello, aquí se seguirá la estrategia de ir exponiendo los diferentes fragmentos de la psicología de Gil de Fagoaga como momentos de un desarrollo sistemático preciso.

Y de este modo se desvelará, precisamente, su más importante anomalía, que en forma de avance podría resumirse en lo siguiente: esta psicología tiene, como teoría de lo psíquico, un origen filosófico, pero, por otra parte, está presidida por la intención de aplicarla prácticamente en forma de técnica de selección de las aptitudes y capacidades profesionales de los jóvenes. En la medida en que esto último tiene ciertas exigen-

cias sistemáticas (exige la división del psiquismo en factores o elementos, para evaluarlos separadamente), la construcción psicológica de Lucio Gil ofrecerá graves dificultades para ser cerrada o terminada completamente, ya que chocará el desarrollo teórico, hecho desde arriba, con las exigencias que a este desarrollo impone la práctica psicométrica, desde abajo. Dicho de otro modo, no encajarán o casarán perfectamente los conceptos que surgen de uno y otro lado. Y esto, no porque la división del psiquismo en factores sea algo esencialmente ajeno a la teoría trazada (desde arriba) por Lucio Gil, sino porque los factores o elementos del psiquismo aislados desde uno y otro sentido (el teórico y el psicométrico) están cortados *en escalas necesariamente diferentes*.

En otro orden de cosas, la Psicología tiene para nuestro autor una especial relevancia. Uno de los elementos más importantes de su pensamiento es la determinación no consciente de la conducta, la imposibilidad de que un individuo pueda romper a lo largo de su existencia los límites que tiene de antemano (biológicamente) marcados. Problemas tan diversos como la salud mental, la psicología del trabajo, la orientación profesional y la educación, serán abordados desde esta posición: la negación de la modificabilidad del comportamiento; con lo que la tarea del especialista en la intervención es, únicamente, situar al sujeto en las posiciones (académicas, profesionales o de cualquier otro tipo) que son más propias para su perfil específico.

Pero todo lo anterior es únicamente un avance de lo que parece ser el contenido más complejo de la exposición que sobre la psicología de Lucio Gil empieza ahora. Haberla incluido aquí, en el inicio, sigue la intención de dar las claves desde las que ha sido hecho todo lo que sigue, en cuya lectura se espera que estos problemas resulten aclarados suficientemente.

1. *Introducción*

Parece fácil, en una aproximación somera al pensamiento de Lucio Gil, mostrar la posición de privilegio que dentro del mismo ocupa la investigación en psicología. Son muchos los datos presentables, tanto relativos a su biografía como a sus escritos, para acreditarlo. Tantos que casi parece vano el esfuerzo de avisar al lector de la relevancia y lugar que las investigaciones psicológicas ocupan en su trabajo intelectual.

Sin embargo, es necesario detenerse ahora, antes de explicar las tesis fundamentales de la psicología de Lucio Gil, en la aclaración del sentido de esta investigación para el total de su obra; sólo así se podrá entender correctamente la imbricación de esta labor investigadora que durante tantos años desarrolló, con el resto de su pensamiento.

Pero con esta última afirmación se aprecia ya un punto de vista, el que aquí desarrollaremos, que exige una previa reflexión metodológica. *La pretensión de este estudio es la de coordinar, o hacer ver unido sistemáticamente, el sistema del Naturalismo Fundamental —matriz y resul-*

tado del pensamiento de Gil de Fagoaga— y la investigación científica en torno a lo psíquico. O dicho de otro modo, a la hora de explicar la psicología de Lucio Gil se atenderá más a los aspectos doctrinales o teóricos por sí mismos, en detrimento de las consideraciones biográficas o cronológicas. Esto es lo mismo que adelantar ya una menor atención en todo lo que sigue, a las posibles influencias de los acontecimientos vitales del hombre, sobre las opiniones del pensador.

Es indudable la importancia del estudio biográfico de un pensador para la comprensión de su pensamiento. O, más aún, es imprescindible no olvidar la relación entre la vida de todo hombre y sus actividades, por cuanto esa vida no se compone sino de aquéllas.

Todo esto ha provocado que los historiadores del pensamiento hayan prestado siempre atención a las biografías de aquellos autores cuya obra analizaban. De modo que, aunque en ocasiones esta práctica ha dado lugar más a adornos triviales que a tesis interesantes, ha sido en general fructífero este rastrear las peculiaridades individuales de los más señalados representantes de la ciencia, la filosofía o las artes.

Y la Historia de la Psicología ha hecho uso frecuente de esta estrategia de interpretación de las teorías científicas. Pero si aquí no se va a emplear, no es sólo por mantener una coherencia en toda la obra (esto es, por conectar lógica y sistemáticamente los fragmentos de su pensamiento), sino porque no parece que pueda hacerse de otro modo. Así, el conocido concepto de *espíritu de la época*, acuñado por Boring, según el cual las teorías psicológicas pueden ser ordenadas y parcialmente comprendidas, atendiendo a las configuraciones culturales que rodean a cada autor, no parece aportar gran cosa al estudio del autor que nos va a ocupar (al margen de la discusión sobre la validez de tal concepto). Es cierto que se puede rastrear el horizonte cultural que determina su pensamiento, pero tal horizonte es múltiple, y, sobre todo, no es el propio de los años en los que vivió.

Por otra parte, la utilización de datos biográficos que permitieran dibujar un perfil humano o personal del autor es igualmente imposible en este caso, por la escasez de materiales: como se ha dicho, la prometedora carrera pública (académica y política) de Gil de Fagoaga fue cortada por el cambio político tras la guerra civil. En su biografía esto se manifiesta en una reclusión al estudio que ha hecho de él un personaje desconocido para casi todos los que de algún modo le conocieron.

Por esto mismo, no cabe hacer *historia institucional* de la Psicología, pues esto recortaría el interés real que tiene la figura intelectual de Gil de Fagoaga. Su papel en la Universidad Complutense antes de la guerra fue más que notable dada su juventud, pero se diluye en el anonimato tras ella. Los premios extraordinarios en licenciatura y doctorado, la ocupación interina de las cátedras de Estética e Historia de la Filosofía (y ocasionalmente la de Lógica Fundamental), la consecución de la cátedra de Psicología, la creación del Laboratorio de Psicología, la representación del cargo de Secretario de la Facultad, publicaciones periódicas en

diarios, e incluso una incipiente actividad política en Valencia, fue todo ello muestra de una carrera cortada cuando nuestro autor contaba con sólo cuarenta años de edad. Por ello, la presencia pública de Gil de Fagoaga en las instituciones no da una idea ajustada de su talento intelectual, ni del interés de sus escritos de Psicología.

En general, la figura de Lucio Gil de Fagoaga rompe su propio contexto biográfico e histórico, incluso en lo que respecta al contenido de sus escritos. Intentar situarle en una supuesta línea de evolución de las teorías psicológicas en España ofrece dificultades similares. Las fuentes de las que se nutre su pensamiento son la filosofía de Schopenhauer y de su maestro Bonilla San Martín, y la psicología experimental (en la que, entiende, no cabe continuar haciendo distinciones entre escuelas, sino síntesis de materiales experimentales y teorías). Pero cada una de éstas muestra a su vez cierta complejidad. Así, de la mano de la filosofía naturalista, se incorporan a su pensamiento elementos del pensamiento mágico-religioso.

Como es sabido, en Schopenhauer hay un acercamiento a la religión oriental. Por otra parte, entre Roso de Luna, Bonilla San Martín y Lucio Gil de Fagoaga, hay una sucesión discipular que explica la recepción, por parte de este último, del pensamiento mágico o esotérico, tan escaso en nuestro país. Pero éste llega a nuestro autor, digámoslo así, rebajado. Aunque en algunos de sus textos de Psicología hay referencias a principios o nociones mágico-religiosas¹, son exclusivamente ilustrativas, y se mantienen claros sus límites con, por ejemplo, las disciplinas experimentales².

Por otra parte, su afiliación schopenhaueriana y su intento de explicación psicológica *dinámica* no permite, sin embargo, acercarle a las corrientes psicoanalíticas, hacia las que mantiene una actitud fuertemente crítica (cf. *infra*, II.6). Del mismo modo, las implicaciones de sus tesis psicológicas, especialmente en el terreno de la aplicación social de las técnicas psicotécnicas, apoyan un pensamiento político liberal optimista, y, casi cabría decir, humanista (cf. *infra*, III.4), en contra de lo que cabría esperar, dada esa deuda con el pensador alemán.

Todo lo anterior podría acercarle a la psicología krausista, con la que guarda ciertas semejanzas. Pero la actitud hacia los representantes de esta corriente es igualmente distante. La distancia temporal que los separa hace que los materiales que toma de la psicología experimental

1. *Las interpretaciones de los sueños* (1927): se hace referencia al célebre mago Papus (doctor Encausse) como ejemplo de pensamiento mágico. La idea de *periespíritu* como parte del hombre sobrepuesta y diferenciada a su cuerpo y a su mente, como principio o entidad universal de la que cada hombre participa parcialmente (p. 19), se asimila a la noción típicamente naturalista de entequeia universal que determina el destino de cada hombre por encima de sus esfuerzos y de su conciencia; *ibid.*, referencia a la Cábala, *Spher Yezirah*.

2. Son especialmente criticados los movimientos pseudoterapéuticos nacidos al calor de religiones o agrupaciones salvíficas: *ciencia cristiana*, de Mrs. Eddy, sugestión hipnótica de Faria y Braid, la escuela de Nancy, *metaloterapia* de Burq, estesiogenias, etc. (*El psicoanálisis y su significación*, p. 13).

sean muy diferentes, pero, además, hay diferencias básicas importantes: la recuperación de la idea de *raza* defendida en términos biológicos y culturales, esto es, científicos (cf. *infra*, III.4), y la propuesta de la sustitución de la educación por la selección de los individuos en función de sus capacidades, son principios derivados del sistema de Psicología de Lucio Gil que chocan frontalmente con la noción de educación de los krausistas (cf. *ibid.*).

Por último, el neotomismo (con la imprecisión que este término implica) que preside la universidad española, y la aparición del pensamiento de Ortega y Gasset son elementos, ambos, que constituyen un panorama en el que Gil de Fagoaga contrasta netamente. El primero, alzado por el cambio político, por razones obvias. Por otra parte, respecto del pensamiento de Ortega nuestro autor mantenía una respetuosa distancia. La Psicología que, progresivamente, pudiera inducir la fenomenología (que el madrileño estaba introduciendo en España) y la de Lucio Gil son radicalmente diferentes.

Estamos, por lo tanto, ante un psicólogo aislado, y como tal habrá que estudiarle, pues las claves para insertar su obra en un esquema histórico son demasiado generales, y por ello poco significativas.

Pero continuemos o, mejor, comencemos ya intentando mostrar el sentido general que la investigación en psicología tiene en el perfil de nuestro personaje. El hecho que más palmariamente muestra su ocupación en ella es la labor docente. Lucio Gil ocupó durante cuarenta y tres años (1923-66) la cátedra de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, en la que continuó ejerciendo docencia como emérito.

A lo largo de ese período la producción de Gil de Fagoaga fue nutrida. Repasemos a continuación los cursos y publicaciones que sobre esa materia aparecen como más relevantes. Por orden cronológico las publicaciones fueron las siguientes: *El psicoanálisis y su significación* (1925); *Termin. Pruebas y resultados de la medida de la inteligencia* (1926); *Las interpretaciones de los sueños* (1927); *La selección profesional de los estudiantes* (1930); *Cuestionarios de Psicología y temas de investigación con indicaciones bibliográficas* (1930); *Perfiles psicológicos percentilados* (en torno a 1949); y las *Notas de Psicología para educadores* (1972). Junto con ellos son de señalar las *Lecciones de Psicología*, compilación de sus cursos de licenciatura y sistematización de la psicología general que quedó inédita a pesar de haber sido preparada para la imprenta en 1950.

Por otra parte, su extensa docencia en la Central dio lugar a una serie de cursos monográficos sobre diversos aspectos de la psicología general y aplicada: «Psicología del niño y del adolescente» (1949); tres cursos de psicología: *Variaciones de conducta*; *Adolescencia*; *Sensación y sentimiento* (1955); *Curso de Psicología experimental* (1958); *Selección profesional* (1958); *Las teorías del aprendizaje* (1968); *Curso de especialización pedagógica* (1969); *Psicopedagogía para adultos* (1969); *Consejo profesional* (1972).

Por último cabe recordar su trabajo psicotécnico, que tuvo manifestación en la creación de un laboratorio de psicología en 1926. Como él mismo señala en su autobiografía, contó en la inauguración con la presencia de Th. Ziehen, y supuso el inicio de un serio intento de adaptación y sistematización de las pruebas psicométricas y de aplicación masiva de las mismas. Sin embargo, si la producción intelectual de Gil de Fagoaga fue gravemente entorpecida por los acontecimientos políticos tras la guerra civil, es quizá este aspecto, el psicométrico, el que más se resintió con el aislamiento al que fue sometido por la universidad: justamente el frente de investigación que más hubiera requerido diálogo y colaboración, dadas sus exigencias técnicas y su constante renovación.

Esta diversidad de temas da idea de que los intereses de Lucio Gil sobre la psicología no estaban restringidos a un único aspecto de la misma, por lo que su explicación nos exigirá la articulación de todas estas producciones.

Y no es posible empezar a dar algún orden a las mismas antes de iniciar esa investigación doctrinal, ya que una mera aproximación a lo expuesto más arriba —que es una somera selección de los escritos más representativos (cf. bibliografía comentada)— no permite siquiera entrever la menor distribución de los diferentes temas a lo largo del tiempo; los escritos sobre selección profesional y psicotecnica aparecen entremezclados con los que abordan las cuestiones propias de la psicología básica y experimental. Ambos intereses se van desarrollando juntos. E igualmente, ambos van siendo repensados y transformados (aunque permanezca siempre la misma matriz fundamental) entre los años veinte y setenta.

Pues bien, es precisamente la conexión entre las diferentes facetas investigadoras (técnicas y teóricas) lo que ocupará un lugar central en nuestra exposición. El pensamiento del requenense aparece distribuido básicamente en dos disciplinas: la filosofía y la psicología. Hay que preguntarse ahora por la imbricación entre ambos intereses.

Y esto constituirá el eje desde el que entender su aproximación a otras ciencias y disciplinas, como el Derecho, la Antropología, la Pedagogía, la Estética o la Economía. Sólo de este modo se podrá reducir a una totalidad organizada la obra de un erudito tan extraordinario como Gil de Fagoaga.

Mas para aclarar este punto (la imbricación de su metafísica con la investigación psicológica) hará falta rastrear toda su obra escrita, de modo que las páginas de todo lo que sigue pueden verse como guiadas o dirigidas a la resolución de tal incógnita. De todas las argumentaciones que cabe hacer sobre este punto, empezaremos en el siguiente párrafo por las más pesadas, por las raíces filosóficas de su psicología.

Junto a estas consideraciones hay otras de no menor importancia. Nos referimos al tono o matiz social del pensamiento de Gil de Fagoaga. Todo intelectual es consciente de la dimensión política de su trabajo, de la finalidad o sentido social de cualquier reflexión o labor científica o

cultural. Igualmente lo era nuestro autor, que, confiado en la relevancia social que tenía (o que podía llegar a tener) la ciencia psicológica —relevancia que aparece en la labor psicotécnica más que en la terapéutica—, se la representó como un instrumento inapreciable de estudio y análisis de las capacidades y aptitudes personales, como un medio de control y adecuación de la actividad productiva de todos los individuos (cf. *infra*, III.4) y como una garantía de su salud mental o bienestar psicológico (cf. *infra*, II.5).

La posibilidad de favorecer la constitución del *buen ciudadano* es lo que la técnica psicológica abre de par en par. Y en esto el carácter del pensamiento de Lucio Gil se aproxima en gran medida a otros pensadores liberales de principios de siglo: cada individuo ofrece unas potencialidades o posibilidades en las que tiene su límite; la sociedad sólo ha de asegurar que se desarrollen máximamente.

La comprensión de la naturaleza humana que late tras este pensamiento político que hemos caracterizado como liberal (con la indefinición que este término encierra) es lo que habrá que descubrir en lo que sigue.

2. *La filosofía y las ciencias*

El núcleo del pensamiento de Lucio Gil, el Naturalismo Fundamental, fue estudiado en otros lugares de esta obra; ya incluso entonces se trataron someramente algunas partes de su pensamiento psicológico, pertinentes para ejemplificar algunas tesis importantes. No se tratará ahora de repetir, por lo tanto, la presentación de los contenidos, mas sí será pertinente recordar determinadas opiniones de nuestro autor con objeto de situar el resto de la exposición.

Dado que lo que se presenta ahora es el pensamiento científico de un filósofo, no está de más comenzar tematizando su modo de entender las relaciones entre ambos tipos de trabajo intelectual. Y será asimismo de interés comprobar si esas declaraciones gnoseológicas son cumplidas por sus tareas concretas como científico; en efecto, no siempre coinciden las declaraciones epistemológicas y/o metodológicas de los científicos con los principios gnoseológicos que efectivamente rigen su labor investigadora, clasificadora, etc. Veamos.

Las ciencias y la filosofía están en una estrecha relación, dentro de una neta diferencia entre ambos terrenos. Y la diferencia, como se verá, no es meramente metodológica sino que se cifra en los propios niveles de objetualidad que alcanzan una y otras.

Así, mientras las ciencias se ocupan de investigar los fenómenos, el *mundo*, la filosofía como saber pretendidamente radical persigue, tras los fenómenos, la *realidad*.

Siguiendo los preceptos de la filosofía crítica, las ciencias parten de la experiencia fenoménica y a ella se remiten; el límite de las ciencias es el fenómeno como marco de experiencia nunca idéntico a la *verdadera realidad* que hay tras ellos.

Como se apreció ya en partes anteriores del estudio, el idealismo alemán genera la necesidad teórica de pensar la realidad como sesgada al ser experienciada, de tematizar al sujeto como condición no redundante de posibilidad de la experiencia con las cosas. La histórica conexión de pensamiento idealista y Ciencias Humanas en el ambiente del neokantismo no es tratable, sin embargo, aquí.

Lo que sí merece ser afirmado como punto de partida es la necesaria comprensión de las ciencias como disciplinas que no acceden a la realidad tal y como ésta es *en sí misma*, a la realidad radical, sino que se constituyen como modos de indagación que dependen de las formas lógicas del entendimiento humano.

Pero recuperemos ahora la idea eje de este punto: todo Naturalismo (y toda filosofía probablemente) ha de ser entendido como un modo peculiar de reflexionar sobre las ciencias y los materiales que éstas presentan. Si la ciencia pretende ser una descripción y/o explicación sobre lo real, el problema filosófico que esto plantea inmediatamente es el del grado de fiabilidad que estas ciencias ofrecen en su aproximación al mundo (entendido aquí como realidad radical).

Como contraste a esto, si el siglo XIX es el siglo del positivismo, esta posición entiende que el dato científico de un modo inmediato se constituye en representación fiel de la realidad. Según esto, no habría contraste entre los contenidos que expresan las ciencias y la realidad en sí misma: la verdad científica corresponde perfectamente con el hecho del mundo.

Contra el positivismo se desarrolla, igualmente en el siglo XIX, una serie de corrientes que son reacción crítica a estas pretensiones del positivismo; reacción que será múltiple y variada, así se da en Nietzsche, en Schopenhauer, en el propio Marx (éste sin embargo no renuncia a las ciencias, aunque sí señala su posible utilización ideológica), etc.

Se entiende que las afirmaciones científicas dependen de determinadas categorizaciones o modos de preguntar y afirmar, exclusivos de cada una de ellas, y que por lo tanto no expresan lo real en sí, sino el mundo como sistema de leyes matemáticas y lógicas, lo cual dista mucho de ser la auténtica realidad.

Los seguidores de Schopenhauer, Bonilla y Lucio Gil, desde un punto de vista idealista, y por lo tanto relector del kantismo, afirman que las ciencias dan una *representación* de la realidad, y como tal re-presentación no ofrecen la realidad en sí misma.

Si admitimos que el conocimiento es representación, se admite que el conocer implica una modificación o modulación del objeto conocido por parte del sujeto, dado que el conocimiento se hace con la mediación de unos procesos propios del sujeto que conoce, dejando la realidad radical fuera de su alcance necesariamente. El sujeto (re)construye al conocer, no sólo recibe pasivamente los datos de un entorno unívoco.

Schopenhauer, en la que fue su tesis doctoral, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pretende mostrar los cuatro únicos modos posibles de conocer, los cuales definen la totalidad de los modos posi-

bles (son exhaustivos), y ninguno de ellos da más cercana o fiel huella de lo real, por ser todos maneras de darse la representación.

Dado que conocer no es meramente describir, sino señalar las causas de lo que se observa (dar las *razones* de ello), estas cuatro raíces del principio de razón suficiente dan idea de los modos de hacer ciencia, a cada uno de los cuales corresponde una clase de objetos (clase de objetos que, no se olvide, es resultado de la aplicación de ese modo cognoscitivo, no un previo universo).

Las cuatro clases de objetos, que corresponden con los cuatro modos del principio de razón suficiente y los espacios científicos que cada uno abre, son los empíricos, los lógicos, los matemáticos y, por último, los objetos de la voluntad.

Ya se dijo que éstos son modos de abordar la realidad a la hora de conocerla, pero también, y consecuentemente, delimitan las clases de objetos del mundo. La filosofía no puede identificarse con las ciencias por cuanto la filosofía de lo que se ocupa es de los principios del conocer; mientras que las ciencias son conocer efectivo, la filosofía de lo que se ocupa es de qué es o cómo ocurre ese conocer (de un cuádruple modo, como se ha visto). La investigación de Schopenhauer es netamente filosófica, por lo tanto.

Pues bien, este tipo de declaraciones también aparece en Lucio Gil; las ciencias no se ocupan de las cosas en sí sino de los fenómenos o, dicho de otro modo también justificable en la tradición, las ciencias se ocupan de accidentes, no de sustancias. Es la Metafísica la que se ocupa de la realidad en sí (*Lecciones de Psicología*, p. 9).

Hay que notar que estas declaraciones no son tan obvias como pudiera parecer: no toda filosofía ha mantenido este tipo de relación. Estamos ante una distinción fuerte entre filosofía y ciencia como saberes sustantivos diversos, de modo que los objetos de investigación de una y otra son esencialmente diferentes. La distinción, tal y como la entiende cualquier filosofía positivista, pondría una distinción débil, no sustantiva.

Pues bien, si así son las ciencias en general, situemos ahora en este marco que ofrece la tematización del principio de razón suficiente en Schopenhauer a la psicología. Es la ciencia que se ocupa del cuarto tipo de objetos: los objetos de la motivación, es decir, los objetos que podríamos definir como comportamentales.

Es lo humano, pero no desde cualquier punto de vista considerado. Por ejemplo, no como cuerpos sometidos a la causalidad del mundo físico, por lo tanto no como grave que se somete a la ley de gravitación universal, ni que, en general, sufre la causalidad física, sino en tanto que está sometido a un tipo peculiar de causalidad, la motivación.

La motivación es definida entonces como la causalidad a que está sujeto el hombre en tanto que es un sujeto que desea, un sujeto volente.

Todo lo anterior supone la delimitación neta entre el ámbito de investigación de la filosofía y de las ciencias, de modo que, por extensión, se mantienen igualmente distinguidas la lógica, como investigación filo-

sófica sobre la forma del conocimiento con objeto de mostrar sus condiciones de verdad, y la psicología, como investigación empírica (científica) sobre los procesos psíquicos efectivamente intervinientes en el acto cognoscitivo:

Ni psicologismo ni logicismo. Más todavía: ningún privilegio pueden ostentar las ciencias objetivas contra la Psicología, ni ésta como ciencia subjetiva contra aquéllas (*Lecciones de Psicología*, p. 16)³.

Es decir, dada la coincidencia aparente en el objeto de investigación de Lógica y Psicología (pues ésta es definida como ciencia del conocer), la posible confusión se resuelve si se entiende la investigación psicológica como un capítulo de la investigación científica (el capítulo que hace referencia a lo subjetivo), diferente de los otros modos de postulación científica, pero de cualquier modo no confundible con el esfuerzo filosófico de establecer las leyes lógicas por medio de las cuales establecemos conocimientos como verdaderos.

Por eso, la caracterización de la Psicología como ciencia de lo subjetivo no ofrece dificultades a la hora de contrastar sus resultados con los de otras ciencias objetivas. La relación entre sujeto y objeto (ciencias subjetivas y ciencias objetivas) se vuelve problemática si damos alcance metafísico a la distinción: «Entonces estaríamos de nuevo en el mundo de las substancias. Pero no es ése ahora nuestro propósito. Debemos acostumbrarnos a pensar que objeto y sujeto son aquí meros fenómenos», si bien como polos antitéticos son resultado de la polarización de unos mismos hechos (*Lecciones de Psicología*, pp. 16-17).

Por tanto, si el objeto de la psicología es el sujeto, hay que entender que este término no se refiere a un ámbito de hechos diferentes de los objetivos:

El punto de vista objetivo considera los fenómenos agrupados como cosas extrínsecas; el punto de vista subjetivo los considera ligados a la vida mental. Y son los mismos fenómenos. Empíricamente hablando, no hay razón para pensar que tenemos la visión de un libro porque hay un libro objetivo que estamos viendo. No se trata de dos fenómenos, sino de uno solo: la experiencia que llamamos *este libro*, la cual sin embargo puede ser polarizada objetivamente y entonces resulta un libro desde el punto de vista del librero, o también subjetivamente y entonces tendremos un trozo de vida mental, interesante para el psicólogo. No hay doble mundo conocido sino una doble manera de ordenarse los mismos fenómenos: sobre el patrón de las cosas o sobre el eje de la mente (*ibid.*, p. 16).

3. Como se comentará más adelante, a propósito del problema de los elementos mínimos del psiquismo, se traza un puente entre estos dos aspectos, el lógico y el psicológico, ahora diferenciados. Nos referimos a la afirmación del raciocinio como proceso psíquico independiente del juicio: el raciocinio se distingue en su especificidad por poseer el rasgo de la necesidad, lo cual es ya un concepto lógico. Además, lo lógico será explicado *genéticamente* como resultado de la abstracción de lo morfológico respecto de lo dinámico (aspectos éstos que definen el campo psicológico, como más adelante se explicará).

Esta delimitación de las esferas de lo subjetivo y lo objetivo, al apoyarse en no darles alcance ontológico, impide que el concepto de sujeto pueda tener carácter sustantivo: el sujeto es, como todo concepto, un conjunto, el conjunto de los procesos psíquicos (*ibid.*, p. 15). Así, aceptar la correspondencia entre las series objetiva y subjetiva de fenómenos, permite conectarlas punto por punto:

(...) a la psicología de la sensación, corresponde en la nota objetiva la Física; a los recuerdos, los hechos históricos; a los conatos, las normas; a los sentimientos, los valores; a la psicología del juicio, la Crítica; a la psicología del concepto, la Poética y la Matemática; a los procesos mentales de raciocinio, la demostración lógica (*ibid.*, p. 16).

3. *La definición de la psicología y su demarcación*

Lo expuesto en el punto anterior hace ver la Psicología como una ciencia que desarrolla uno de los ámbitos de fenómenos, el subjetivo, de modo que tales fenómenos psíquicos constituyen sólo una de las series fenoménicas posibles, las cuales, en tanto que fenoménicas, no interfieren, sin embargo, unas sobre otras sino que se corresponden.

Delimitado de este modo el espacio de lo psíquico, la ciencia psicológica va a ser, consecuentemente, entendida como la ciencia de lo subjetivo, del conocer, de la conciencia y de la conducta, como ciencia biológica (dentro de su especificidad) y como ciencia del alma.

Esta variedad aparente de definiciones, contradictorias si se observan desde patrones psicológicos actuales (por ejemplo si se observan desde el término *conducta* y el término *alma*, parecen difícilmente deducibles de un único sentido), son sin embargo componentes armónicamente aislados de la idea de lo psíquico anteriormente expuesta.

En este punto Gil de Fagoaga está aplicando el sentido de las tesis schopenhauerianas, como ya se advirtió antes. De hecho, parece reconocer que su sistema de Psicología constituye el esfuerzo de ampliar las tesis del filósofo alemán:

En Psicología, sin embargo, ni siquiera se ha intentado algo equivalente. Y la cuestión no deja de ser clara: qué corresponda en Psicología al principio de razón suficiente (*La selección vocacional...*, p. 47).

Para Schopenhauer la cuarta clase de objetos, los psicológicos, son los objetos de la volición, de la voluntad o el querer. Son estos fenómenos los más inmediatos y los únicos que cabe estudiar en el orden de lo subjetivo. Sin ser éste el lugar de extenderse en la doctrina schopenhaueriana, recordemos sin embargo que en ella se mantiene la imposibilidad de conocer al sujeto cognoscente: «(...) el sujeto se conoce a sí mismo sólo como un volente, no como un cognoscente» (*De la cuádruple raíz...*, p. 203). Partiendo de que el conocimiento es objeto de las investigacio-

nes lógicas (segunda clase de objetos), se rechaza que *conocer* y *saber* que *se conoce* sean fenómenos diferentes, por lo que no cabe *un conocer del conocer*. En otros términos, la Psicología como ciencia de lo subjetivo sólo puede optar al estudio de los fenómenos conativos o volitivos, no de los lógicos.

Ahora bien, en la medida en que la voluntad afecta al conocimiento, los actos de conocimiento de los sujetos concretos pueden entenderse como determinados por la naturaleza volitiva de tales sujetos, sin que esto constituya una investigación lógica, sino meramente psicológica: las leyes del pensamiento en tanto que garantes de la verdad de los juicios (las leyes lógicas) son independientes de los motivos por los que cada sujeto realiza asociaciones (sean verdaderas o no), los cuales motivos empíricos son los fenómenos de la voluntad o del querer. No es el problema de la verdad de los conocimientos lo que aquí interesa, sino únicamente la explicación de los actos de conocer concretos. De ahí el interés de Schopenhauer por la memoria, en tanto que capacidad cognoscitiva en la que los recuerdos resultan de los intereses del sujeto concreto; y esto, por ser ejemplo de la influencia de los fenómenos volitivos en el conocer (independientemente de la verdad de los conocimientos), es parte de lo psíquico, y no de lo lógico.

Si éste es el horizonte filosófico de Lucio Gil, la diversidad de definiciones de la Psicología que aparece en sus textos puede ser integrada. Hay, en efecto, preeminencia de la voluntad en la caracterización de lo psíquico (como en todo lo que sigue podrá apreciarse). Pero si a la voluntad va a corresponder como concepto psicológico el de *dinamismo*, lo representativo va a ser clasificado psicológicamente como *morfología*.

Dado que toda la psicología de Lucio Gil puede entenderse como desarrollo de estas nociones, y dado que esta distinción de lo morfológico y lo dinámico es la causante de todas sus anomalías, se ha dedicado un apartado exclusivamente a su caracterización precisa. Pero adviértase, en primer lugar, que estos conceptos básicos tienen origen en la reflexión filosófica y que son acuñados con la finalidad de integrar en el espacio que abren los materiales de la psicología experimental. Y, por otra parte, es de notar que estos dos conceptos no constituyen una dualidad; es decir, no son sustancias diferentes (en términos cartesianos), no constituyen ámbitos independientes o reductibles. En efecto, ya en su sentido más general, el polo dinámico es previo y preeminente respecto del morfológico, y en cierta medida éste es reducido a aquél. Lo esencialmente psíquico es lo voluntario, el deseo, el querer, de modo que los fenómenos cognoscitivos sólo se aceptan como psíquicos en la medida en que son determinados por la voluntad. Por ilustrarlo en términos evolutivos, el sujeto es en los primeros momentos de su desarrollo puro dinamismo o deseo; en la medida en que esta fuerza sea o no satisfecha, lo morfológico se entenderá como la representación de lo exterior al sujeto, en tanto que mundo que impide o favorece el cumplimiento de las tendencias dinámicas. Lo morfológico es más una extensión necesaria de lo dinámico que un aspecto diferenciado y opuesto al mismo.

Así, si la Psicología es la ciencia de la conducta (*Lecciones de Psicología*, p. 9) lo es, en primer lugar, porque, en tanto que ciencia, ha de proceder por medio de la observación, y es la conducta lo único observable en el ámbito de los fenómenos subjetivos, si bien como resultado de éstos. Además, la conducta es actuación de un organismo, que como tal funciona holísticamente, al margen de los componentes o elementos que lo constituyen: es en la conducta, en tanto que actuación organizada, donde se manifiesta el funcionamiento armónico de un sistema psicofísico complejo, por el que la conducta se entiende como *la esencia del hombre* (*Psicología experimental*, Lección II, folio 2).

Ahora bien, si la subjetividad se entiende como organismo (*Lecciones*, p. 24) que genera como resultado una conducta, la más importante diferencia entre una reacción mecánica y una conducta (y la especificidad de ésta) es tener motivo y finalidad. Lo primero se entiende como activación o energetización del organismo para la acción, lo segundo, como dirección hacia metas (*Psicología experimental*, Lección II, folio 1). Pero son precisamente estos aspectos de la conducta los que permiten distinguir en ella los componentes morfológico y dinámico. La voluntad (lo dinámico) hace referencia a lo que habitualmente se denomina motivación de la conducta; lo morfológico, por su parte, permite entender que las conductas de los organismos vivos, a diferencia de los automatismos mecánicos, posean una dirección u objetivo. Cualquier conducta posee la virtualidad de, por ejemplo, superar obstáculos que se interponen entre el organismo y el objetivo; el ejemplo de William James es ilustrativo a este respecto: una burbuja y una rana se pueden dirigir ambas hacia arriba dentro del agua. Pero mientras la burbuja se detendrá ante un obstáculo que le impida seguir la ascensión, la rana lo sorteará en el cumplimiento del objetivo. Los aspectos o componentes morfológicos, representacionales, de la conducta y el psiquismo permiten explicar esta característica persecutoria de los organismos vivos en su funcionamiento.

Pero esto mismo tiene otro modo de ser expresado: la Psicología es la ciencia del alma. Lo que distingue a lo vivo de lo inorgánico es la posesión de un principio de su animación. Se recoge con esto la noción de alma de Aristóteles, en la que *psiqué* se entiende como lo que da vida a lo vivo, principio de vida (*ibid.*, pp. 10-11).

Como se ve, la diferencia que acaba de hacerse entre conducta (psíquica) y reacción (mecánica) atribuye la primera a los organismos vivos. La Psicología, consecuentemente, es una de las ciencias de la vida, de las ciencias biológicas.

Esto último ofrece, sin embargo, ciertas dificultades. Por ser una ciencia biológica se enfrenta a la dificultad de definir el propio concepto de *vida*. Por otra parte, por formar parte del conjunto de las ciencias biológicas, ha de mantener sus límites claramente delimitados de los de las demás disciplinas de este grupo, dada la habitual tendencia a reducir la Psicología a Fisiología.

Lucio Gil trata las diversas caracterizaciones que se han hecho del concepto de vida (Aristóteles, Bain, Ostwald, Maurain, Le Dantec, Duclaux...). A pesar de hacerse cargo del contenido de todas ellas, la conclusión de este repaso disuelve en cierto modo la cuestión: la vida (en las diversas caracterizaciones científicas que de ella se hacen) parece que se puede distinguir claramente de lo inorgánico, lo muerto. Mas las diferencias que entre ambos términos se puedan encontrar «no son estrictamente diferencias substanciales, sino sólo accidentales», de modo que vida y muerte son accidentes contrarios de una substancia que «por serlo quedará inafectada, más allá de la vida y de la muerte» (*Lecciones*, p. 9).

La intromisión metafísica no carece de sentido. Lucio Gil está con esto postulando los principios por medio de los que va a *solucionar* el problema mente-cuerpo.

La comprensión no sustancial de la vida y la muerte tiene, como no parece necesario señalar, origen filosófico y religioso (fundamentalmente oriental). La dualidad sustancia-accidente es, en Lucio Gil, equivalente a la de fenómeno-cosa en sí. De este modo lo vivo y lo muerto son estados de los objetos del *mundo* fenoménico, pero no características de lo real. De un modo casi romántico y, de cualquier modo, estrictamente schopenhaueriano, todo lo vivo, y entre ello el hombre, son configuraciones variables de una única substancia que constituye la realidad: la Naturaleza, la Voluntad.

Pero la importancia que esto tiene aquí, en la comprensión de la psicología de Gil de Fagoaga, es que lo vivo (y su contrario, lo inorgánico) remiten a algo que está más allá de la experiencia científica, de la representación humana, objeto, por tanto, de la metafísica. Es precisamente por eso por lo que se evita en los textos de Gil de Fagoaga el término *alma*, que, aun siendo más correcto, puede ser aproximadamente sustituido por el de *mente*. La envidia metafísica del primero exigiría pronunciarse sobre problemas como el de la inmortalidad, la libertad o la esencia del alma, por lo que «es mejor dejar el alma a salvo para que la estudien metafísicos o filósofos, ya que aquí nos contentamos con el estudio de los fenómenos mentales, de los fenómenos de la mente, entendida sin pretensiones metafísicas», sino exclusivamente empíricas (*Lecciones*, p. 3).

Todo lo anterior significa que la investigación empírica no puede pronunciarse sobre lo que sea (esencial o substancialmente) lo vivo, de modo que no ha lugar a discusiones como, por ejemplo, la que la psicología científica ha mantenido tradicionalmente sobre el modo en que lo psíquico y lo fisiológico mantienen alguna relación causal. A este respecto, Gil de Fagoaga comenta el cartesianismo que ha presidido la investigación psicológica, en clara alusión al dualismo de las substancias mente y cuerpo. Este cartesianismo, presente a su juicio en la psicofísica de Weber y Fechner, ha de apartarse de la consideración de los psicólogos. La solución al problema pasa por aceptar la tan utilizada noción del paralelismo psicofísico, es decir, la aceptación de que los psicológicos y los

fisiológicos constituyen series de series de fenómenos paralelos, y por lo tanto que se corresponden unos con otros, pero de modo que no cabe reducir una serie a la otra: si son paralelas, no se cruzan, es decir, proceden o funcionan juntas pero no cabe confundirlas (*Psicología experimental*, Lección I, folio 3).

O como aparece expuesto en las *Lecciones de Psicología*, siguiendo las afirmaciones de Aristóteles: el alma no es el cuerpo pero es algo del cuerpo (p. 11).

Sin embargo, la hipótesis del paralelismo psicofísico es meramente una postulación necesaria para cerrar un problema que la ciencia psicológica, en tanto que ciencia, no puede solucionar. Pero no es en absoluto una solución a esta cuestión, como se apreciará en la exposición de los elementos del psiquismo.

De cualquier modo, este postulado permite la constitución del campo psíquico para la investigación empírica, de modo que la Psicología, por biológica y en virtud del principio del paralelismo psicofísico, puede incorporar a sus construcciones inspiradas en la fisiología o la teoría de la evolución, sin ver con ello comprometida su especificidad y su carácter científico.

En efecto, como antes se anticipaba, por ser ciencia biológica guarda con estas ciencias un parentesco del que ha de guardarse la ciencia psicológica. Si la Psicología es la ciencia de lo mental-cognoscitivo, las ciencias biológicas no podrán ocuparse del objeto psíquico, por mucho que esas ciencias puedan parecer en ocasiones semipsicológicas. Incluso la psicología fisiológica y la psicofísica son inadecuadas para el estudio de lo psíquico:

(...) cualquiera que sea su utilidad, una y otra trascienden del ámbito psicológico, en cuanto que ni los estímulos físicos ni las excitaciones fisiológicas son procesos mentales. Para que haya función de conocimiento, es preciso que las variables funcionales sean psíquicas netamente, ni físicas ni fisiológicas, netamente psíquicas o cognoscitivas (*Lecciones de Psicología*, p. 12).

En virtud del principio del paralelismo psicofísico no puede legitimarse la indiferencia de lo fisiológico en lo psíquico, dado que esto último tiene su propia especificidad. La investigación psicofisiológica es comparada por Lucio Gil con el intento de descubrir por qué sube uno de los platillos de una balanza, investigando el material de que está hecho, cuando en realidad «es más útil fijarse en que el otro platillo desciende» (*Las interpretaciones de los sueños*, p. 35).

Éste es el motivo de que la psicofísica fechneriana sea juzgada de cartesiana (dualista); pretender estar utilizando estímulos físicos y sensaciones psíquicas, con objeto de descubrir las leyes de correspondencia entre unos y otras, es un error de partida. Juzgar el estímulo como físico constituye una arbitrariedad:

En realidad lo que ocurre es que esos estímulos son a su vez sensaciones; hay que dar por supuesta la sensación con el estímulo, y por lo tanto la clásica psicofísica se convierte en psico-psíquica (*Sensación y sentimiento*, pp. 76-77).

Más aún, el intento de Fechner de medir sensaciones como si fueran meras intensidades (cantidades) es un absurdo:

Del mismo modo supone Fechner que las sensaciones no son cualidades sino que son cantidades o intensidades, lo cual es también absurdo; porque ya hay suficientes elementos de juicio para pensar que la cantidad y la intensidad son procesos dinámicos; ahora bien, la sensación es un proceso morfológico, la sensación la hemos definido como cualidad dada en el espacio, pero una cualidad no tiene en tanto que cualidad, es decir, morfológica, intensidad. Si medimos la intensidad de las sensaciones no medimos las sensaciones mismas, sino el proceso vital que cualitativamente se manifiesta como sensación (*Psicología experimental*, Lección X, p. 2).

En definitiva, las peculiares relaciones entre lo físico y lo psíquico, postuladas provisionalmente como paralelas, impiden la reducción de un ámbito a otro. Pero, por otra parte, y en virtud de la misma noción de paralelismo, permite el establecimiento de principios reguladores de la investigación, que a pesar de inspirados o tomados de la Física o la Fisiología, no dejan de ser psicológicos.

Esto permite la proposición de dos principios generales importantes: el del arco reflejo y el del mínimo esfuerzo. El primero, atribuido a Meynert (*La selección profesional...*, p. 50), consiste en la comprensión analítica de lo psíquico, de modo que éste estaría constituido por tres momentos, centrípeto (aferente), centrífugo (eferente) y asociativo, a semejanza de las direcciones de la conductividad del sistema nervioso. De este modo, los factores elementales de que consta el psiquismo pueden distribuirse en estas tres categorías.

Por otra parte, a lo largo de los escritos de Lucio Gil aparecen referencias abundantes al principio del menor esfuerzo (*Lecciones de Psicología*, pp. 79-81), según el cual lo psíquico procede siempre del modo más simple y económico posible en cada momento. La validez de este principio queda avalada por su presencia generalizada en otras ciencias, fundamentalmente en la física (como principio termodinámico), además de su peso en la tradición filosófica y científica. Ambos principios, el del arco reflejo y el del mínimo esfuerzo, son, sin embargo, postulaciones necesarias para la caracterización de lo psíquico, que aunque están hechas en virtud del paralelismo psicofísico, o precisamente por eso, se aceptan como meras analogías o metáforas inspiradas en la realidad física. Y como postulaciones que son no pretenden ser explicación radical sino sólo fenoménica; delimitan el espacio de la Psicología como ciencia, y no permiten, por lo tanto, hacer afirmación alguna sobre lo que tras lo psíquico haya de substancial.

Y con esto se explica que la Psicología sea definida, por último, como ciencia de la conciencia. Lo psíquico, esto es, la conducta en tanto que motivada por procesos mentales, dentro de un contexto biológico de referencia, no es un ámbito independiente, si se ha podido cerrar para su estudio es gracias a postulaciones que acotan un ámbito concreto de problemas. Lo psíquico está determinado por variables que no son psicológicas, pero que por eso mismo no están al alcance de la Psicología.

Por esto Lucio Gil se va a oponer a todas las psicologías que intentan estudiar lo inconsciente. Las determinaciones de la conducta que escapan a la conciencia del sujeto no están dentro del ámbito de lo psíquico, sino del biológico, fisiológico y, en última instancia, filosófico. La Psicología sólo puede emprender el estudio de lo consciente, y a lo sumo de lo subconsciente. Esto último, entendido como fenómeno semiautomático, pero de la misma cualidad que el consciente, como más adelante se explicará (cf. *infra*, II.3); pero en ningún caso como instancia más allá de la conciencia que explique el sentido del comportamiento.

4. *Las categorías básicas: morfología y dinamismo*

La significación de estos dos conceptos va a extenderse por toda la obra psicológica de Gil de Fagoaga, por lo que su explicación completa sólo llega cuando bajo tales términos se encaja el sistema completo. Pero como aproximación a su sentido más general, sólo en una ocasión el autor presenta una explicación extensa y mínimamente detallada de los mismos. Por el carácter central de estos conceptos incluiremos íntegro tal fragmento:

Algunas de estas afirmaciones pueden parecer incompatibles y aun contradictorias. Hemos establecido que el conocimiento es esencialmente función diferencial. Si conocer es distinguir, el conocimiento mejorará a medida que la atomización aumente y el atomismo psicológico podrá considerarse como nuestro ideal científico. Sin embargo, acabamos de subrayar la necesidad de mirar la vida mental como un todo sin distanciar sus partes unas de otras. Los griegos llamaron al alma mariposa. Si descuartizamos el animal, so pretexto de estudiarlo, no cabe duda que tendremos que habérnoslas no con una mariposa, sino más bien con un cadáver. Se dirá: dejémosla volar. Pero mientras el animal vuela, ¿cómo conocerla, es decir, diseccionarla? En otros términos: si la vida es un continuo fluir, ¿cómo conocer la vida, ya que el conocimiento significa discontinuidad? Aquí por primera vez en estas *Lecciones*, se hace preciso separar los procesos mentales morfológicos de los dinámicos, terminología muy apropiada para la tesis que hemos sentado de vida mental como organismo.

Los primeros ofrecen referencias constantes al *espacio*. Formas y colores, imágenes y esquemas, son ejemplo de ello. En cuanto de algún modo dependen del espacio, resultan estabilizados sin movimiento. Se sabe desde los tiempos de Zenón de Elea que, en función del espacio, nunca jamás Aquiles podrá alcanzar a una tortuga. Las sensaciones sólo nos dan estados; por eso *el movimiento no es una sensación*. Pero ¿qué es entonces psicológicamente el movimiento? Para decirlo brevemente: un proceso dinámico. A diferencia de los morfológicos, los procesos dinámicos no requieren del espacio; no son figurativos, sino *intensivos*; no se nos muestran hechos, sino haciéndose; no tienen pretensión objetiva, sino que son *tendencias* nuestras, y como conjunto de tendencias conscientes, la vida mental misma. Ahora bien: si hay una vida consciente, tendrá que estar de algún modo diferenciada. Pero aquí el patrón es otro: no es el espacio quien diferencia, sino un elemento mucho más tenue: el tiempo, según los opuestos del antes y el después. Es, en efecto, tan tenue, como veremos, el factor temporal, que no llega a encubrir por completo con sus términos la auténtica naturaleza continua del movimiento y de la vida. Y de aquí

que podamos hacer Psicología holística sin contradecirnos: estudiar la génesis y desarrollo de la vida mental como individuo.

Y algo más aún: el morfológico y el dinámico serán *dos puntos de vista de general aplicación* a todos los procesos psíquicos, sean complicados, sean elementales. Y más o menos, cabrá advertir en ellos su cualidad en función del espacio y su intensidad en función del tiempo: propiamente lo que tienen de mental y lo que tienen de vida. La vida mental se mostrará en el primer caso como constelación, al modo de Wundt y Ziehen, y en el segundo como torrente, a la manera de William James (*Lecciones de Psicología*, pp. 25-27, subrayado nuestro).

El texto es suficientemente claro como para no sobreponerle explicaciones añadidas. Únicamente es señalable la reconocida imprecisión o ambigüedad a la hora de señalar el alcance de los recién definidos conceptos de morfología y dinamismo; son, bien conjuntos de factores o elementos psíquicos, bien aspectos diferentes de cada factor o elemento. Esta imprecisión será motivo de comentario cuando se trate el problema de los elementos mínimos del psiquismo: los principios de morfología y dinamismo tendrán un difícil, si no imposible, encaje con la clasificación de los elementos mínimos, en primer lugar porque son conceptos pensados para la caracterización del psiquismo integrado, y en segundo lugar porque están cortados en una escala filosófica (corresponden a las nociones de voluntad y representación, en estrecha conexión con la solución al problema filosófico del espacio y el tiempo), incompatible con la escala psicofisiológica en la que se aíslan los elementos mínimos.

Nótese que el término dinámico así entendido tiene múltiples denotaciones. Lo dinámico se opone, por una parte, a lo mecánico; por otra parte es esencialmente temporal, no espacial; se opone también a lo representacional (percepción, memoria, concepto y raciocinio), por tener un sentido energizante, motivador. Que todo lo anterior sea una ambigüedad o no, depende de las explicaciones que desarrollen su contenido.

De cualquier modo, lo que hasta aquí importa es que la conducta, objeto de la Psicología, no es abordable más que desde una complejidad de estrategias o puntos de vista que responde a su propia naturaleza. «Para nosotros, conducta es el *dinamismo total* de la persona encaminado a un fin teleológico», de modo que nos situamos ante un fenómeno esencialmente diverso, compuesto del lado morfológico y el dinámico, pero en el que este último es el que prevalece como definitorio: «El objeto de la Psicología es real, pero no estático; es un constante fluir; no hay reposo en la vida» (*Variedades de conducta*, pp. 7-8).

Y una vez acuñado y esbozado su sentido general, queda planteado el esqueleto de la construcción de Lucio Gil: los principios filosóficos generales de fenómeno y realidad radical o cosa en sí (voluntad y representación) consisten en el caso del psiquismo en lo dinámico y lo morfológico, los cuales consisten, en términos ahora psicológicos, con el carácter o tendencia, y con la personalidad o inteligencia, respectivamente.

5. *Síntesis de corrientes*

La lectura de la literatura psicológica de Gil de Fagoaga causa ya, en una primera aproximación, la impresión de ser la obra de un enciclopédico. Si esto se considera junto con el estilo literario de nuestro autor, ese primer contacto puede llegar a ser desasosegante. No es la mayor virtud de Lucio Gil la claridad expositiva, el orden argumentativo, la estructuración adecuada de los contenidos que se explican. No es esto lo mismo que afirmar que su prosa sea deficiente; muy al contrario, sus textos no especializados son emotivos, tensos e incluso bellos, con un característico estilo que deja al lector actual un regusto de lo añejo, un recuerdo de las maneras literarias de décadas pasadas.

Pero la tarea de explicar todos los conocimientos que sobre la psicología atesoraba el requeñense habría requerido una extrema selección de los términos, una clara definición de los mismos y, por último, la elección de un armazón expositivo consistente y cuidadosamente desarrollado. Lo primero sí está presente en estas obras: el uso de cada término es siempre el más adecuado y escasas son las ocasiones en las que alguno ofrece sombra de ambigüedad, de doble sentido (sólo aquellos que *deben* ser ambiguos). Lo segundo es ya una primera dificultad a la hora de dedicarse a la lectura y comprensión de los textos: esos términos siempre correctamente empleados encuentran definición y aclaración en las más lejanas y dispersas páginas del total de su producción. Para recoger un sentido siquiera aproximado que los conceptos psicológicos fundamentales tienen en su obra hay que recorrerla prácticamente por completo. Y lo tercero, esto es, la utilización de una estructura expositiva clara, exhaustiva y, a ser posible, única y común a las diferentes obras, es lo que más se echa de menos. Esta dificultad será objeto de comentario más adelante, cuando veamos los diferentes puntos de vista expositivos que presiden sus principales obras sistemáticas. Pero en general, y al margen de los motivos que pudieran darnos explicación de esta cambiante manera de exponer su psicología, se hace patente una posible causa de todo ese necesario desorden. Como todo lo que sigue pretende mostrar, Lucio Gil realizó un ambicioso esfuerzo por ofrecer una visión completa, sintética, coherente y crítica de la investigación científica en psicología.

Por *completa y sintética* su psicología tenía que ser necesariamente deudora de las más diversas corrientes de investigación psicológica y psicofisiológica. De ahí la apariencia enciclopédica de los textos, las constantes referencias a unas y otras autoridades, las perturbadoras idas y venidas de la psicofísica a la psicología de la forma, de las teorías evolucionistas al psicoanálisis, de la filosofía de Schopenhauer a la biología, del conductismo a Aristóteles..., creando, en ausencia de un fuerte y definitivo hilo argumental, una enredadera de tesis y afirmaciones que parecen tener consistencia sólo, y si acaso, en la mente del autor.

Pero por *coherentes y críticas*, las obras psicológicas de Gil de Fagoaga no son meros manuales de psicología en los que aparecen representadas

las principales escuelas y corrientes. Tampoco constituyen una mera *historia crítica* de la psicología, pues la exposición nunca atiende a criterios cronológicos, sino sistemáticos. Son esfuerzos por explicar *una* psicología, la suya.

Esta afirmación es sin embargo muy problemática, sobre todo si la consideramos junto con la que sirve de título a este párrafo. Problemático es caracterizar como propio, y por lo tanto original, un pensamiento caracterizado simultáneamente como síntesis de corrientes. Para ello caben dos posibilidades. Una, considerar que lo original y propio de Lucio Gil sea precisamente haber realizado (y el modo de la realización) esa supuestamente peculiar síntesis o sistematización de los contenidos y afirmaciones de la más diversa paternidad escolar y doctrinal. Otra, que al margen de esa caracterización general de su psicología como *síntesis*, sean destacables además importantes contribuciones en forma de novedosas conceptualizaciones o de tesis originales de importancia.

A nuestro entender, ambas cosas están presentes en la obra de Lucio Gil, pero fundamentalmente lo primero. Si bien algunas afirmaciones o reflexiones de la misma podrían entenderse como originales, no son ellas el mayor valor o aportación de nuestro pensador. Esto, que no significa un desprecio por tales contribuciones, será tratado por extenso en aquellos apartados en los que se haga la descripción pormenorizada de sus obras básicas.

Por tanto, a pesar de que la mayor parte de las tesis mantenidas tienen fácil localización en unos y otros pensadores y psicólogos, la psicología de Lucio Gil no puede ser leída como apósito de ninguno de ellos: pretender leerle desde Wundt o James, por ejemplo, impide comprender lo más interesante de su esfuerzo, que no es sino el trazado de un sistema de psicología en el que acoger la diversidad de resultados teóricos y experimentales que la psicología genera, corregidas a su vez las deficiencias de unas y otras escuelas a la hora de ofrecer una definición precisa y completa de su objeto: así, con Wundt guarda gran similitud en algunas ocasiones (el *psicólogo máximo*) tanto de fondo como técnicamente, y a James le debe varios de los conceptos fundamentales de su explicación de la personalidad, pero la peculiar visión de lo psíquico de Lucio Gil rompe el marco teórico de ambos.

Es por tanto la labor sintética o sistematizadora aquella que mayor valor nos permite apreciar en estos textos. Y no ha de parecer esta tarea sencilla, pues los elementos teóricos, psicotécnicos y experimentales sobre los que trabaja el autor son de fuentes tan heterogéneas que su reducción a una única matriz fundamental hubo de constituir un esfuerzo ciertamente apreciable.

Más aún si consideramos las circunstancias en las que esta síntesis fue fraguada en la mente del autor. El período durante el cual fueron concebidas las bases de este sistema de psicología podría fecharse, en una estimación aproximada, entre 1920 y 1955. El aspecto que presenta la investigación psicológica durante estos años en Europa y Estados Uni-

dos es ciertamente complejo. La psicología estructuralista de corte wundtiano permanece aún como referente importante. La influencia de William James se había traducido ya en la aparición y desarrollo de la psicología funcionalista, que introduce centralmente la problemática evolucionista en el ámbito de la psicología científica. Igualmente el conductismo es ya una doctrina y práctica psicológicas de extensión y consistencia relevantes. El psicoanálisis de Freud está totalmente extendido y se ha diversificado, por sí mismo, en una constelación de frentes más o menos diferenciables y polémicos entre sí. La obra de Edmund Husserl genera una de las más peculiares y determinantes tendencias filosóficas de este siglo, la fenomenología, que encuentra su brazo psicológico en la escuela de la *Gestalt*, autocalicada de fenomenológica y contraria a los perceptos estructuralistas.

No es ésta una situación equivalente a, por ejemplo, la presente. No sólo es menor el número de tendencias habitualmente representadas en las discusiones psicológicas actuales (sólo la psicología humanista despierta ahora atención específica mayor que en los años aquí considerados), sino que la fuerza o intensidad con que se representan ahora muchas de ellas es notoriamente menor. De hecho, es en general la discusión sobre los fundamentos de la psicología la que carece del lugar que hace cuarenta años tenía. Sí hay ahora una mayor complejidad experimental y técnica en la investigación psicológica, pero no es tan frecuente la ocupación del psicólogo en la labor de la sistematización de la disciplina.

Hemos descrito, pues, una situación académica en la que las diferentes corrientes pugnaban en pie de igualdad por un lugar predominante en las facultades de Psicología de Europa y Estados Unidos. Y es aquí exactamente donde Lucio Gil aparece intentando ordenar y dar coherencia y unidad a esos tan variados elementos doctrinales y conceptuales que él, en su condición de lector constante, conocía en un grado de amplitud, profundidad y rigor considerables.

La conveniencia de esta integración, por otra parte, viene determinada por lo innecesario de la división de la Psicología en escuelas:

La Psicología basada en la experiencia constituye en nuestros días un cuerpo general de doctrina del mismo valor y sistematización que el de cualquier otra ciencia. Las escuelas, por tanto, ya no tienen importancia decisiva (*Lecciones de Psicología*, p. 17).

Mas la unificación no podía conseguirse por el mero amontonamiento o yuxtaposición de teorías, sino que había de ser guiada por una serie de principios generales, filosóficos, que sirvieran de matriz o catalizador de unos puntos de vista tan radicalmente contrapuestos. Esto implica un esfuerzo que no está exento de ser crítico, corrector, modificador de aquellos puntos que precisen ser limados por mor de la coherencia del sistema. Y todo ello siguiendo un patrón común: realizar la corrección de la psicología estructuralista por medio de las psicologías dinámicas.

Por todo lo anterior, lo más indicado es continuar con el análisis de los criterios de clasificación, en función de los cuales Lucio Gil comprende el total de posibles puntos de partida en la investigación psicológica.

Todas las escuelas y tendencias de investigación aparecen representadas en dos ejes con dos polos opuestos⁴, tomado de Müller-Freienfels. El psicólogo puede abordar el estudio del comportamiento humano bien atendiendo a la conciencia (que supuestamente provoca el comportamiento), bien atendiendo al sentido que la conducta tiene en las condiciones de vida del individuo. Ésta sería una primera clave de clasificación que distribuye las teorías psicológicas en dos grupos, la psicología estructuralista y la funcionalista.

El otro aspecto, independiente del anterior, destacable en toda teoría psicológica, es su atención a los elementos del psiquismo o, por el contrario, su búsqueda de la comprensión global del comportamiento. Las psicologías atomistas serán las que, correspondiendo con lo primero, persiguen el análisis de la conciencia humana en sus partes simples (partes que se entienden como elementos mínimos que componen la estructura psíquica). Las globalistas serán aquellas que enfocan el estudio de lo psicológico entendiéndolo como una totalidad que no puede ser analizada en partes, pues en caso de hacerlo se perdería el sentido genuino de lo estudiado.

Pues bien, si éstos son los criterios de clasificación de las corrientes psicológicas, y las definiciones y caracterizaciones básicas de sus puntos de vista, cabe ahora preguntarse por el lugar que en este espectro ocuparían las tesis de Gil de Fagoaga. O, mejor aún, preguntarse por el modo de coordinar todas estas metodologías en un edificio teórico con sentido.

En efecto, como señalamos antes, su psicología pretende ser una síntesis de corrientes, con lo que ha de dar cabida a todos estos modos de estudio de lo psíquico. Mas por ser eso, una síntesis y no una mera yuxtaposición de teorías y resultados experimentales diversos, esta psicología ha de incluir la corrección de esas corrientes objeto de coordinación sistemática. Correcciones exigidas por unos principios teóricos básicos que dan sentido a la construcción completa.

La exposición de todo ello es en definitiva lo que compete al total de este estudio. Mas se pueden ya anunciar por aproximación algunos puntos de interés.

Entendida la psicología como el estudio del comportamiento del hombre, comprendido a su vez como un organismo que procede siempre en sus operaciones de un modo armónico o unitario, parece que el punto de partida más propio sería el totalista u holístico. Sorprende por ello que la psicología atomista aparezca en el cuadro, dado que en él se muestran las corrientes posibles (y por ello legítimas) de consideración de lo psíquico. La pretensión de aislar los elementos mínimos del psiquismo

4. Esta explicación de la integración de las escuelas, y la opinión sobre cada una de ellas, sigue el texto *Lecciones de Psicología*, pp. 16-21.

no es, contra lo que podría preverse, un intento baldío o descabellado, al entender de Gil de Fagoaga. Lo cierto es que el estudio de lo elemental es entendido como netamente limitado en sus posibilidades explicativas, y su utilidad se remite a la aclaración de la complejidad psicológica por medio de la postulación de supuestos elementos del psiquismo que no han de entenderse como reales, sino como artefactos del psicólogo, como instrumentos de trabajo convenientes para el investigador o el experto de la selección profesional; pero nunca como si les correspondiese a esos conceptos atómicos alguna realidad, algún correlato en la experiencia psicológica efectiva (*Sensación y sentimiento*, p. 3). Su inclusión, por tanto, en el campo de estudio del psicólogo viene exigida por esa utilidad y porque simplifican la aparente complejidad del psiquismo (*La selección profesional de los estudiantes*, p. 51), más que por su consistencia explicativa. En definitiva, la psicología de Stuart Mill, Wundt o Titchener se entienden como altamente incompletas, y se recurre a ellas escasamente.

Por otra parte, las dos posibilidades del otro eje de clasificación son, por derecho propio, netamente psicológicas y merecedoras de atención. Pero la cuestión es, una vez aceptadas ambas perspectivas como posibles y necesarias en psicología, la relación en la que ambas se encuentran. La psicología estructuralista (Wundt, *Gestalt*) estudia la conciencia o lo consciente, aquella parte de la naturaleza humana a la que el propio individuo accede intelectualmente. Pero la psicología funcionalista va más allá, hacia la comprensión del sentido general y objetivo del comportamiento humano, lo cual está fuera del alcance del propio hombre, de la conciencia de cada uno, precisamente porque hace referencia a lo más real y determinante a la hora de comprender al hombre. Si, dado esto, la dimensión morfológica (la personalidad), se explica por medio de otra parcela psicológica que es la fundamental (dinámica), lógicamente la investigación de la psicología estructuralista aparece deudora, por incompleta, y necesitada de una continuación explicativa que le dé pleno sentido. La psicología de la *Gestalt* y la wundtiana son psicologías de la conciencia, y por ello está exigido comprender sus investigaciones desde principios diferentes. Es decir, ni una ni otra arrojan explicaciones cabales, completas o exhaustivas de lo psíquico, son parciales: «El estructuralismo va a ocuparse más de la personalidad, el funcionalismo, del carácter» (*Variaciones de conducta*, p. 19). Y siendo personalidad y carácter los dos componentes del psiquismo, es preciso conjugar sus puntos de vista.

Sin embargo, la tendencia funcionalista está lejos de haber sido incorporada a la psicología de Lucio Gil fielmente: el funcionalismo americano, el conductismo y la psicología matriz de William James aparecen como ejemplos. Lo que se valora en todos esos casos es su planteamiento más general. Es éste: explicar el comportamiento dentro de una lógica más amplia que la estrictamente individual, la de la especie (o la de las especies en general), tomada ésta como una unidad en desarrollo adap-

tativo. El individuo al actuar cumple, sin ser consciente de ello, un sutil pero inapelable destino que no es estrictamente suyo, sino de la especie biológica *homo sapiens*. En efecto, al igual que en el resto de las especies vivas los principios evolucionistas desarrollados por la biología a lo largo del siglo XIX han permitido entender el comportamiento humano como determinado por la herencia genética (legado de la especie en forma de pautas de acción) y el entorno exterior o ambiente físico. A este último y a sus exigencias ha de adaptarse el organismo vivo por mor de su supervivencia, de modo que la historia de la especie es la de la adaptación de sus representantes individuales a las contingencias externas. Y esa adaptabilidad al entorno (*de algún modo* transmitida de generación en generación) constituye una determinación objetiva al comportamiento, tan efectiva e inapelable como inconsciente para los individuos concretos.

Lo que aquí se valora en el funcionalismo es exactamente esto: el intento de incorporar los principios y contribuciones biológicas (evolucionistas) a la psicología, la explicación de lo individual por lo específico (de la especie), la comprensión de la personalidad (lo morfológico) por el carácter (lo dinámico), expresión este último, en cada ser vivo, de la historia filogenética.

Es necesario sin embargo notar que la valoración de William James no se remite a lo antedicho. Muy al contrario, la psicología de Lucio Gil es deudora de la del americano en muy diversos y fundamentales aspectos; la definición misma de psicología y la caracterización básica de su objeto, su relación con la biología y la fisiología, el estudio del yo (la personalidad), son ejemplos de este débito. Lo que importa sin embargo en este momento es que James representa el intento de explicar la actividad y la conciencia individuales como teñidas de un sentido que es propio de la especie biológica, de comprenderlas desde el principio de adaptación del organismo al ambiente desde pautas heredadas.

Que esto es apreciable en los funcionalistas no es asunto necesitado de aclaración, pues es precisamente ése su principio programático básico. Mas respecto del conductismo es preciso matizar que lo que en él se valora es el seguimiento de este principio, y no todo su cuerpo teórico, que es seriamente corregido. No podía ser de otro modo, dada la aceptación del estudio de la conciencia; el conductismo watsoniano y el radical skinneriano habían de parecer a nuestro autor como corregibles en su negación de la conciencia o de la posibilidad de su consideración científica.

Pero aclarar este punto, a saber, la opinión de Gil de Fagoaga sobre la contribución conductista a la psicología, exige la lectura del curso de 1968-69 *Las teorías del aprendizaje*, mas únicamente, al menos por el momento, con la intención de buscar una mera aproximación a la cuestión.

Las teorías del aprendizaje aparecen distribuidas en dos grandes grupos: las conexionistas y las cognitivistas. Los psicólogos conexionistas aparecen calificados de mecanicistas, y el rasgo común de todos ellos es el de ofrecer una materialización del aprendizaje. Ejemplos de ello son Paulov, Thorndike, Guthrie, Skinner y Hull.

Los cognitivistas comprenden el aprendizaje como resultado de un *cálculo*, de un proceso consciente propio de la vida mental de los individuos, con lo que son capaces de captar el carácter finalista del aprendizaje, y con ello su sentido no automático o mecánico: los representantes de este tipo son los psicólogos de la *Gestalt* (con especial referencia a Kurt Lewin) y el neoconductista Tolman (p. 3).

Como se ve, esta división de las teorías del aprendizaje en cognitivistas y conexionistas se hace en función de la atención respectiva a lo subjetivo y a lo objetivo del comportamiento; no es el criterio *interno/externo* el que demarca ambas posiciones, sino el cumplimiento del precepto anteriormente expuesto: la Psicología es ciencia de lo subjetivo, mental.

De todos los psicólogos reseñados por su aportación a la teoría del aprendizaje, Kurt Lewin ocupa un lugar especialmente señalado. Su comprensión del aprendizaje permite trazar un puente entre el estudio de la conducta y las psicologías profundas o dinámicas, fundamentalmente el psicoanálisis.

Sin embargo, el empleo del término *dinámico* en la psicología de Lucio Gil no debe hacer entenderla emparentada al psicoanálisis; son más las diferencias que las similitudes con la obra de Sigmund Freud, como se verá en otra parte. De todos los psiconalistas es el polaco Szondi el más valorado por nuestro autor, tanto por sus tesis básicas (similares a las suyas en lo que hace a la conexión entre psicología y teoría de la evolución), como por su aplicación psicotécnica en forma de su conocido test de diagnóstico de los instintos (test que Gil de Fagoaga incorporará a su técnica de *selección vocacional*).

Como se ve, el esfuerzo de Lucio Gil es, o así parece tras lo visto en el presente apartado, una síntesis y por ello no un mero poner juntas las diferentes teorías psicológicas, sino una coordinación sistemática según principios básicos, una corrección crítica. Ya se han visto algunos puntos relevantes, aunque aún muy generales. El punto de vista global u holístico es el que ha de prevalecer, distribuido en dos grandes aspectos, la personalidad y el carácter; éstos han sido investigados por corrientes diversas, la primera por las psicologías estructuralistas (de la conciencia), y el segundo por las funcionalistas. Mas en estos casos la perspectiva de estudio era a su vez parcial: estudiaban uno de los dos aspectos creyendo estar estudiando la totalidad del psiquismo.

II

EXPLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y ELEMENTOS PSÍQUICOS

Hasta ahora se ha atendido a la caracterización de la psicología de Lucio Gil en unos términos muy generales. Su concepción de la relación de la filosofía con las ciencias, y más en particular con la psicología, la definición de esta última y la demarcación de sus límites ha sido ya expuesta y contrastada con las de las escuelas psicológicas más importantes.

Mas todo ello, por su propia generalidad, es a la vez necesario e insuficiente. Con lo visto queda esbozada una idea básica del carácter o signo de la psicología de Gil de Fagoaga, pero es preciso pasar ahora a la explicación de los detalles, los cuales, por cansada y tediosa que sea su aclaración, son sin embargo imprescindibles para avalar precisamente aquellas afirmaciones más generales hechas hasta ahora. La posibilidad de aceptar este sistema de psicología como una corrección a la psicología estructuralista por medio de las psicologías dinámicas pasa por un análisis pormenorizado de sus explicaciones detalladas sobre el psiquismo humano: su estructura y funcionamiento.

Las obras en las que se desarrollan estos puntos de un modo más o menos completo son fundamentalmente *Notas de Psicología para educadores*, *Lecciones de Psicología* y la tríada de cursos que componen *Variaciones de conducta*, *Adolescencia y Sensación y sentimiento*. Otras obras que desarrollan partes específicas de la teoría y de especial interés son los folletos *El psicoanálisis y su significación* y *Las interpretaciones de los sueños*.

Los tres cursos referidos datan del curso de 1954-55 y su relevancia ha de ser señalada previamente. En primer lugar, fueron concebidos como una tríada con sentido unitario: eran las tres partes de un mismo bloque docente. Parecen ser además el último intento de hacer la formulación definitiva de los principios psicológicos del autor.

El primer intento aparece expuesto en el curso de 1949-50, y constaba de dos partes: *Psicología del niño y del adolescente* y *Personalidad*

y carácter. También del año 1950 data *Lecciones de Psicología*. Éste, a pesar de estar el original totalmente preparado para la impresión (incluye un prólogo fechado en la navidad de 1950), no fue nunca publicado.

El problema de los motivos que puedan explicar el escaso índice de obras que Lucio Gil dio a la imprenta después de los años cuarenta es una de las incógnitas generales sobre nuestro autor. Mas en este caso la explicación parece ser la constante reformulación de una misma exposición sobre los principios básicos de la psicología, que nunca llegó a parecerle totalmente satisfactoria.

El tipo de exposición que prevalece en los cursos de 1954-55 contrasta con el que preside las *Lecciones*, con lo que es posible que el autor estuviese madurando, cinco años después de la redacción de aquéllas, la que sería definitiva y más satisfactoria.

Pero ésta no llegó nunca. Las *Notas de Psicología para educadores* no es obra que recoja el gran caudal de explicaciones de las anteriores, sino que su alcance y pretensiones están muy limitados. Este libro, muy posterior (1975), es una muestra de los principios psicológicos básicos y de las tablas y artefactos psicotécnicos que pudieran ser útiles para la práctica del profesor o educador. No tiene por tanto intenciones sistemáticas.

En nuestra exposición habremos de limar las diferencias que aparecen entre las diversas exposiciones. Y esto no supondrá un sesgo o perversión del pensar psicológico de Lucio Gil, dado que esas diferencias son casi exclusivamente formales. Los contenidos expuestos son básicamente los mismos en todos los casos; es el método expositivo lo que cambia. Esto refleja la precaución extrema del autor a la hora de presentar sus tesis al público español.

Y lo más significativo es que no se aprecia apenas evolución en su pensamiento: está ya pensado en sus puntos esenciales en los años cuarenta. Únicamente aparece en los escritos y cursos posteriores la incorporación de las tesis del polaco Szondi, coherentes con su sistema general, pero además introductoras de elementos importantísimos para la comprensión del cierre final que este sistema psicológico tiene respecto de las ciencias biológicas. Además, y esto ya sólo como innovación relativa en su pensamiento, por cuanto nunca llegó a incorporarlo definitivamente, se aprecia, como más adelante se detallará, un creciente interés por la fenomenología. Esto no se tradujo, sin embargo, en modificaciones importantes del grueso de sus tesis, quizá porque habrían supuesto su reformulación completa. Las notas y bibliografías que manejaba Lucio Gil presentan añadidos manuscritos que hacen referencia a obras de Husserl, Merleau-Ponty o Max Scheler¹.

1. En los escritos de Lucio Gil se pueden reconocer ciertos contenidos que cabría calificar de fenomenológicos. El problema es que calificar así a un autor no encuadrado escolarmente en la fenomenología, es una práctica tan frecuente como poco útil. Y el motivo es que la propia noción de *fenomenología* (la investigación de los fenómenos originarios diferenciables de los determinados cultural

Pero respecto de los cambios expositivos, mientras en las *Lecciones* el punto de vista podría denominarse estructural o factorial, el de los cursos de 1954 es múltiple. Ya se comentó en su momento la medida en que Lucio Gil aceptaba el punto de vista estructuralista, corrigiéndolo a su vez por insuficiente. A pesar de que los primeros capítulos advierten al lector de las *Lecciones* de los límites de la descripción morfológica del psiquismo, la explicación se realiza aislando y clasificando los diferentes factores elementales que lo componen, y esta tarea constituye el grueso de la obra. Tras ello, aparecen tratados los diferentes factores *objetivos* que pueden afectar al individuo: el ambiente físico, el ambiente social, la herencia y la raza, la maduración biológica, y los factores somáticos o fisiológicos. Como se aprecia, el enfoque expositivo de esta obra pretende, desde un punto de vista factorialista, distinguir los factores subjetivos (psicológicos) de los objetivos (físicos y orgánicos). Estos últimos, sean internos o externos, hacen referencia a aspectos que no son del propio individuo sino que rebasan o trascienden el plano estrictamente psicológico. Son factores no psíquicos (no subjetivos, no mentales) que, sin embargo, ejercen su influencia en el comportamiento.

Por su parte, en los *Cursos* prevalece un planteamiento diferente:

En el primer cursillo en que tratamos las variedades de conducta, nos enfrentamos con la totalidad psicológica o psicología holística (...) En el segundo cursillo, referente a la adolescencia, hacíamos una psicología que representa un tránsito entre el totalismo del primer curso y el elementalismo del último. Por eso la adolescencia era tratada en sus dos grandes aspectos independientes: moral, emotivo, social e intelectual, aparte de la base anatómico fisiológica (...). Ahora vamos a tratar no del tronco (la conducta) ni de las ramas (los complejos), sino de cada una de las hojas: de factores o elementos (*Sensación y sentimiento*, pp. 1-3).

Parece claro el cambio de óptica, y esta diferencia da idea de la desconfianza de Lucio Gil en el punto de vista estructural-elemental si no aparece correctamente situado en la explicación general de lo psíquico como un todo orgánico. Téngase en cuenta que la cita aparece escrita en la introducción del curso en el que se va a estudiar lo elemental.

Por todo ello se adopta en los cursos un triple planteamiento, y se entienden las tres formas diferentes de abordar lo psíquico como complementarias. La búsqueda del análisis en factores objetivos y subjetivos es sustituida por la adopción sucesiva de un punto de vista holístico, intermedio y elemental. La distinción factor subjetivo-factor objetivo es aban-

o históricamente), si se la considera separadamente del conjunto de autores que representaron el movimiento autodenominado fenomenológico, es más una intención necesariamente presente en cualquier teoría filosófica y psicológica que una característica que se pueda atribuir con algún interés a un conjunto determinado de autores (V. Montero, *Retorno a la fenomenología*, 7-11). Lucio Gil mostró gran interés por los psicólogos, denominados fenomenológicos, de la escuela de la Forma, y parece se interesó por la filosofía fenomenológica (si bien de modo tardío). Pero el caso es que su pensamiento es esencialmente diferente.

donada ahora, y ello también encuentra justificación en la reflexión de Lucio Gil en el tercer curso:

Estamos encerrados en un castillo (el sistema nervioso) y no podemos saber nada de lo que hay fuera de la sensación. No hay nada, pues, anterior a la primitiva sensación. La sensación es primitiva, originaria.

Más adelante:

En realidad lo que ocurre es que esos mismos estímulos son a su vez sensaciones; hay que dar por supuesta la relación de la sensación con el estímulo y, por lo tanto, la psicofísica se convierte en *psicopsíquica* (*ibid.*, pp. 76-77).

Para el trabajo del psicólogo es útil, indispensable, la consideración de los eventos externos al organismo estudiado tal y como objetivamente son descritos por las ciencias físicas (y gracias a ello controlables y medibles con precisión), esto es, como acontecimientos analizables independientemente del estado del organismo al que afectan. Mas, en sentido estricto, si la psicología persigue el estudio de la subjetividad (y del comportamiento) de individuos concretos, el punto de vista ha de ser el de la experiencia psíquica tal y como se hace presente a esos individuos.

Por ejemplo, si bien el clima (factor objetivo en las *Lecciones*) es, en cada momento, el mismo para un conjunto dado de individuos, y si bien ese momento climático puede ser caracterizado según baremos objetivos (en términos de temperatura, presión, humedad, etc.), a pesar de ese su carácter objetivo e independiente de los sujetos, lo cierto es que cada uno de ellos experimentará ese momento climático de manera diferente. Como afirma el texto, el estímulo físico, en tanto que recibido por un sujeto, es ya psicológico, es sensación. En última instancia es esa experiencia subjetiva la que persigue el psicólogo. Por ello Lucio Gil abandona la distinción entre factores objetivos y subjetivos del psiquismo (distinción que entiende ahora como artificiosa) y escoge un punto de vista diferente, netamente subjetivo: la experiencia tal y como aparece ante el sujeto.

Pero lo importante es que lo psicológico va a ser abordado en tres planteamientos diferentes, aunque complementarios. Pasemos a la explicación de todos ellos.

El organismo humano aparece ante el psicólogo como una totalidad de relaciones complejas, como una estructura que funciona coordinadamente y con finalidad, persiguiendo metas o fines. La primera aproximación a su estudio ha de ser la más general o global, la que mejor permita apreciar la *forma básica* del ser humano, la más sintética.

Y lo primero a lo que se accede al aproximarnos a un organismo es su comportamiento o conducta. Y será esto lo primero que haya que explicar. Para hacerlo, Lucio Gil rechaza de antemano la posibilidad de estudiar las causas de nuestro comportamiento siguiendo un esquema mecánico: mecánicamente es estudiable, hasta cierto punto, la realidad física,

pero no lo psíquico. Lo que distingue el comportamiento humano del de, por ejemplo, las partículas de un gas o el mecanismo de un reloj es que mientras las partículas del primero o las partes del segundo se mueven por causa de meros choques o contactos entre ellas, el organismo humano se comporta como consecuencia de una serie de procesos interiores, como consecuencia de decisiones, sentimientos o apasionamientos, esto es, como consecuencia de su vida mental.

Las causas de nuestro comportamiento son, pues, complejas y además internas (mentales). Y por ello dinámicas, no mecánicas. En resumen, «el objeto de la vida mental es la conducta» (*Varietades de conducta*, p. 3), o dicho de otro modo, nuestra vida mental *está para* provocar la conducta externamente visible.

En consecuencia, la comprensión más general del aprendizaje (que aparece expuesta en el curso *Teorías del aprendizaje*) a la que se aproxima nuestro autor es la del cognitivismo. En ese escrito Lucio Gil comienza describiendo el aprendizaje como la parte de la explicación de la conducta que se debe a la actuación del organismo en el ambiente, parte complementaria con la maduración biológica. Ésta, por su parte, es el desarrollo de las pautas de comportamiento predeterminadas por la constitución biológica (propia de la especie) del organismo en cuestión, y por lo tanto no aprendidas sino recibidas en forma de herencia genética (esta distinción se corresponde con la de morfología y dinamismo; personalidad y carácter). Describe a continuación las diferentes teorías del aprendizaje, dividiéndolas en las categorías clásicas de *conexionismo* y *cognitivismo*.

Las teorías encuadrables en el primer grupo entienden el aprendizaje *por vía fisiológica* en forma de reflejos del sistema nervioso en función de acontecimientos externos. Las segundas, más ajustadas, pretenden la explicación por medio del recurso a la conciencia del organismo, a sus habilidades cognoscitivas.

No merece este escrito mayor atención, pues no incluye más que una correcta descripción de las diferentes teorías y autores encuadrables en una y otra categoría; mas sí merece ser notada la tendencia de nuestro autor a acoger en su sistema aquellas explicaciones del comportamiento que reposen en la conciencia y su más propia función, el conocimiento.

De lo visto se desprende que toda comprensión de la conducta humana ha de incluir una explicación de sus causas en la actividad interna-mental del hombre, en la conciencia. Y esto es precisamente lo que pretende hacer Lucio Gil, cuando afirma que la conducta humana tiene dos aspectos inseparables: por una parte el aspecto morfológico, denominado también personalidad, y por otro el dinámico, que constituye el carácter. Aspectos éstos no de la conducta como actividad visible de los sujetos, sino de su origen mental.

Y si bien pudiera parecer éste el momento preciso de comenzar el análisis de los elementos del psiquismo, no será éste realizado sin antes haber cumplido la descripción global del mismo. La investigación en Psicolo-

gía puede tener como ideal el análisis de los elementos mínimos, pero éstos, dado su carácter de meros artefactos irreales de la explicación, sólo podrán ser investigados tras la explicación del funcionamiento general de lo psíquico.

Y los aspectos más globales que el psiquismo humano presenta son la personalidad y el carácter.

Fiel al principio expositivo de comenzar con el análisis del significado que los conceptos técnicos puedan tener en el lenguaje cotidiano, Lucio Gil señala que cuando se utiliza el término *personalidad*, nos referimos al hecho de que alguien actúa según unos ideales u opiniones básicas propias. Por su parte, afirmar de alguien que tiene carácter, es afirmar que su conducta sigue unas pautas fijas o muy regulares, que la persona a la que nos referimos tiene un modo de actuar y pensar que no cambia a lo largo del tiempo, aun cuando parezca haber razones para ello (*Varietades de conducta*, p. 7). En general, por tanto, hablamos de *personalidad* para referirnos al componente intelectual, racional o ideal del comportamiento, y de *carácter* para hacer referencia a la fuerza del comportamiento, a lo pasional o afectivo. La personalidad indica los *motivos* (rationales) de su comportamiento: motivos que, en tanto que son racionales, son argumentables por el sujeto como explicación de lo que hace. Mientras que el carácter (la fuerza o debilidad del mismo) nos da idea de la *motivación* (afectiva, pasional) de su conducta.

La conducta representa la plena finalidad de la vida mental en acto de proceder según rasgos fijos; es una teleología que pretende alcanzar una meta en cuanto vista o prevista; en cuanto que conocida hay inteligencia, y en cuanto tendencia hay dinamismo (*Varietades de conducta*, p. 8).

Y esta distinción que el lenguaje cotidiano recoge no es sino la tan tratada en la historia del pensamiento entre los aspectos racional y sentimental de la naturaleza humana. Lo que hace falta es dar un contenido científico a estos conceptos (un perfil empírico y rigurosamente definido), es decir, describir estas dos dimensiones del psiquismo, y después enfrentarse al problema de las relaciones entre ambas; es decir, abordar la ya antigua cuestión de la preeminencia de una de las dos facetas del hombre sobre la otra, o lo que es lo mismo del tipo de correspondencia que una y otra puedan guardar.

1. *La personalidad*

Ya sabemos que con el término *personalidad* nos referimos al aspecto racional del comportamiento. Además, *persona* significa, en latín, la careta o máscara que el actor utiliza en sus representaciones. La alusión a esta raíz latina del concepto *personalidad* nos da ya pistas sobre su significado. Nos habla del aspecto que se presenta, la apariencia (*Varietades de conducta*, p. 10).

Este sentido de la personalidad como apariencia tiene en muchas ocasiones connotaciones negativas. Si por apariencia entendemos algo engañoso que camufla o esconde la realidad, que la perturba, la personalidad, la actividad racional del hombre, sería aquello de lo que se sirve para presentarse de un modo diferente a lo que en realidad se es. Pero el término *apariciencia* no ha de recoger ese sentido negativo necesariamente, pues en sentido estricto se refiere a lo que *aparece*, el *aparecer* de algo.

Esta matización no es gratuita, pues la concepción del aspecto racional del hombre como engaño, ante los demás y sobre todo ante sí mismo, no es la que mantiene nuestro autor. La personalidad va a ser, en efecto, el aparecer de algo, del carácter a fondo constitutivo del hombre; la mostración o manifestación visible de algo más profundo en el alma del hombre, pero no en la forma de la perturbación o del engaño. Lo único que se acepta es que tras lo que aparece de un sujeto persiste algo más, pero este fondo no será una fuerza escondida o reprimida, sino, sencillamente, diferente y más básica. Pero continuemos.

No ha de parecer extraña la idea de que tras la conducta visible de cada hombre los motivos reales se esconden latentes e inaccesibles a su propia conciencia y a los demás. Toda psicología pretende investigar, de hecho, las causas o motivos del comportamiento de los sujetos, más allá de lo que ellos mismos reconocen (pueden reconocer) como tales.

Pero lo que sí hay que remarcar es que la personalidad no es el *hombre real*. Esto es lo mismo que decir que la racionalidad del hombre no es la explicación real de su conducta, sino una mera manifestación de la motivación real. Ésta, por contraste con la anterior, es inaccesible al propio sujeto, por lo tanto inconsciente. La filiación schopenhaueriana de esta comprensión de lo humano no precisa aclaración especial, al igual que la conexión con el psicoanálisis.

Veamos ahora, pues, cómo aparece el sujeto ante los demás, de qué modo creemos motivada (razonable) toda actuación que emprendemos; la personalidad. Lucio Gil la entiende descompuesta en cuatro partes diferentes: el yo físico, el yo social, el yo intelectual y el super-ego. No ha de escaparse al conocedor de la psicología la procedencia de las categorías de esta clasificación. Las tres primeras componen la clasificación de William James; la última es de Sigmund Freud.

La explicación que Lucio Gil hace de ellos es en algunos puntos peculiar, así como la inclusión conjunta de estos conceptos en la personalidad, dado su origen diverso.

Estos diferentes *yos* hacen referencia a conjuntos más o menos estables de percepciones que caben hacerse sobre nosotros mismos: nuestro cuerpo, los pensamientos que producimos (nuestra capacidad intelectual), y nuestro contacto con los demás, lo que ocurre cuando interactuamos con otras personas o grupos. Pero esta clasificación de los ámbitos de comprensión de nosotros mismos puede rastrearse, como señala Gil de Fagoaga, mucho más atrás en la historia del pensamiento.

Ya Aristóteles distinguía tres tipos de bienes: lo que se es, lo que se tiene y lo que se representa. Esta misma clasificación fue recogida por Schopenhauer, del que parece tomarla el autor para hacerla corresponder con la de William James (*ibid.*, pp. 11-17).

Encontramos por una parte lo que se es, al margen de lo que se pueda ir adquiriendo a lo largo de la vida. Y esto, lo que se es en sentido primitivo u original, exceptuando todo lo que se incorpora durante la existencia, es un ser vivo, un hombre vivo, o cuerpo físico. Así, si para Aristóteles el bien más básico que se puede poseer es la vida, para James el nivel primario de contacto con nosotros mismos es el cuerpo físico: «El yo físico es, pues, un concepto formado de sensaciones y percepciones referentes a nuestro cuerpo y a la vida de nuestro cuerpo». No se refiere, pues, al ser biológico meramente, sino a las percepciones que cada sujeto tiene de su propio cuerpo.

Y la clasificación aristotélica de los bienes prosigue con *lo que se tiene*, por lo tanto, lo que se adquiere a lo largo de la existencia. A éste se hace corresponder el «yo intelectual» de James; mas esta correspondencia parece en principio difícil de mantener, pues lo intelectual no parece agotar el concepto de *lo que se tiene*.

Lo cierto es que el yo intelectual sí hace referencia a algo adquirido, a los conocimientos que gradualmente y por medio de la educación y la cultura van incorporándose al patrimonio del individuo. Por ello, aunque los bienes adquiribles son más numerosos que el saber intelectual, lo cierto es que, hablando de la personalidad y por lo tanto de la auto-percepción, es lo intelectual aquello que tiene el carácter de adquirido. El resto de los bienes, los que solemos denominar materiales, no modulan nuestra personalidad más que en tanto son útiles para presentarnos ante los demás más que ante nosotros mismos, con lo que pasarían a tener relación con el tercer yo, el social.

Y éste, esta parte del yo que surge del contacto con los demás, el lugar que se ocupa en los grupos en los que se vive, corresponde con lo que Aristóteles denomina *lo que se representa*, esto es, lo que cotidianamente denominamos honra o fama.

No ha lugar a explicaciones más detalladas sobre estos yos, ni tampoco sobre la validez de su comparación con la clasificación aristotélica de los bienes. Lo que sí importa ahora es mostrar la insuficiencia de la tipología de William James, que obliga a introducir un yo adicional y de importancia capital, el super-ego.

En efecto, para nuestro pensador la clasificación de James es incompleta, pues «da la impresión de atomismo», no ofrece una visión sintética y organizada del yo. No debe olvidarse que lo que se pretende es estudiar el comportamiento humano, y el punto de partida es el concepto de holismo, con lo que el objeto de estudio es el comportamiento integrado. Pues bien, el yo central y que da idea de integración de la personalidad es el super-ego. Mas en este punto hay que hacer una aclaración: calificar la clasificación de James como incompleta exige comentar

los textos en los que el propio psicólogo americano hace referencia al *yo en general*. Sólo con esto quedaría plenamente justificada la crítica que Lucio Gil hace a su estudio de la personalidad, por atomista.

Pero por el momento veamos la opinión de Gil de Fagoaga:

Para Freud el super-ego representa el primitivo fondo moral que se va formando en el niño, merced a las caricias si obra bien con relación a los mayores, o los castigos si obra mal; el niño se forma la idea del bien y del mal (...) En la tercera infancia comienzan a existir los modelos para el niño, que en la adolescencia se convierten en retratos de ideales; *lo que se quería ser*. El origen de éstos es el super-ego que constituye el definitivo ideal, palabra apropiada porque el ideal está encima de nosotros y nunca llegamos a la suma perfección mostrada en él. El super-ego o ideal es el fundamental elemento de la personalidad (...) El ideal arrastra a los tres más y se convierte en guía (...) Y esto da unidad real a la conciencia.

El super-ego es el eje fundamental de la personalidad o inteligencia, el concepto rector. Si la conducta humana es teleológica (persigue fines) esa finalidad perseguida es el ideal, o los ideales, y a eso nos referimos con el concepto de super-ego. El cual es, en efecto, el constituyente de nuestra moralidad, pues juzgamos nuestra conducta como buena o como mala según nos acerquemos con ella a ese ideal.

Este super-yo es el punto central de la personalidad, pues todo lo que hace el individuo es respecto a él, dado que es la norma a la que respetamos o a la que nos oponemos, pero sin poder evitar actuar respecto a ella. La coordinación que este principio ofrece para la consideración de la personalidad es obvia: los otros *yos* son sólo partes o aspectos de ella. Es decir, que en cada individuo prevalezca más el yo físico, intelectual o social depende de aquello que tenga como ideal, el cual se convierte en norma o criterio de decisión a la hora de actuar. Y todo ello aparece en cada individuo de manera diferente según su historia personal de premios y castigos (fundamentalmente en la tercera infancia).

Así, la tipología de la personalidad de Jung, que distribuye los individuos en introvertidos y extrovertidos, aparece explicada en función de todo lo anterior: cuando el super-ego descansa en el *mí* intelectual, la personalidad es introvertida, y lo contrario si lo hace en el físico o el social (*ibid.*, p. 71).

Y si este ideal que es la personalidad es lo que nos mueve a actuar, podría pensarse que la naturaleza de ello sería dinámica más que morfológica. Mas Lucio Gil prefiere utilizar el término *pregnante*. La personalidad, el ideal, tiene la *pregnancia* de ser la finalidad de nuestras acciones, nos lleva a acercarnos a él. Se mantiene la diferencia con el carácter (que veremos en la siguiente sección), pero surge ya un problema que sólo después podrá solucionarse: parece que se está reconociendo poder motivador a la personalidad y, con ello, a lo racional, cuando, según vimos antes, era ésta una apariencia que escondía la verdadera motivación, la cual reside en el ilógico carácter. La explicación, necesariamente

postpuesta ahora, pasa por entender que entre lo morfológico y lo dinámico no media una relación de mera diferencia u oposición.

En resumen, la personalidad (entendida como el conjunto de experiencias que se tienen de uno mismo) se distribuye en tres focos diferentes denominados yo físico, yo intelectual y yo social. Esto es, el ideal que tenemos como modelo de comportamiento, el límite al que buscamos adecuar nuestra conducta, fluctúa o varía de sujeto a sujeto según la intensidad con que se atiende a cada uno de esos tres aspectos. Por todo ello la personalidad aparece caracterizable del siguiente modo, por inferencia de lo dicho anteriormente.

Ya hemos señalado una: La personalidad es *pregnante*, esto es, nos incita a actuar para conformar nuestra conducta al ideal. Es además acomodaticia y oportunista. Por ser el fruto de las consecuencias (positivas o negativas, agradables o desagradables) de nuestra conducta, es una acomodación al entorno en el que se desarrolla la existencia del individuo. Y por ello mismo es variable durante la vida de cada hombre, pues siendo posible la variación del entorno o ambiente en el que se encuentre obligado a vivir, es de esperar el cambio de aquellas conductas que le sean necesarias para conseguir su adaptación al mismo, y consecuentemente el cambio de lo que aquí se ha definido como ideal, personalidad.

Pero además es *conceptual* (es una integración conceptual). En efecto, si la personalidad es el ideal de referencia, es racional o expresable por medio de conceptos, al contrario que el carácter, que por definición es no expresable para el sujeto.

En consecuencia, la personalidad depende del ambiente (de lo que ocurre en el entorno) y no es por lo tanto algo heredable. No se transmite por herencia sino por aprendizaje y por educación. No es fruto de la maduración biológica como sí lo es el carácter. Aparece aquí por primera vez en la explicación, la necesaria conexión de estos problemas con la teoría de la evolución, con el sentido de la conducta humana en el contexto general del desarrollo de las especies, problema que no resultó ajeno para la reflexión de Gil de Fagoaga (cf. *supra*, II.4).

Como caracterización general de la personalidad puede afirmarse su necesaria referencia a los demás, a los otros, tanto en su origen como en su sentido; su origen se sitúa fundamentalmente en las consecuencias de nuestras acciones, apreciadas en forma de reacción de los otros ante ellas, sobre todo de los padres durante la tercera infancia, como se ha dicho. Su sentido es la presentación del sujeto ante los demás y ante sí mismo, su lugar en los grupos humanos en los que está inserto. Igualmente intersubjetivos son los mecanismos en el desarrollo de la personalidad. Son tres (atribuidos a Murphy): la autoestabilidad (asentamiento básico del yo), la autoidealización (intentos por sobresalir) y el heterorebajamiento (la consecución de lo anterior por medio de la infravaloración de los demás).

Con todo esto se pretende tener explicada la mitad del psiquismo. La personalidad es aquella parte de lo que somos que aparece por influen-

cia del ambiente físico, intelectual y social, y que se constituye o consiste en nuestros ideales. Con el término *personalidad* hacemos referencia a la intención racional o consciente (lógica, conceptual) de la conducta. Pero inmediatamente se aprecia, señala Gil de Fagoaga, la insuficiencia de los factores que incluye este concepto para explicar todo el comportamiento humano: en ambientes iguales no todos los individuos aparecen iguales. Algún principio más ha de explicar el psiquismo humano de modo que dé explicación de las variaciones individuales que las variables de la personalidad son incapaces de recoger.

Pero al margen de esto, ya es posible ensayar criterios de clasificación de los individuos: Lucio Gil recoge multitud de tipologías (Binet, James, Jung, Rignano, Spranger, etc.), sin señalar ninguna especialmente. No es esto extraño, dado que el interés del autor está más en la clasificación desde criterios elementales, más útil para la selección profesional. Por otra parte, las diferentes clasificaciones que pueden ser recogidas en la literatura psicológica y psiquiátrica no presentan suficientemente diferenciados los aspectos morfológico y dinámico del comportamiento. La confusión entre lo que Gil de Fagoaga entiende por carácter y personalidad conduce, probablemente, a que sean meramente recogidas, y ninguna de ellas aceptada plenamente: la más utilizada en el total de sus escritos es la de Jung (introvertidos, extrvertidos), precisamente la más simple.

Lo que sí merece ser destacado es el interés que se muestra por las clasificaciones hechas por medio de criterios psicopatológicos. Jaesch, Stafko y Kolodraja, Jaspers, entre otros, son objeto de atención en las explicaciones.

A este respecto, la opinión de Lucio Gil es que el origen de toda patología de la personalidad consiste siempre en la inconsistencia o distancia exagerada entre lo ideal (super-yo) y las posibilidades percibidas (los tres yos). Cuando el sujeto aprecia que sus posibilidades (físicas, intelectuales o sociales) son insuficientes para alcanzar el ideal surge la patología, el bloqueo en el desarrollo normal de la personalidad, el cual, llevado al límite, quiebra la unidad necesaria de la personalidad. La autocrítica, mecanismo normal de desarrollo personal, conduce al auto-anonadamiento, al comportamiento desajustado.

Pero esto, la explicación del comportamiento patológico, junto con otros muchos puntos relevantes de la interpretación de la conducta humana, han de esperar para ser totalmente explicados a que se introduzcan los criterios de estudio del carácter. Con todo lo anterior se ha entrado en esa explicación sólo en lo que tiene de función de procesos racionales que adoptan la forma de fines o finalidades que le dan *sentido* (comprensibilidad lógica); es decir, hemos estudiado con lo anterior la morfología de la conducta, su *cualidad*, pero resta la investigación de los factores que le dan intensidad o fuerza (dinamismo).

Definida la conducta como la ciencia del conocer, de la dimensión cognoscitiva humana, parecería que poco más queda para el estudio psi-

cológico. Pero *conocer* ha de ser entendido en un sentido más amplio del habitual; además de los conocimientos adquiridos durante la existencia individual, el hombre, el animal en general, actúa en muchas ocasiones de un modo automático, instintivo o impulsivo, el cual ya es un modo peculiar de saber, de actuar como si se supiera. Cuando afirmamos que algo se *sabe por instinto*, nos estamos refiriendo, en un lenguaje cercano al cotidiano, a la parte de nuestra naturaleza que aquí va a denominarse *carácter*.

Antes de continuar queda por tratar un último punto de interés. La síntesis de los conceptos de *yo* y de *super-yo* de William James y Sigmund Freud que realiza Lucio Gil se asienta en la supuesta insuficiencia de la clasificación del primero (yo físico, yo intelectual y yo social) que se cifra en carecer de unidad, de coordinación genérica entre esas instancias diversas. Pero debe recordarse que el psicólogo americano no olvida esa cuestión cuando en las últimas páginas de sus *Principios de Psicología* trata el problema del yo puro. La divergencia entre él y el *requenense* es de fondo: para Lucio Gil el problema del yo puro no es tratable científicamente, pues como cuestión transcendental sólo puede tratarse dentro de la reflexión filosófica. Ésta no habla del *mundo*, esto es, de lo real tal y como es percibido y comprendido por las determinadas condiciones cognoscitivas del hombre. Es una cuestión metafísica, que se resume en que el yo no es en última instancia sino expresión momentánea del principio único que Schopenhauer llama *voluntad*, y que es la explicación última de todo lo real, y también del hombre. Para William James, por su parte, el problema también es filosófico, pero no en el mismo sentido antepuesto: la filosofía, en James, no se ocupa de la realidad diferente del mundo fenoménico, con lo que la unidad de los tres yos no es necesaria para la ciencia del comportamiento, pues no difiere esencialmente en cuanto a su objeto del trabajo de las ciencias. Para Lucio Gil, dada su filiación schopenhaueriana, la ciencia, como realización de las cuatro raíces del principio de razón suficiente, no puede dejar incompleta la explicación de ningún objeto, y por lo tanto no puede dejar la conciencia del hombre explicada desde una diversidad sin unidad, pues esa unidad de la conciencia vivida no es real (la única realidad es la naturaleza en desarrollo) y por lo tanto ha de ser del mundo (y en consecuencia explicada por las ciencias, sin delegaciones a la reflexión filosófica). Si la ciencia no explica los fenómenos en su modo de manifestarse *ante los ojos*, el principio de razón dejaría de ser suficiente.

2. *El carácter*

La conducta humana y animal no es sólo un *qué*, sino que también es un *cómo*. Los mismos ideales pueden perseguirse de maneras diferentes, las mismas conductas pueden realizarse con diferente intensidad, y estas diferencias a las que aludimos ahora son lo que exige recibir adecuada explicación.

Ya decíamos antes que en el lenguaje cotidiano hablamos de carácter para referirnos a la fuerza o intensidad con la que se actúa. Atribuimos poco o mucho carácter a los demás según sean o no firmes en sus decisiones o acciones, según la fuerza o intensidad con la que se afirma o actúa. Y ese *modo* es debido a una pauta fija de acción, a un criterio invariable o inalterable.

Por eso ahora, cuando la psicología científica quiere cifrar la naturaleza del carácter, se refiere con este término a los aspectos inalterables del psiquismo, a aquellas características de los individuos que son: 1) fijas y 2) que constituyen el estilo característico del comportamiento individual.

Paradójicamente aquello que se caracteriza de inalterable y fijo es precisamente lo que es denominado dinámico (sobre la aclaración del significado de *dinámico* y *morfológico*, cf. *supra*, I.4).

Estamos entrando, además, en el terreno del *fondo psicológico*; tras aquella máscara, tras la apariencia que era la personalidad, se esconde la auténtica motivación (sentido) de nuestros actos, la explicación de los mismos por medio del estudio de aquello que se manifiesta a través de la personalidad, pero que en sí misma es otra cosa.

Una nota más podemos señalar ya, por mero contraste con lo morfológico: el carácter nos habla de lo heredado, lo recibido genéticamente y propio del organismo biológico. De ahí su carácter fijo. Depende de la constitución orgánica, de lo constitutivo en sentido biológico.

Y así, en la tradición, la lengua griega significa con *carácter* aquella parte del comportamiento humano que se explica por referencia al tipo de constitución orgánica, tiene, pues, un contenido rigurosamente somático (*Varietades de conducta*, p. 28). Sólo que la concepción clásica tenía un modo muy arcaico de comprender los tipos constitutivos y sus correspondientes tipos psicológicos: se entendía la totalidad de lo real compuesta por cuatro elementos básicos (tierra, agua, aire y fuego), que componen también la naturaleza humana. El temperamento de cada hombre depende en última instancia de la presencia predominante de alguno de esos elementos, y por el equilibrio de la composición o mezcla de todos ellos.

Lo que de esto queda recogido en la consideración científica del carácter es la pretensión de buscar la explicación de las diferencias de carácter, en función de la constitución orgánica, y, por tanto, localizar el origen de la timidez, la melancolía o la agresividad estables en los diferentes sujetos, independientemente de cuáles sean sus ideales, opiniones o conocimientos, independientemente de su personalidad.

Pero por otra parte reparemos en lo siguiente: todo fenómeno psíquico tiene como correlato un fenómeno fisiológico, según el principio del paralelismo psicofísico. A lo que nos referimos con lo *constitutivo* es a disposiciones fisiológicas estables del organismo, que se correspondan con los factores que forman parte del carácter (ya se dijo que éstas son inalterables). Además, no ha de confundirse el carácter con el yo físico que era parte de la personalidad.

Hay diferencia entre el yo físico y la constitución. El yo físico es esencialmente un concepto que yo formo, es conceptual, espacial, formal, representativo, morfológico. La constitución no es nada de esto, es reactiva (*Variedades de conducta*, p. 33).

El yo físico es, en tanto que parte del yo, la conciencia que tiene el individuo de su propio cuerpo, la percepción del cuerpo que se tiene, y que, como tal autopercepción, es subjetiva; está por tanto relacionado con el concepto de *esquema corporal*. Pero el carácter es la constitución objetiva, digamos *real*, del organismo; es por lo tanto algo que escapa a la conciencia del sujeto. Nadie percibe su funcionamiento glandular o sus peculiaridades hormonales.

De ahí el sentido reactivo del carácter: las emociones, los instintos, los sentimientos (constituyentes suyos, como se verá más adelante), son reacciones y por ello inmediatas. No media en su aparición un proceso reflexivo, un pensamiento o un cálculo, sino que se dan de modo súbito e inmediato, automático, y por ello quedan más allá del control consciente.

El marasmo de problemas que se abre al considerar esta dimensión psicológica que es el carácter es casi inacabable. Estamos ante una parte del comportamiento del hombre que, siendo la fundamental, le rebasa. No podía ser de otro modo, pues si hablamos de lo constitutivo, nos referimos a algo heredado, y por ello poseedor de una larga historia filogenética. Lo que se pretende expresar con este término es algo tan vasto como el sentido de la conducta humana dentro de la historia de la evolución de las especies. Buscar la explicación de la naturaleza humana (la especie) y sus manifestaciones (los individuos concretos comportándose) como prolongación de un destino objetivo e inalterable que es común a todo lo vivo.

No es necesario señalar que lo así significado se asemeja al concepto de pasión aristotélico, de sentimiento en David Hume, o de instinto, con sus más complejas implicaciones en el pensamiento de Freud o el propio Kant.

Lo que está en juego, por lo tanto, es el lugar del hombre como ser que se conduce racionalmente dentro del conjunto de la realidad orgánica viva.

Tampoco se escapará al lector la filiación schopenhaueriana del problema que aquí trae Lucio Gil: la voluntad en su decurso se manifiesta en el hombre inapelablemente, dirigiéndole por un sendero no elegido sino impuesto. Pero lo que habrá que señalar en este punto es que mientras el propio Schopenhauer y otros autores concluían de lo anterior una comprensión pesimista de la naturaleza humana, la interpretación de Lucio Gil concluirá con un corolario de carácter esperanzador. En síntesis podría decirse que el contraste o diferencia entre carácter y personalidad no implica necesariamente conflicto o contradicción; sí puede ocurrir, con resultado de enfermedad mental, pero también cabe el ajuste. Pero lo que esto exige es que entre lo morfológico y lo dinámico no se postule una relación de represión y pugna mutuas, de contraposición necesaria.

Por todo ello el sentido de lo que ahora se trata es no solamente psicológico, sino también biológico, y las implicaciones no son exclusivamente psicopatológicas, sino sociales, éticas e incluso políticas, y todas ellas habrán de ser, aunque brevemente, comentadas más adelante.

Pues bien, del mismo modo que la personalidad aparecía, en un primer análisis, distribuida en tres grandes aspectos (yo físico, yo intelectual y yo social), el carácter se descompone igualmente en dos vectores fundamentales: el temperamento y el natural. Lo que se aprecia, sin embargo, es una clara divergencia entre los términos y las definiciones que el autor utiliza para explicar estos factores. Mientras en las *Lecciones* se habla de tendencias y de sentimientos como elementos de los mismos, en los *Cursos* de 1954-1955 la variedad de elementos es mucho mayor, y se entienden las tendencias como vectores instintivos, distintas tanto de emociones como de sentimientos; todo ello acompañado de una cierta oscuridad a la hora de caracterizar unos y otros elementos como inconscientes o subconscientes (distinción esta última que lejos de carecer de importancia, es al contrario de central interés para entender la posición de Lucio Gil frente a otras psicologías dinámicas).

Pero lo que aquí se presenta es una versión común a todas las fuentes que, aun limando las diferencias entre los textos, respeta en lo fundamental la intención del autor: en efecto, en unas y otras exposiciones lo que en última instancia se pretende es mostrar la dimensión reactiva del comportamiento humano, el carácter, como dividido en dos aspectos básicos, de modo que cada uno represente un modo, primario o secundario (inmediato o mediato), de darse ese reaccionar no reflexionante, no racional o no intelectual.

Esto significa que aquella parte de nuestro comportamiento que depende de nuestra constitución física o fisiológica puede entenderse dividida en dos partes esencialmente diferentes, a pesar de que guardan la similitud de ser ambas reacciones ante eventos exteriores. La primera, el temperamento, es la más pura o inmediatamente reactiva, pues consiste en el modo de emocionarse ante los acontecimientos externos, peculiar de individuo a individuo.

En efecto, lo primero que provoca cualquier acontecimiento es algún tipo de reacción emotiva, de emoción no reflexionada sino automática, *visceral* decimos en el lenguaje cotidiano; y, efectivamente, visceral es realmente por cuanto, supuestamente, es el funcionamiento hormonal peculiar de cada sujeto el asiento fisiológico de las emociones.

Pero más allá del lenguaje cotidiano, la teoría de James-Langue ofrece una explicación adecuada de la naturaleza psíquica de las mismas. De nuevo William James le sirve a Lucio Gil de referencia necesaria: la emoción es la conciencia de un cambio orgánico provocado por la estimulación externa. Esta teoría periférica de la emoción la entiende como resultado (y no como causa) de los cambios a que la fisiología del cuerpo humano se ve sometida en su contacto con los estímulos del mundo entorno. Es el modo de darnos cuenta de que ese cambio se ha producido.

La implicación más conocida de esta teoría es la negación de la separación entre expresión de la emoción y emoción propiamente dicha: no lloramos a causa de que nos sintamos tristes, sino que nos ponemos tristes (nos emocionamos) cuando, por motivos ajenos a nuestra propia conciencia, lloramos (*Adolescencia*, p. 53).

Es bien conocida la crítica que desde la investigación en fisiología realizó Cannon: la emoción no puede ser debida a meras reacciones viscerales correspondientes a cambios en la estimulación, pues las reacciones viscerales son demasiado pobres (poco variadas) para explicar la multiplicidad de tonos emotivos que el sujeto humano es capaz de experimentar.

Lucio Gil acepta como complementarias las teorías de ambos autores: la afirmación de Cannon sobre la radicación de la experiencia emocional en el tálamo resta indiferenciación a la teoría de James, que «deja al azar las modificaciones orgánicas» (*ibid.*, p. 54).

Lo relevante es que gracias a ambas contribuciones a la explicación de las emociones, éstas aparecen como *reacciones arcaicas*, como primitivos mecanismos de defensa ante los cambios del entorno, son por lo tanto inconscientes.

Y precisamente por constituir el modo más arcaico de conducta (en la evolución de las especies), las emociones tienen dos polos o posiciones básicas, dos extremos: la exaltación y la depresión, o, dicho de otro modo, la actividad o la inactividad. Tenemos, pues, que el hombre, como animal que participa de todas las formas de comportamiento propias de niveles filogenéticos más bajos, tiene como primer mecanismo de actuación ante su entorno el automático y no reflexivo emocionarse, siendo esto la mera conciencia de que su organismo se dispone a actuar o a inmovilizarse, fuera todo ello de su propio control consciente.

En resumen, el carácter es el concepto con el que Lucio Gil se refiere a las determinaciones biológicas del comportamiento. O, dicho de otro modo, el carácter, lo biológico, es el contexto determinante del comportamiento. No lo dirige mecánicamente sino que marca los límites dentro de los que puede darse la innovación o la espontaneidad propia de lo morfológico. El hombre (individuo) en conjunto es un organismo que puede pensar, esto es, crear intelectualmente modos nuevos de comportamiento; mas esa capacidad se encuentra imposibilitada a la hora de romper el marco biológico que le es impuesto por la especie a la que pertenece. El intento de ruptura con él conduce al desajuste entre personalidad (entendimiento, ideal que se persigue intelectualmente) y carácter (límite ineludible que decide de antemano hasta dónde puede llegar la inteligencia). Desajuste que define la patología psicológica, el trastorno. Los enemigos de la comprensión de lo biológico como límite determinante del comportamiento tienen aquí un claro ejemplar poco deseable, que reúne además las características argumentativas típicas de tal tipo de reflexión. Se explica el trastorno como un desajuste entre la inteligencia (morfológica) y las posibilidades constitutivas del organismo humano, las cuales

se suponen fijas por cuanto se suponen asimismo biológicas, inamovibles. Estamos en efecto ante un tipo de argumentación que explica todo mal psíquico (en sentido genérico) como algo definido biológicamente. La locura psiquiátrica por visibles defectos fisiológicos, y el trastorno psicológico como comportamiento no ajustado a las posibilidades constitutivas.

Por otra parte, en algunas ocasiones el carácter aparece descompuesto en dos instancias diferenciables, del mismo modo que la personalidad se dividía en cuatro. Dentro del carácter se encuentran el temperamento y el natural, cuya diferencia específica es su naturaleza meramente somática. El primero es exclusivamente somático, mientras que el segundo es psíquico.

No es posible solucionar la obvia contradicción entre esta distinción y la previa y fundamental definición del carácter como componente del psiquismo debido a la constitución biológica. Pero esta afirmación es rara en el total de la producción de Lucio Gil, además de explicada en un corto espacio de texto (en *Varietades de Conducta*, pp. 27-28; y en *Adolescencia*, pp. 88-89). Además, la distinción se apoya en los términos heredados de la medicina clásica hipocrática.

Sólo la distinción entre emoción e instinto, que el autor afirma con frecuencia, parece ser el motivo del recurso a esta pareja de conceptos precientíficos, además de la posible búsqueda de simetría con el estudio de la personalidad, para la que se habían buscado previamente componentes. Además, en el estudio de la moralidad sí se empleará esta distinción, como se discutirá más adelante.

De cualquier modo, todo esto es muestra de que ya se van planteando las dificultades que se encuentra Gil de Fagoaga en su esfuerzo de encajar los fragmentos de su sistema de Psicología, como se aprecia con mayor evidencia en la discusión sobre los elementos mínimos del psiquismo.

3. *Los elementos del psiquismo; el problema de la integración del sistema*

La explicación de los elementos mínimos del psiquismo es, probablemente, el aspecto más controvertido de la psicología de Lucio Gil. Hasta ahora se ha recorrido la descripción del psiquismo siguiendo la sugerencia del autor, desde lo más general e integrado hacia lo elemental. Por haber sido un recorrido descriptivo podría parecer que la cuestión está libre de problemas, más allá de la aceptación de las categorías propuestas por nuestro autor, por parte de la psicología científica posterior. En este sentido la transcripción resumida de las opiniones de Gil de Fagoaga respecto de las instancias en que se entiende progresivamente constituido el psiquismo tendría un mero valor histórico (en el sentido más restringido del término), y su validez como taxonomía de los niveles y componentes de lo psíquico aparecería inmediatamente negada por los resultados y posiciones de las psicologías actuales.

Pero ese mismo recorrido, entendido ahora como gestado desde posiciones filosóficas determinadas (el Naturalismo), e ideado con pretensiones sistemáticas, ofrece la posibilidad de entenderlo como un esfuerzo de construcción de una matriz explicativa, con lo que la valoración que se haga estará más orientada hacia la coherencia del esquema completo, y las críticas, consecuentemente, serán acusaciones de inconsistencia en la construcción, más que falsaciones apoyadas en datos experimentales.

Además, si se afirma que esta cuestión es la más controvertida, no se hace porque su lugar en la construcción sea privilegiado, ni porque su interés u originalidad precisen una atención especial, sino porque en ella se aprecian las tensiones o contradicciones que el esquema completo generan. Y todo ello se podría anticipar a modo de resumen, porque el estudio de los elementos mínimos del psiquismo se convierte en la instancia en la que confluyen las diferentes líneas maestras, los desarrollos de los núcleos temáticos y fuentes fundamentales del pensamiento de Lucio Gil: las categorías básicas de morfología y dinamismo, con su origen y significado complejos, que han ido siendo desenvueltas desde su sentido originario en forma de términos psicológicos (científicos), encuentran una proyección difícil en el nivel elemental. Pero es que tal momento elemental de la investigación es irrenunciable por ser necesario para la decisiva tarea de la selección profesional y por permitir encajar el sistema entero en unos términos, los elementos o factores, que están cortados en un nivel firme: se corresponden o se analogan con funciones de la fisiología del sistema nervioso.

Es por lo tanto la tensión que provoca el progresivo desplazamiento del problema de dar contenido científico a las nociones de morfología y dinamismo cuando ese contenido viene determinado por fragmentos de la psicología científica con los que tiene un muy difícil encaje: la selección profesional y los elementos mínimos del psiquismo. Como se verá, todo lo anterior se traduce en un recurso poco preciso de los términos, una corrección constante de las clasificaciones y la ideación de conceptos *ad hoc* que salven los huecos de la explicación.

El núcleo del problema es el siguiente: dadas las categorías básicas de morfología y dinamismo, cuya diferenciación se extiende a través de la descomposición de la personalidad y el carácter en instancias inferiores, los elementos mínimos de psiquismo o factores habrían, en principio, de ser igualmente separables en dos grupos correspondientes a las mismas. Es por ello sorprendente la indefinición del autor en las *Lecciones*, cuando afirma que los factores son unos morfológicos y otros dinámicos, o bien que todos ellos tienen un *lado* morfológico y otro dinámico, manteniéndose abiertas ambas posibilidades.

Esto constituye una anomalía para el sistema, aunque no para la descripción de los elementos. La descripción se salva mediante la sustitución de las categorías básicas (morfología y dinamismo) por otra de carácter totalmente diverso: la *metáfora* del arco reflejo permite distinguir elementos centrífugos, centrípetos y asociativos, con los que la clasifica-

ción de los elementos, y su aplicación a la clasificación de las profesiones y las capacidades en la técnica de selección vocacional, se hace posible.

La ventaja añadida a esta sustitución es la de haber ganado, además, la posibilidad de encadenar los elementos psíquicos a procesos fisiológicos, con lo que se establece una explicación (o marco posible de explicación) de los mismos.

Mas la anomalía constructiva o explicativa permanece, por cuanto, en primer lugar, las categorías básicas se muestran aquí incapaces de dar cuenta de la tipología de los elementos, con lo que la serie que forman las diferentes instancias psíquicas superiores e inferiores se rompe. El problema no es, como se verá, de mera elegancia expositiva, sino que lo anterior deja al descubierto la totalidad del esquema explicativo. En su esfuerzo por dar razón de los fenómenos (descritos) toda construcción explicativa ha de perseguir la reducción de los mismos a un nivel o rasante que sirva para comprender sus antecedentes o causas. Mas en este caso la fundamentación de la clasificación de los elementos psíquicos en los tres componentes del arco reflejo, en primer lugar, está siguiendo una *metáfora*, como el propio Lucio Gil la denomina, y además sólo serviría para explicar los antecedentes corpóreos (fisiológicos) de esos mismos elementos, pero no del resto del esquema: lo morfológico y lo dinámico quedan en el aire, por cuanto a todo lo apoyado en ellos como categorías básicas no alcanza la explicación material del arco reflejo.

Dicho en otros términos: se asiste aquí a la ruptura de la construcción de Lucio Gil por cuanto la serie de las instancias psíquicas procede *desde arriba*, desarrollando los conceptos de lo morfológico y lo dinámico, pero desde abajo, apoyándose en unos (por otra parte pobres) términos fisiológicos. Los principios marco del sistema de psicología de Lucio Gil, procedentes de hecho de su pensamiento filosófico, van casando con los principios psicológicos fundamentales de la época, pero no encajan con el estudio de los elementos mínimos, por estar estos recortados a una escala esencialmente diferente, por lo que no encuentran la justificación empírica que la psicología científica exige.

El otro frente de justificación, la biología evolucionista, es asimismo problemático, pero por motivos diferentes, que serán tratados en otra parte.

A pesar de todo lo dicho, el intento de encajar la clasificación de los elementos del psiquismo en las categorías básicas no es abandonado jamás. Y la confirmación de esto es la constante revisión de la clasificación de los elementos en sus diferentes versiones, tarea que abordamos a continuación.

El estudio de los elementos del psiquismo es abordado fundamentalmente en dos escritos, las *Lecciones de Psicología* de 1950 y *La selección profesional de los estudiantes* (1930). Pero las tesis mantenidas en el curso *Sensación y sentimiento* (1954-55) ofrecen también información relevante. Los tres escritos representan intenciones diferentes: en 1930 el problema es abordado dentro del intento por justificar un trabajo psicotécnico con-

creto, con lo que las cuestiones teóricas, generales, no tienen una presencia notable; por su parte las *Lecciones* son un tratado de psicología general, y como tal los problemas de consistencia constructiva que estamos persiguiendo son reconocidos, aunque sea indirectamente, por el autor; el curso de 1954 ya hemos dicho que fue parte del último intento de exposición completa del sistema, y en él los aspectos más problemáticos del mismo son *limados* más que solucionados.

Las dos clasificaciones de los elementos que aparecen en los textos de 1930 y 1950 son las siguientes:

<i>La selección...</i> (1930)	<i>Lecciones</i> (1950)
percepto	sensación (percepción)
recuerdo	recuerdo (memoria)
voluntad (impulso, intención)	impulso (intencionalidad)
alguedonía	sentimiento
juicio	juicio
concepto	concepto
razonamiento	racionio
subconsciencia	subconsciencia
moralidad	

Como se ve, las diferencias no son sustanciosas entre las dos. Únicamente se puede destacar que en 1930 se emplean en ocasiones términos que hacen referencia a los contenidos de conciencia resultantes de procesos correspondientes, mientras los términos de 1950 se refieren más a los procesos mismos (percepto y percepción, recuerdo y memoria). Esto podría tener alguna relevancia, dado que podría servir para distinguir elementos de factores, mas el autor no lo enuncia así explícitamente, y la diferencia no se mantiene en toda la clasificación.

Sí es, sin embargo, destacable la presencia en la clasificación de 1930 de un factor denominado moralidad, que no aparece en 1950. La explicación psicológica de la moralidad será objeto de estudio más adelante (cf. *supra*, III.4), pero aquí se aprecia ya que el sentimiento moral llegó a ser pensado como elemento psíquico, es decir, como factor original e irreductible a cualesquiera otros. Y esto, a pesar de la rectificación que supone excluirlo de la clasificación de 1950, da idea de la comprensión general de lo moral en la obra de Lucio Gil; es un fenómeno esencialmente psíquico. Adviértase que esto es una oposición a las éticas formales (cuyo origen es la ética de Kant), para las que la moralidad es un ámbito radicalmente autónomo respecto de lo psíquico.

Pero entrando ya en la descripción de los elementos, lo que ha de ser perseguido (recordémoslo) es el criterio o variedad de criterios con los que son definidos y seleccionados: en primer lugar un elemento psíquico ha de ser irreductible a otros, inconfundible esencialmente con otros factores. Pero esto es a su vez problemático, pues es necesario aclarar cuál es el modo de afirmar tal irreductibilidad sobre todo cuando estamos hablando de unos elementos que son entendidos como artefactos

de la investigación, que no tienen manifestación pura o aislada en el psiquismo completo. Además han de ser factores psíquicos, netamente psíquicos y no fisiológicos (*Lecciones*, p. 28). Veamos.

La *percepción* se entiende subjetivamente como dada y ajena o extraña, como dato atribuido a los sentidos y localizado en el espacio y en el tiempo, y, por todo ello, «la característica del percepto está en su objetividad». Mas esa espontánea aceptación de la objetividad de la percepción contrasta con el hecho de que «hay mucho de fantasía en nuestras sensaciones». La objetividad no es una característica de la sensación sino que depende del impulso, factor diferente con el que está íntimamente ligada. Lo propio de la sensación es que se vive como dada y extraña, además de localizada en espacio y tiempo. Es curioso que no se mantenga distinción alguna entre percepción y sensación; únicamente se advierte de la posible confusión, dada en el lenguaje coloquial con frecuencia, entre sensación y sentimiento, y la conveniencia de hablar de percepción y alguedonía para evitar los posibles equívocos. No se está haciendo referencia con el término *sensación* al elemento perceptivo mínimo, sino a la captación de objeto, por cuanto se la entiende como *aprehensión* (*Lecciones*, p. 37).

El *impulso* es, como se ha visto, el factor al que se debe que la sensación adquiera carácter de realidad. El impulso, entendido también como *intencionalidad*, *intención*, *voluntad*, *deseo* o *conato*, es el aspecto energético del conocimiento. Está constituido por las tendencias «hechas conscientes» y por lo que se ha solido denominar las *necesidades*. El impulso da carácter de real a lo exterior, «revela un virtual forcejeo entre lo real y nosotros (...) lo cual supone incompatibilidad y por tanto, dualismo» (*ibid.*, p. 34). De ahí que se pueda afirmar que «la esencia de lo real no está en la naturaleza del objeto, sino en el ímpetu que le acompaña (...), en puridad, no conocemos más dinamismo que nuestro propio dinamismo (...) (y) en la distinción del conocimiento, consideramos un eco de nuestro impulso en el objeto, su participación en la resistencia, su condición de real, ya que lo vemos netamente objetivo frente a nuestra íntima subjetividad» (*ibid.*). Lo real es en última instancia aquello que ofrece una resistencia a nuestro propio impulso (deseo, conato). Ése es el motivo del descubrimiento de P. Janet sobre la relación entre tensión psíquica y la función de realidad, y es lo que explica que «caben luchas reales por un ideal, el cual *ipso facto* se convierte en nuestra realidad más viva. Pero en este punto se ha de convenir en la fragilidad de la noción de dualismo a la que antes se hacía referencia como fruto de la *pugna* entre lo real y nosotros: «todo lo que sabemos sobre lo real se reduce al conocimiento, a nuestro propio conocimiento» (*ibid.*). Incluso la etimología de *real* muestra que su raíz, *res* (*ras* en sánscrito), significa originariamente *propiedad*:

No es realidad sino aquello que hemos percibido; es decir, no es propiedad sino aquello que hemos cogido, de que nos hemos apoderado, ¿qué sentido tiene entonces hablar de forcejeo y de dualismo?

Además de esta implicación fundamental de las tesis expuestas, es de notar que la sensación deja de ser entendida como factor *meramente receptivo*, «no sólo por la propiedad común a todo proceso de poder ser estimado dinámicamente, sino puesto que, por ser real, implica nuestra reacción, es decir, la presencia de nuestro potencial de resistencia» (*ibid.*, p. 35). De hecho las sensaciones reales son las que van acompañadas de impulso, mientras las restantes se nos presentan como irreales o fantasmagóricas.

Como se ve, los criterios de aislamiento de los elementos empiezan a confundirse, por cuanto la distinción reactivo-receptivo pierde sentido.

Pero si tan difícilmente se distinguen la sensación y el impulso, la pregunta es qué marca la necesidad de distinguirlos como factores o elementos, y por lo tanto como irreductibles el uno al otro.

Sensación e impulso se oponen ordinariamente no ya como la recepción y la reacción, sino también como lo figurativo y lo intensivo, lo estático y lo dinámico, el objeto y el sujeto. Originariamente el mundo en torno es sensación; nosotros mismos, impulso. Los impulsos y conaciones constituyen así el aspecto energético de la función del conocer, la propia y pura conducta en función del ambiente. De aquí que el estructuralismo que concibiera la conciencia como un agregado, como un producto de sensaciones, se haya podido contestar con la tesis de James de la *corriente del pensamiento* (p. 35).

La negación del dualismo es palmaria, por cuanto sujeto y objeto (*mundo y nosotros*) son resultado de procesos psíquicos y, por otra parte, la distinción entre sensación e impulso se justifica por ser *originariamente* lo estático y lo dinámico, lo figurativo y lo intensivo: como se ve, lo morfológico y lo dinámico siguen siendo perseguidos en este nivel elemental de la investigación.

Pero si los impulsos son reacciones primarias, los *sentimientos* son reacciones a los impulsos, reacciones secundarias. El sentimiento es el pesar o goce que resultan de la persecución de un deseo o impulso: si se cumple la tendencia la consecuencia es goce, en caso contrario, pesar. Pero en este punto se hace una precisión importante; cuando hablamos de *sentimiento* ha de notarse que éste es un complejo, en el que están incorporados otros factores psíquicos como recuerdos, sensaciones, etc. Pero lo que hay de irreductible en el sentimiento a cualquier otro elemento es, justamente, el pesar y el goce, que constituyen el nudo del sentimiento. Para evitar los equívocos se reserva para nominar esto último el término de *algedonía*: «Solamente el elemento algedónico, que va de la pena a la alegría, o al éxtasis, es privativo del proceso sentimental» (*La selección profesional de los estudiantes*, p. 42). Con la sensación tiene en común que aparecen subjetivamente como dadas, pero su localización es meramente temporal, en ningún caso espacial.

De este modo sensación, sentimiento (algedonía) e impulso constituyen una trama de procesos íntimamente ligados, aunque con sus especificidades (gracias precisamente a las cuales podemos afirmarlos como diferentes):

Y es curioso observar que a veces no parece sino que la mera conciencia del impulso contenido es el pesar mismo; como el libre juego y solución del impulso, el propio goce. Goce y pesar se asimilarían entonces a un cierto linaje de procesos fronteros de las sensaciones, y ello sería la contrapartida simétrica del hecho observado de la presencia de los impulsos como elemento implícito de las sensaciones que llamamos reales. Sensación y sentimiento proceden de las mismas palabras latinas: *sentio, sententia...* (*Lecciones*, pp. 36-37).

Una vez más, la distinción entre lo reactivo y lo receptivo se anula a pesar de haber sido inicialmente considerada.

El *recuerdo* es un elemento que no aparece subjetivamente localizado, sino como proyección en el pasado. La memoria es de hecho la condición de posibilidad de la manifestación psíquica del tiempo (p. 31). También el recuerdo es un complejo (como el sentimental) que esconde sin embargo un elemento irreductible, que es la evocación, el reconocimiento. Como ya advirtió Schopenhauer en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (parágrafo 45, *La memoria*), la memoria sigue las leyes de la asociación, por lo que íntimamente ligado al recuerdo está el juicio. Y tales leyes de asociación se entienden como fruto del funcionamiento, no siempre lógico, del sistema nervioso. Pero lo que la fisiología no llegará nunca a explicar, por ser un fenómeno eminentemente psíquico, es el fenómeno de la evocación, del «ya vi esto antes» (*La selección...*, pp. 43-44).

El *concepto* es meramente «imagen psíquica» resultante de la fusión de sensaciones diversas (*ibid.*, p. 45). Es esquema de sensaciones (*Lecciones*, p. 40). La implicación más importante de todo ello es el carácter específico de cada concepto: psicológicamente hablando hay tantos conceptos como actos de concepción.

El *juicio* está implicado en el recuerdo, y por eso las leyes de la asociación son las leyes de la memoria. Por ser un proceso asociativo es el más claramente conexivo de todos, y de hecho sus leyes corresponden al funcionamiento del sistema nervioso. Mas por eso mismo sus asociaciones son (lógicamente) débiles. Su validez es mínima y explica las afirmaciones del sentido común, pero no las de la ciencia (*La selección...*, pp. 44-45; *Lecciones*, pp. 38-40). Los juicios no son, sin embargo, algo complejo desde el punto de vista psíquico: en lingüística se componen de sujeto y predicado, en lógica se pueden entender como la conexión de dos términos, pero psicológicamente son un fenómeno simple, inmediato, no una operación.

El *raciocinio* sí tiene validez lógica, por cuanto como elemento constituyente tiene el *imperativo de implicación*. El razonamiento tiene como especificidad que la conexión de los términos es necesaria: el razonamiento es la necesidad lógica considerada como proceso subjetivo. Tal proceso es igualmente, como el juicio, elemental y primario, en tanto que proceso psíquico (*La selección...*, pp. 47-48; y *Lecciones*, pp. 41-42).

La *subconsciencia* es el último factor considerado. En contra de la comprensión freudiana de lo inconsciente (como acepción no meramente

negativa del término, sino comprensión de lo inconsciente como instancia con positividad o sustantividad propia), la subconsciencia para Lucio Gil es meramente un concepto negativo: lo no consciente en un momento dado. Pero estos fenómenos no son de naturaleza diferente a los conscientes (*Lecciones*, pp. 42-43), simplemente están desligados del yo y son automáticos (*La selección...*, pp. 48-49). Y son fenómenos muy concretos: el sueño (ensueño), la distracción, la inspiración, la sugestión o la hipnosis (cf. *infra*, II.6).

La noción de subconsciencia es una de las que primero interesaron a Lucio Gil; ya en dos de sus más recientes opúsculos, *Las interpretaciones de los sueños* (1927) y *El psicoanálisis y su significación* (1925), aparece definido con el mismo sentido que después, invariablemente, tendrá en el resto de su producción.

Tras toda esta exposición sólo un aspecto más de la misma, fundamental para resolver los problemas que se plantearon en el inicio de este apartado, es la agrupación de los elementos, tripartita en ambos casos, pero siguiendo principios diferentes. En *La selección profesional de los estudiantes* (p. 50) se afirma que la vida psíquica completa tiene tres núcleos fundamentales que se pueden denominar centrípeto (y que corresponde con el conocer), asociativo (con el pensar) y centrífugo (con el producir). En el primero se incluyen el percepto, la alguedonía y el recuerdo, en el segundo el concepto, el juicio y el razonamiento, y en el tercero el deseo o impulso, la moralidad y el subconsciente.

Por su parte en las *Lecciones* (p. 27) se dividen los factores en dos receptivos (sensación y recuerdo), dos reactivos (impulso y sentimiento) y tres de conexión (juicio, concepto y raciocinio), quedando la subconsciencia como factor aparte (dado que no es cualitativamente diferente, participa de los tres grupos simultáneamente).

Lo primero que merece comentario es el desplazamiento del sentimiento desde lo centrípeto-receptivo en 1930 a lo reactivo en 1950. Pero ya se observó antes que sensación, sentimiento e impulso formaban un esquema complejo que explica esta rectificación. Al margen de esto es de notar que en ambos casos se está partiendo de la metáfora del arco reflejo: los procesos psíquicos se pueden hacer corresponder *metafóricamente* con las direcciones del potencial neuronal durante el reflejo: entrada, asociación y salida.

Además de ser una mera metáfora, la distinción entre lo reactivo y lo receptivo es constantemente puesta en cuestión a lo largo de las dos exposiciones, cuando tras afirmar a cada momento si un factor pertenece a un grupo o a otro, inmediatamente adquiere un cierto cariz contrario. Así ocurría con la sensación (receptiva pero íntimamente también en parte reactiva), con el sentimiento (reacción secundaria, pero dada como la sensación).

Las dificultades son explicables si se tiene en cuenta que el fondo explicativo tiene como integrante fundamental una pareja de conceptos opuestos que no están explícitamente reconocidos, pero que no dejan de pre-

sentarse efectivamente a la hora de aislar los procesos y de definirlos: lo morfológico y lo dinámico.

Recuérdese que no se aclara si los factores son unos morfológicos y otros dinámicos, sino que se mantiene la indecisión a este respecto. De hecho, «el morfológico y el dinámico serán dos puntos de vista de general aplicación a todos los procesos psíquicos, sean complicados, sean elementales». Esta pareja de opuestos sirve para mantener separados y aislados como elementos irreductibles sensación y sentimiento, pero por otra parte lo dinámico es una propiedad común a todos los procesos. Y no cabe pensar que los términos hasta ahora tratados sean, en tanto que procesos, dinámicos y, en tanto que elementos, morfológicos, por cuanto no aparece así expuesto por el autor, además de embrollar aún más la cuestión, por cuanto ya no habría manera de mantenerlos separados.

Si analizamos la comprensión de lo receptivo y lo reactivo, en las *Lecciones* se parte de una crítica a los mismos por pretenciosos e hipotéticos, incluso metafísicos, por cuanto dan por supuesto que hay un *fuera* y un *dentro* entre los que se trazan la recepción y la reacción: ya hemos visto que para Lucio Gil tanto la objetividad como la subjetividad es explicada psicológicamente. Pero se los mantiene, debilitados, entendiendo lo reactivo como lo impulsivo o intencional, y lo receptivo como lo no impulsivo. Pero es que precisamente lo impulsivo y lo sensitivo se oponían (véase más arriba) como lo objetivo y lo subjetivo, como lo estático y lo dinámico. Las categorías en principio no utilizadas están de hecho manifestándose, pero no declaradamente. Habría sido imposible dividir los factores en dos grupos (los morfológicos y los dinámicos), por cuanto son a la vez *propiedad común* y *grupo*. Y ¿por qué no se decidió esto?

4. *La conexión de carácter y personalidad*

Los análisis precedentes dan cuenta de las posiciones de Lucio Gil respecto de los dos aspectos o componentes del psiquismo, la personalidad y el carácter, lo morfológico y lo dinámico. Mas el punto de partida fue la aceptación del carácter global e integrado del comportamiento y la vida mental, por lo que lo siguiente habrá de ser el comentario a la explicación de cómo permanecen coordinados esos dos pilares del psiquismo, definidos antes como tan diferentes.

Y tal explicación de las *relaciones* de la personalidad y carácter son precisamente la culminación de todo el proceso seguido hasta aquí; no sería aceptable cerrar la explicación con una fácil apelación a la unidad del psiquismo como constatación, como hecho, por cuanto eso es el punto de partida, lo obvio respecto del comportamiento. Queremos decir que en lo que sigue se juega la plausibilidad o el interés del sistema de Lucio Gil, porque sólo las características del psiquismo entero, integrado, son el motivo de la investigación sobre la vida mental que tan extensamente se han trabajado antes; si lo que sigue no da idea de que lo anterior era necesario para explicarlo, tales explicaciones serían gratuitas, fantasmagóricas.

Anteriormente se han examinado las implicaciones de la teoría del carácter y la personalidad en psicopatología. Ya aquellas tesis muestran la conexión entre carácter y personalidad de un modo que da al primero, el carácter, prevalencia respecto de lo morfológico.

Pero lo que hasta ahora se deducía de las tesis psicopatológicas encuentra explicación específica en los capítulos finales del curso *Varietades de conducta* y de las *Lecciones de Psicología*. Dado que el carácter hace referencia al componente heredado, la solución al problema de sus conexiones con la personalidad pasa necesariamente por la revisión de las diferentes teorías sobre transmisión genética, herencia y evolución. Tanto el volumen de páginas dedicado a estas cuestiones en unos escritos que son estrictamente psicológicos (30 de 200 páginas en las *Lecciones* y 32 de 135 en *Varietades de conducta*), como el total de referencias a escritos especializados, dan fe del interés de Gil de Fagoaga por la cuestión hereditaria.

No ha de resultar sorprendente si se tiene en cuenta que no hay otro modo de conectar los dos conceptos básicos de todo el sistema. Pero las tesis que se mantienen en estas obras ofrecen el mismo carácter impreciso que preside la discusión especializada. Como se sabe, la discusión sobre la heredabilidad de los caracteres adquiridos ha sido una de las más difíciles polémicas científicas, y la Psicología ha asistido a ella como una espectadora privilegiada.

En las *Lecciones* se hace un repaso a los conceptos fundamentales de la biología evolucionista, y se opta por la solución darwinista: los caracteres adquiridos durante la vida de los organismos no se heredan genéticamente.

Sin embargo, en *Varietades de conducta* las tesis defendidas son bien diferentes. Todos los actos que se repiten se van convirtiendo en hábito, y por ello pasan de ser actos conscientes a reacciones subconscientes:

A medida que vamos repitiendo actos, se va perdiendo la fase psicológica y sólo queda la vertiente fisiológica. Lo habitual puede perderse y convertirse en fisiológico que se transmite por herencia, y así la naturaleza del inconsciente puede entenderse como fósil que a fuerza de repetir se ha constituido, y lo que queda de él se ha convertido en glándula endocrina. El instinto necesita la interpretación del psicólogo porque está muerto ahora, pero acaso estuvo vivo antaño (pp. 60-61).

Esta peculiar comprensión del hábito como mecanismo por medio del cual los actos repetidos van deviniendo subconscientes e inconscientes, en virtud de su localización en zonas cada vez más antiguas del cerebro, puede ser calificada de lamarckismo estricto. Aunque no hay ninguna referencia a Lamarck, sobre Darwin y Spencer se afirma que «exponer su doctrina (en las lecciones) no quiere decir que estemos de acuerdo con ella», inmediatamente después de haber señalado brevemente sus puntos de vista (*Varietades de conducta*, p. 64).

Esta idea es justificada, fundamentalmente, en el principio ontogénico de Haeckel, según el cual la historia de cada organismo individual

es recapitulación o repetición de la historia evolutiva de la especie a la que pertenece, desde el estado embrionario hasta su maduración adulta (pp. 62-63). Si este principio es válido, puede aceptarse (siquiera como hipótesis) que lo que fue consciente y morfológico termina por ser parte de la herencia biológica. Esto exige que lo que ahora es parte del carácter, por ejemplo las emociones, tuviera que constituirse a lo largo de la evolución de la especie, a partir de actos conscientes: «Las emociones, si hoy no son finales, lo han sido, han tenido carácter teleológico» (p. 63).

En resumen, la relación entre lo morfológico y lo dinámico consiste en ser constituyentes de un mismo proceso dinámico: en la evolución de las especies, es previa la morfología al dinamismo; respecto de un individuo concreto, es previo y determinante de su comportamiento lo dinámico, por encima de lo morfológico. De este modo encuentra supuesta justificación definitiva la efectiva preeminencia de lo dinámico sobre lo morfológico en el sistema de Psicología.

Lo morfológico y lo dinámico son, en cierto sentido (*ab origine*) lo mismo. Lo dinámico es lo psíquico en sentido estricto; lo morfológico, la personalidad, es detención en formas (representaciones) de ese fluir constante.

La capacidad integradora de los mismos se entiende totalmente cuando se repara en que la personalidad tiene carácter psico-social, mientras que el carácter lo tiene psicodinámico y fisiológico (*Variedades de conducta*, p. 26); esto es, resumen ambos las dos fuentes de determinación del comportamiento.

5. Explicación de las patologías

La acumulación de divisiones del psiquismo en instancias y factores, bajo las categorías básicas de partida, morfología y dinamismo, permite esbozar una teoría de la enfermedad mental. Y ello, como puede anticiparse, en términos de oposición o contradicción entre tales partes.

Ya el estudio de la personalidad arrojaba una aproximación a la cuestión: la divergencia entre los *mís* físico, intelectual y social, y el super-yo integrador e ideal, provoca el desajuste.

Pero la explicación completa del comportamiento desajustado llega con la integración de las variables dinámicas y las morfológicas: «Donde se puede ver la inseparabilidad de los lados de la conducta es en el aumento anormal de los casos patológicos» (*Variedades de conducta*, p. 36).

El estudio de los conflictos desde el punto de vista caracterológico va a hacerse a través de los conceptos de *conflictos* y *complejos*. La diferencia que se afirma entre unos y otros es que «la frustración de un complejo la produce un obstáculo fuera de nosotros, no depende de nosotros (...) En el conflicto somos nosotros los actores y espectadores, lo que dificulta la realización de un móvil es otro móvil» (*ibid.*, p. 39).

Lo primero destacable es que estas nociones están, en principio, alejadas de su sentido psicoanalítico: en *El psicoanálisis y su significación*

son tachadas de vacías las nociones freudianas de *complexus-afecto* y *complexus-yo*. Son, al contrario, más cercanas a la psicología de Kurt Lewin (de quien Lucio Gil toma su clasificación de los conflictos).

Pero lo más importante de esta explicación de la patología es precisamente el modo en que son conectadas la personalidad y el carácter en un mismo esquema.

Lo patológico surge, desde el punto de vista de la personalidad, como autopercepción del sujeto de que no alcanza los límites (físicos, intelectuales o sociales) marcados en su super-yo o ideal: esto es lo que significa *desajuste de la personalidad*, rotura de la *armonía* entre las partes, y provoca atonía, incapacidad para la acción, justamente cuando se ha perdido el móvil o finalidad expresada en ese ideal. Desde el punto de vista del carácter, al contrario, lo patológico es, precisamente, esa pérdida de capacidad para la acción, pérdida del *ritmo* o fuerza propia del carácter: «La unidad en la personalidad es el ritmo en el carácter», que constituyen, conjugadamente, la salud mental (*ibid.*, p. 40).

Las patologías son siempre des-armonización del psiquismo, de modo que cada una de sus partes pierde lo que le es propio: la personalidad pierde forma (morfología armonizada); el carácter pierde fuerza (*dynamis*), *tempo*.

Una vez más lo morfológico y lo dinámico han sido integrados (si bien dentro de su diferenciación) en la explicación de los fenómenos psíquicos efectivos (holísticos). Pero, en primer lugar, de modo que el carácter tiene preeminencia sobre la personalidad, y, en segundo lugar, de modo que la diferenciación entre una y otro no deja de ser necesaria.

Con esto se quiere decir que no sería válido calificar como gratuita la distinción de partida (morfología-dinamismo) por el hecho de que todos los esfuerzos posteriores no son sino un esfuerzo por recomponerlos; ambos aspectos (además de ser exigencias sistemáticas y filosóficas) se aprecian, desde el punto de vista de Lucio Gil, en el fenómeno psíquico tal y como se manifiesta comúnmente, y de hecho están presentes en la psicología científica en la que Gil de Fagoaga se apoya.

6. La crítica al psicoanálisis

Que el psicoanálisis captara la atención de Lucio Gil es fácilmente explicable, dada la dimensión dinámica de su propia psicología. Y con esto no se afirma que la afiliación de Lucio Gil y Freud se deban a motivos exclusivamente psicológicos, sino que guardan un cercano parentesco las raíces filosóficas de los mismos.

En ambos está presente el pensamiento de Schopenhauer, en el sentido explicado en otra parte (cf. *supra*, I.2). La individualidad está sujeta a un destino inaccesible para su propia conciencia, destino que es en última instancia un destino común a todo lo vivo, o más aún a todo lo real.

Pero en este punto nos interesarán más las diferencias que las similitudes, con la finalidad de mostrar que esa noción común es desarrollada,

en términos psicológicos, por medio de términos diferentes y con alcances igualmente diversos. Como se verá, Lucio Gil no va a negar el contenido del concepto freudiano de inconsciente, esto es, su referencia a determinaciones no conscientes del comportamiento, pero sí la pretensión de que tales determinaciones sean psicológicamente tematizables; serán en todo caso biológicas, y puramente biológicas, pero no psíquicas. La crítica a Freud, expuesta en dos opúsculos breves, *Las interpretaciones de los sueños* (1927) y *El psicoanálisis y su significación* (1925), consistirá en mostrar los equívocos o contradicciones en que incurre Freud al intentar dar carácter psíquico a unos contenidos de naturaleza netamente biológica.

El opúsculo *El psicoanálisis y su significación* ofrece una descripción somera de los conceptos más importantes de la obra de Sigmund Freud; recuérdese que la fecha de publicación de este discurso ante el Colegio de Doctores es de 1925, por lo que muchos de los escritos freudianos más importantes, de redacción posterior a esta fecha le son, como es obvio, desconocidos. La explicación de las tesis psicoanalíticas no es en absoluto completa. Parte de la caracterización del psicoanálisis como una terapéutica, que en tanto tal precisa estar apoyada en una patología y una fisiología (explicación funcional, no meramente estructural) psicológicas. Esta última es la celebrada tripartición del psiquismo en tres instancias: preconsciente, consciente e inconsciente. Tras ello la explicación de la patología psicoanalítica se hace a través de los conceptos de complejo (*complexus-afecto* y *complexus-yo*), libido, principio del placer, neurosis y catarsis.

Las obras de Freud que en estos años podían ser conocidas no constituyen precisamente el momento de mayor maduración de su psicología: *Más allá del principio de placer* y *El yo y el ello*, fundamentales para entender el desarrollo posterior de las tesis de Freud, no están integradas en este esquema antepuesto. Sí aparecerán referencias a las tesis de estas obras en cursos y escritos de Lucio Gil de los años 50.

Pero incluso en esos escritos posteriores en los que las tesis freudianas maduras son consideradas, no se aprecia un cambio de opinión en lo que respecta a las críticas que en estos opúsculos se le plantean.

«En primer lugar, es indudable que el sistema de Freud es excesivamente metafórico porque comienza con la proposición de que se trata de una Terapéutica psicológica». Lo que está por explicar es a qué tipo de enfermedades nos estamos enfrentando cuando tratamos de establecer una terapéutica de este estilo. Si hubo un tiempo en que a las neurosis se las caracterizó como enfermedades psicológicas, y antes como enfermedades sin lesión o enfermedades extraordinarias, parece razonable pensar que tal consideración de los males psíquicos como enfermedades es algo propio de un estadio precientífico. En efecto, cuando en los textos de Freud se habla de enfermedad, parece que nos estamos enfrentando «a una abstracción, a un símbolo vacío» (*El psicoanálisis y su significación*, p. 8).

No sólo esto, sino que los propios términos freudianos adolecen de este mismo carácter injustificado y, por ello, vacío. El término tendencia «no puede tratarse fijándolo a un *complexus* de una manera corriente, ordinaria, diciendo que la una es libídine, la otra es instinto de conservación, y después yo», siendo además remitida a lo inconsciente. Además de ser éste, el de inconsciente, un concepto por sí mismo problemático, no permite explicar lo que sea la tendencia, que «hasta estos últimos años, hasta la aparición de la Escuela de Würzburg, (...) no se ha llegado a precisar bien lo que significa» (p. 9).

Recordemos que para Lucio Gil la tendencia (impulso o conación) es aquel elemento psíquico que se entiende como intención o deseo hacia los objetos, y que como tal tendencia es consciente, o a lo sumo subconsciente, pero en ningún caso inconsciente. Y es que intentar tematizar lo inconsciente dentro del horizonte de problemas psíquicos es una contradicción en sus términos:

(...) Freud habla de inconsciencia y de preconsciencia, habiendo dicho que se va a mantener dentro de los límites de la psicología (...) Todo lo que es psíquico es un fenómeno de consciencia, tomando el término consciencia en un sentido que abarca la consciencia estricta, es decir, el conocimiento ordinario y además la subconsciencia.

En efecto, la definición de la psicología como ciencia del conocer y como ciencia de la conducta (entendiendo que la conducta está siempre determinada por un cierto carácter de finalidad, y por tanto no es automática en ninguna de sus manifestaciones) es también ciencia de la consciencia. Y a lo sumo también es ciencia de la subconsciencia, porque como se señaló en otra parte, los fenómenos subconscientes no son de naturaleza diferente a los conscientes, mientras que en Freud lo inconsciente es positivamente entendido como esencialmente diferente de lo consciente.

Como se ve, ésta es la crítica fundamental de Lucio Gil al psicoanálisis: hacer de lo inconsciente objetivo central de la psicología es contradictorio, por cuanto la psicología se ocupa de la consciencia:

¿Qué es entonces lo inconsciente? ¿Qué representa entonces la libídine? Un fenómeno psicológico, que no es psicológico, es decir, que no es consciente, podría ser algo fisiológico; pero lo fisiológico, en sentido empírico, no lo toca jamás, no puede tocarlo consecuentemente Freud (p. 9).

Estas y otras confusiones llevan a caracterizar al psicoanálisis de Freud como una construcción *translaticia*, en la que el sentido de los conceptos va siendo referido de unos a otros, trazando una circularidad demostrativa que esconde la falta de apoyo empírico de sus tesis. Así por ejemplo cuando considera separadamente la afectividad y el yo:

¿Con qué razón puede llamar Freud yo a lo preconsciente y afectividad o libídine a lo otro, a lo más profundo? Esto exigiría de nuevo otra demostración que realmente nos falta (p. 9).

Pero, como se advirtió antes, sería imposible pensar que con esto Gil de Fagoaga esté negando el contenido del concepto freudiano de inconsciente, por cuanto éste viene a ser respuesta a una cuestión que es común a ambos, y que constituye la afiliación u origen intelectual compartido de ambos. El concepto de inconsciente está siendo negado técnicamente, por su escasa validez lógica y demostrativa. Pero la noción genérica de que más allá de la conciencia (y de la subconsciencia), es decir, de la individualidad, el destino de cada hombre está en mayor o menor medida determinado por causas que escapan a su propio conocimiento, no sólo no es negada sino que tiene una presencia fundamental en la psicología de Lucio Gil. Pero tal presencia de lo inconsciente ha de entenderse como no psicológica, sino, como señala el texto anteriormente citado, fisiológica, o más en general, biológica (filogenética).

Y como se advirtió antes, el hecho de que Lucio Gil emplee el concepto de super-yo en su teoría de la personalidad no implica corrección de todas estas críticas al sistema freudiano. El super-yo para Lucio Gil es la integración de los yos físico, intelectual y social; por ser componente de la personalidad el super-yo se considera como consciente o a lo sumo subconsciente, como cualquier fenómeno o proceso psíquico.

Lo importante es que esta crítica fundamental abre una multitud de frentes críticos. Así, el psicoanálisis, además de metafórico (esto es, por pretender tematizar como psíquico lo que no es psíquico), es simplista en su tratamiento de la suplantación de las tendencias, de los ensueños y de las perversiones (*ibid.*, p. 10).

La segunda de estas cuestiones, el sueño, atrajo especialmente la atención de Lucio Gil. En *Las interpretaciones de los sueños*, se repasan críticamente las diferentes aproximaciones a los fenómenos oníricos, entre las que se encuentra, como es normal, la de Freud.

Este opúsculo de 44 páginas forma parte de los primeros trabajos de nuestro autor (1927). A pesar de que, por ello, el pensamiento maduro de Gil de Fagoaga no está aún plenamente constituido, sí hay ya elementos del sistema posterior. La obra parte de la distinción entre sueño y ensueño (aproximadamente, dormir y soñar), para mostrar los modos de haber sido comprendidos estos peculiares fenómenos: la religión, la psicología y la fisiología constituyen las tres fuentes de interpretaciones diversas, las cuales van a ser corregidas e integradas en una única en esta obra:

Si se recuerdan los diversos géneros de interpretaciones que hemos anotado, se verá que, o hay que considerar, según ellas, el ensueño como algo consciente en sentido estricto, que no tenga solución de continuidad con la ideación de la vigilia, o como un fenómeno de significación patológica consciente o inconsciente. ¿Cómo resistir a la tentación de colocarse en un término medio equidistante de los extremos y más justo que ellos? (*Interpretaciones*, p. 31).

La base de la interpretación de Gil de Fagoaga es el concepto de subconsciente, que aquí es definido del mismo modo que en obras posterior-

res: la nota esencial o definitoria de la subconsciencia es el automatismo. Los subconscientes son procesos de la misma cualidad que los conscientes, pero enterrados en el fondo de la memoria, y por ello ejecutados de forma automática (sin por ello perder el carácter de finalidad propio de todo fenómeno psíquico).

De este modo, y al margen del sueño provocado por la fatiga (sueño fisiológico, sueño tóxico), el sueño va a ser considerado una manifestación del *aburrimiento*. Dada la mayor amplitud del concepto de aburrimiento, que no se acompaña siempre de fatiga física:

El aburrimiento procede más, en general, de una disconformidad con el ambiente que de un cansancio fisiológico o fatiga... El aburrimiento, creemos nosotros —y esto es cosa a comprobar—, basta para explicar psicológicamente en todos los casos la aparición del sueño (*ibid.*, p. 36).

Pero si el aburrimiento es la condición del sueño, su naturaleza va a ser negativa: el sueño «no es una representación, sino la carencia de toda representación consciente. El sueño es una laguna, una cesación, un no ser. El sueño es un arma de defensa contra la realidad» (*ibid.*, p. 37).

Es aquí donde se aprecia ya la distancia respecto de la interpretación freudiana del sueño. Para Freud lo inconsciente no había de ser considerado de un modo negativo, como lo no-consciente meramente. Muy al contrario, lo inconsciente es lo decisivo, lo eminentemente psíquico, y sus reglas y especificidades son las que la psicología ha de esforzarse por entender. Para Lucio Gil lo subconsciente es un ámbito de fenómenos psíquicos, cuya única especificidad es la de ser no-conscientes, y por ello automáticos (nota ésta que los define esencialmente); el sueño y el ensueño han de ser entendidos (al menos, para la Psicología) desde lo consciente.

La relación entre lo consciente y lo subconsciente aparece explicada metafóricamente como la relación entre un poder central y una provincia que persigue su independencia. Son, pues, relaciones esencial y necesariamente conflictivas:

La marcha de lo subconsciente hacia la total independencia anuncia la aparición de lo anormal, de la enfermedad psíquica. Frente al yo consciente se alza entonces uno o varios yos subliminales de igual fuerza y atributos; la personalidad está dividida; el individuo no sabe ya quién es; es un histérico o un demente.

Como alternativa *sana* a esta tensión entre la conciencia y las pretensiones de la subconsciencia, ésta torna aburrida y duerme (*ibid.*, p. 31).

Si de este modo se explica el sueño, la explicación de los ensueños va a exigir la introducción de la dualidad psicológica básica de inteligencia y carácter. El sueño como aburrimiento ante el ambiente es manifestación de una disconformidad con él:

Pero ¿disconformidad de quién? Sin duda, de nosotros mismos. Pero nosotros mismos no somos la inteligencia, la cual, meramente, se da en nosotros; somos el carác-

ter. Decir lo cual vale tanto como decir que lo fundamental de nosotros no son las representaciones, sino el impulso que dirige y despierta o apaga esas representaciones... La disconformidad del aburrimiento no significa sino la insuficiencia del mundo para calmar nuestros impulsos. El aburrimiento, que parece sonar a paz y quietud, es la mayor discordia, el mayor drama íntimo que pueda darse... (*ibid.*, pp. 38-39).

El alma («no otra cosa debe sobreentenderse en el carácter») ve fracasados sus esfuerzos para mejorar «aquella cárcel» que constituye el mundo; recuérdese, el mundo como representación, el mundo como el conjunto de las representaciones conscientes o inteligentes. Y se vale del sueño para suspender el mundo, y sueña (pp. 39-40).

Por todo esto, Lucio Gil entiende incorrecto el sentido defectivo que se da normalmente a los sueños y los ensueños; unos y otros son manifestación de la grandeza del carácter, capaz de sentir, en palabras de Leopardi que se recogen en el texto (p. 39), «que nuestra alma y nuestros deseos serían aún más grandes que tal universo; acusar sin cesar a las cosas de insuficiencia y de vacuidad: he aquí, creo yo, el principal signo de grandeza y de nobleza que presenta la naturaleza humana».

O como el propio Gil de Fagoaga termina el capítulo dedicado a la explicación del ensueño: «Si la causa del sueño es el aburrimiento, la causa del ensueño es la magnanimidad. El sueño repara el cuerpo; el ensueño dignifica el alma».

En resumen, el estudio de los sueños de Lucio Gil permite entender el sentido de la acusación de simplicidad excesiva de la interpretación freudiana, la cual participa del sentido defectivo de los sueños que nuestro autor rechaza. Pero, lo que es más importante, esta crítica se apoya en una diferencia fundamental en la consideración del psiquismo, en lo que respecta a los fenómenos no conscientes, como más arriba se advirtió: Freud pretende un imposible al tematizar psicológicamente el ámbito inconsciente de determinación del comportamiento. Esos problemas son, por una parte, objeto de ciencias diferentes (Antropología y Biología), y, por otra, son (en su sentido radical) un problema metafísico.

Y continuando, precisamente, con las críticas a Freud, dos más son las deficiencias de su construcción: el concepto de enfermedad y su carácter de *forma esencialmente histórica*.

La primera de estas dos críticas consiste en señalar la ambigüedad de la caracterización freudiana de la enfermedad: la enfermedad, aun siendo psicológica, ha de corresponderse con la alteración de un órgano, si es que hablamos de Psicología empírica. Pero si esto es así, dudosa ha de ser la efectividad de una terapéutica analítica y sugestiva para la resolución de una alteración fisiológica (*El psicoanálisis*, p. 13). Como se ve, todo esto no es sino extensión de todo lo anterior, por cuanto se abunda en la ausencia de precisión conceptual en las definiciones freudianas, en su carácter translaticio y metafórico, en palabras de Gil de Fagoaga.

Igualmente, calificar en su generalidad al psicoanálisis como «una de las formas esencialmente históricas con que se ha revestido este mundo un tanto misterioso de las dolencias nerviosas y de su supuesta curación con procedimientos sugestivos» (*ibid.*) es un intento de explicar el motivo de que el psicoanálisis ofrezca el perfil problemático que hasta ahora se ha ido siguiendo. Apoyándose en una cita a P. Janet (*La medicina psicológica*) en la que se juzga la psicología de Freud como una renominación de los conceptos habituales de la psiquiatría europea y como la creación de «un enorme sistema de filosofía médica», equipara Lucio Gil la teoría freudiana a algunos intentos de terapéuticas pseudocientíficas: la *ciencia cristiana* de Mrs. Eddy, los métodos hipnosuggestivos empleados en Francia por el abate Faria y Braid (la escuela de Nancy), la metaloterapia de Burq o las estesiogenias (*ibid.*).

Esto último merece alguna aclaración, ya que parece que Freud está aquí recibiendo una crítica algo vulgar y no menos habitual, después de un despliegue de argumentaciones críticas que parecían implicar mayor interés de nuestro autor por el pensamiento psicoanalítico. Entre éste y el de Lucio Gil hay más parecidos que diferencias (sobre todo si atendemos a su parentesco filosófico y a sus líneas generales). Además, las críticas recién expuestas son seguidas en la obra que se comenta por una serie de juicios favorables: se valora positivamente lo que ha significado institucionalmente —la creación de numerosos grupos de investigadores— y socialmente —la popularización de los problemas y conceptos psicológicos básicos, con su impacto favorable en la salud pública— (*ibid.*, p. 14).

Por otra parte, la asimilación de la psicología freudiana al grupo de las terapéuticas pseudocientíficas, más cercanas a la parapsicología que a las ciencias, podría parecer una crítica deshonesta, si tenemos en cuenta que el propio Gil de Fagoaga aporta en ocasiones, con fines diversos, elementos y aportaciones de las religiones orientales, e incluso de las ciencias ocultas; en *Las interpretaciones de los sueños*, por ejemplo, aparece citado el célebre mago Papus; y no sólo como curiosidad o aportación erudita, ya que en el epílogo se lee: «el cuerpo astral de los ocultistas, desligado en el ensueño, es el carácter, la intención vital, los más ciegos y auténticos designios, el alma misma...» (p. 43).

El interés de Lucio Gil por estas disciplinas, digamos, ocultistas, es incontestable; pero lo que siempre mantiene es la demarcación precisa de todos sus frentes de interés. Lo que se está, centralmente, señalando en Freud es su ambiguo e impreciso modo de construir una teoría psicológica y de apoyar en ella una terapéutica similar a la de algunos pseudopsicólogos o parapsicólogos. Los cuales, a su vez, son rechazados por combinar injustificadamente elementos científicos, religiosos y parapsicológicos. La literatura ocultista puede tener valor para la comprensión radical (metafísica) de lo real, pero no para operar en el mundo; son las ciencias las que entienden (representan) y constituyen ese mundo. La delimitación de los márgenes y los métodos propios de las diferentes disciplinas es elemento esencial, como se ve, del pensamiento de Lucio Gil.

III

LA TÉCNICA DE LA PSICOLOGÍA

La psicología aplicada será en las páginas siguientes objeto de estudio, sin olvidar sin embargo su conexión con el resto de contenidos que interesaron a Gil de Fagoaga y la relación sistemática que con todos ellos pueda guardar. Conexión que no será difícil presentar al lector, dado que fue claramente apreciada por el autor; no sólo atendió al estudio y aplicación de las pruebas psicotécnicas que la psicología europea estaba generando, sino que pretendió imponer en ellas un orden que diera sentido a su empleo y las corrigió tanto para su aplicación al ámbito educativo o docente, como para hacerlas respetar los conocimientos que la Psicología General había atesorado durante décadas. En efecto, como después veremos, la mayor amenaza para la efervescente psicotecnia de la primera mitad de siglo era la excesiva diversidad de pruebas, la exagerada atomización de las capacidades y profesiones estudiadas, y, en general, la desconexión del trabajo psico-técnico y la investigación en Psicología Básica. Esto, unido a la dificultad que encontró el trabajo psicotécnico para extenderse en el ámbito profesional europeo (más que en el caso norteamericano), lo cual se materializó en críticas al sentido y utilidad de sus esfuerzos, hechas desde los más diversos sectores profesionales y científicos, introduce la necesidad de comprender esta técnica en sus últimas implicaciones: las de tipo social, económico y político, además de teórico o científico. Sobre todo ello Lucio Gil ofreció una interpretación global e integrada que tiene un interés destacado.

Lo primero que procede a la hora de introducir su contribución a estas cuestiones es mostrar la definición que esta técnica encuentra en sus escritos, la demarcación de su labor propia respecto de la de otras disciplinas:

Se entiende por psicotécnica el arte de averiguar las aptitudes mentales de los sujetos en relación con las diversas ocupaciones (*La selección profesional de los estudiantes*, p. 69).

No ha de parecer frívola la caracterización de esta labor como arte, pues es el sentido clásico (griego y latino) del término el que aquí se recoge. *Arte* como aplicación de un conjunto de conocimientos a la producción de algún resultado; *práctica* tal y como habitualmente comprendemos este concepto, como opuesto a teoría: «La Psicotécnica es el Arte psicológico» (*ibid.*).

El sentido de esta aclaración previa es el de afirmar la relación necesaria entre cualquier práctica con una ciencia previa, obviamente la Psicología. Por tanto es esto un mero aviso a la tendencia a olvidar que la técnica psicológica se nutre de los conocimientos afirmados por la Psicología General o Básica. Veremos tomar contenido concreto a esta declaración cuando a la hora de clasificar las facultades o factores de interés para el estudio psicotécnico y las pruebas más adecuadas para la selección profesional, el origen de las correcciones de Lucio Gil a diversas psicotecnias entonces en vigor será precisamente la explicación general de lo psíquico que antes se ha desarrollado.

Mas lo que resulta ahora relevante es apreciar que el concepto de selección profesional es más amplio que el de psicotecnia, pues ésta es sólo un momento, y no el primero, del proceso selectivo; el que corresponde al estudio de las capacidades de los sujetos, lo cual ha de ser complementado con la catalogación de las profesiones en las que se va a encasillar preferentemente a esos mismos sujetos, además de atender igualmente a las condiciones globales (socio-económicas) en las que se sitúa la selección (Sociología del trabajo). Y lo que es más, que no ha de confundirse con la labor médico-psiquiátrica, la psicoanalítica y, en general, la terapéutica.

De un modo similar el psicotécnico español por antonomasia, Emilio Mira, se pronuncia al enjuiciar la labor de orientación profesional como una «actuación científica compleja», y que exige el concurso de la psicología, la pedagogía, la higiene, la sociología, la economía y la estadística; que es, por lo tanto, una «actividad mixta» («Orientación Profesional y Psicología», en *Orientación profesional*, p. 4).

Pero se introduce una nueva complicación al notar que los términos que sobre esta práctica compleja se aplican son diversos: *orientación*, *consejo* y *selección*.

El primero es el que encontramos en los textos de Mira, y no es nunca utilizado por Lucio Gil. Mientras el consejo profesional consiste en la aplicación de la técnica psicológica para el mejor aprovechamiento de las capacidades del trabajador adulto, la selección profesional recae sobre los jóvenes y adolescentes.

Es ésta una primera característica de la psicotecnia de Lucio Gil que se debe al sistema psicológico expuesto hasta ahora. De entre todos los cursos de licenciatura y doctorado que impartió destaca *Psicología del niño y del adolescente*, por su extensión y detalle. Además, *La selección profesional de los estudiantes* confirma el interés por la aplicación de las técnicas psicométricas a los jóvenes. Y esto no parece ser solamente debido

al hecho de haber desarrollado, durante gran parte de su vida, tareas docentes con jóvenes universitarios. El inicio de este texto, dentro de las formalidades propias de un discurso inaugural de curso, marca la dirección que señalamos:

Mas la función misma de la Universidad muéstrase dos veces sublime cuando se considera que no sólo germina en ella el cuerpo de la ciencia, sino lo que vale más: el alma misma de la juventud (...) ¡Bien venidos sean los estudiantes! Son biológicamente lo más valioso de la Universidad (*La selección profesional de los estudiantes*, p. 8).

Recuérdese que en los cursos de 1954-55, cada uno de ellos representa una estrategia expositiva diferente de la psicología general: holística (*Varietades de conducta*), elemental (*Sensación y sentimiento*) y mixta o integrada. Para hacer esta última es la adolescencia el objeto elegido.

En el curso *Adolescencia* el núcleo que se justifica continuamente es la idea de que la adolescencia es la etapa crítica del desarrollo evolutivo, hacia la que deben dirigirse todos los esfuerzos de orientación.

Por otra parte, los términos *orientación* y *selección* se entienden aquí como «dos palabras para una sola realidad». Una de las críticas habituales a la selección es su crueldad, por cuanto «busca y retiene al más apto», con lo que la orientación se acepta como más recomendable. Pero esto son «juegos malabares»; la selección profesional que aquí será defendida consiste, precisamente, en «diagnosticar lo mejor posible las capacidades de una persona y relacionarlas con las condiciones que se implican en una profesión» (*La selección profesional de los estudiantes*, p. 182).

Aclarados los términos, una última matización es precisa: el proceso de selección profesional implica, como primer esfuerzo, una categorización adecuada de las profesiones en función de las capacidades que exige cada una. Después, a la hora de analizar al detalle un caso concreto, el estudio psicotécnico ha de atender a dos aspectos diferentes, la capacidad y la vocación, las aptitudes y la intención, separadamente. De ahí que en algunos textos la expresión *selección vocacional* aparezca refiriéndose a una parte de la labor psicotécnica; aquella que pretende descubrir, mejor que el propio sujeto, qué profesión o grupo de profesiones representa su ideal, su deseo o vocación.

A continuación se procederá al estudio separado de cada uno de estos pasos, para lo que los materiales de referencia serán, en primer lugar —y fundamentalmente— el discurso de 1929 *La selección profesional de los estudiantes*, las *Notas de Psicología para educadores* (1975), algunos cursos impartidos a los alumnos de la Sección de Pedagogía de la Facultad de Letras, como «Psicopedagogía para adultos», «Consejo profesional», «Aspectos psicológicos de la educación», y las adaptaciones al castellano que el autor realizó sobre las pruebas de Strong, Terman y Claparède (cf. bibliografía comentada, n.ºs 4, 6 y 20).

Como ya ocurrió a la hora de explicar los puntos fundamentales de la teoría psicológica de Gil de Fagoaga, tendremos aquí que pasar por

alto las modulaciones o variaciones que entre los diferentes escritos referidos pudieran apreciarse. Pero igual que entonces afirmábamos la esencial homogeneidad de las tesis mantenidas en todos los textos, también aquí las diferencias entre los escritos más antiguos (por ejemplo, *La selección...*, de 1930) y los más recientes (así, las *Notas*, de 1975) no son especialmente importantes. La única novedad que sí parece ser relevante es la incorporación al conjunto de pruebas psicotécnicas del autor del test de los instintos de Szondi, ausente en los primeros escritos; recuérdese que también en la exposición de la psicología básica de Lucio Gil, el polaco aparecía como referencia importante en sus escritos finales. Pero hecha esta salvedad, el sistema psicotécnico de Gil de Fagoaga puede ser expuesto sin atender a referencias temporales.

Y hemos dicho *sistema psicotécnico* porque, una vez más, ése es el rasgo más destacable de su trabajo; la ya mencionada necesidad de proceder coherentemente con los principios que formula la psicología general pretende ser remedio a los males de la investigación psicotécnica: la desorientación a la hora de diseñar pruebas, provocada por la atomización de pruebas diferentes que impiden la adopción de un punto de vista global y significativo al realizar la selección; además, se da a juicio del autor una generalizada pérdida de lo genuinamente psicológico a la hora de clasificar las facultades de interés y las pruebas de medición correspondientes. Estos dos problemas, íntimamente relacionados como se ve, pasan por una previa aclaración del origen histórico de la disciplina y una posterior clasificación de los factores psicológicos sobre los que se opera en psicotecnia atendiendo a los principios básicos que ya se han expuesto. Por último es preciso tomar el total de pruebas en vigor y armonizarlas en una estructura global de pruebas de modo que cada una tenga asignada la medición de un factor o facultad preciso; es decir, es necesario saber qué mide exactamente cada prueba para evitar el habitual malentendido consistente en aplicar unas y otras confundiendo sus respectivos referentes psicológicos pretendidamente medidos.

1. *El Examen de ingenios de Huarte de San Juan*

Gil de Fagoaga afirmaba que el mejor de los muchos y muy valiosos libros que poblaban su biblioteca era la edición de 1594 del *Examen de ingenios* del médico navarro Juan Huarte de San Juan. Las referencias a este clásico de la psicología y la fisiología españolas son numerosas en los trabajos del requenense, y es en *La selección profesional de los estudiantes* de 1929 donde la relevancia de la obra del navarro aparece expuesta por extenso.

Esta obra, incluida en el *Índice* de libros prohibidos en 1583 y corregida por exigencia de su adecuación a la dogmática cristiana, constituye una pieza valiosísima en el desarrollo del estudio psicofísico del hombre durante los siglos XVII y XVIII. Recogiendo la herencia médica y filosó-

fica clásica, intenta ser un compendio de los saberes útiles para la determinación de las capacidades intelectuales y temperamentales de cada individuo, con objeto de que en cada caso pueda saberse qué *ciencia* le es más adecuada¹.

Pero lo que aquí interesa es explicar en la medida de lo posible el interés que pudiera tener esta obra para Lucio Gil, hasta el punto de constituirse en su libro de cabecera. La obra en cuestión es publicada por primera vez en 1575. En los últimos años del siglo XVI la labor del intelectual ofrece una cierta novedad respecto del humanista típico de años anteriores. El esfuerzo por recuperar del olvido todos los saberes y contribuciones clásicas que representa el humanista da lugar a la redacción de estudios desordenados y llenos de afirmaciones del más diverso origen. La primera reacción que esta excesiva entrega a la recuperación de lo clásico provoca es la búsqueda de *método* para la exposición ordenada y sistemática de los saberes. Surge la especialización, impropia de personajes típicamente renacentistas, y la consecuente redacción de compendios sistemáticos de unos y otros saberes. Compendios que pretendían ser expresión acabada del total de los conocimientos de los ámbitos de investigación inaugurados o continuados en el renacimiento. Esto mismo intentó ser el *Examen* de Huarte; una sistematización exhaustiva de los saberes útiles para la determinación de las capacidades.

Esta psicología y fisiología diferenciales que Huarte casi está inaugurando muestra por otra parte una clara imbricación con la política, con el problema de la organización del Estado; *Estado* en su sentido moderno, que Maquiavelo poco antes ya había problematizado. El Estado ha de ser organizado según la Naturaleza y ello por medio de la creación de un tejido social perfecto en el que cada uno ocupe el lugar que le corresponde según sus propias peculiaridades (G. Serés, Introducción al *Examen*, Cátedra, Madrid, 1989).

Las pocas notas que se han avanzado como perfil del pensamiento de la obra de Huarte muestran fácilmente el interés de nuestro autor por él; de hecho Lucio Gil tenía que entender la figura del navarro como un precedente de la que él mismo pretendía representar.

Así, el comentario que el *Examen de ingenios* recibe en *La selección profesional de los estudiantes* de 1929 comienza señalando su privilegiado puesto de primer estudio diferencial sobre las capacidades en la Historia del pensamiento. En efecto, aunque no faltan reflexiones sobre las capacidades de los hombres en los clásicos griegos, latinos y árabes, los más lejanos antecedentes de esta disciplina no pueden situarse más atrás del siglo XVIII: Caillières y Voltaire en Francia, o el propio Kant de la *Antro-*

1. La obra de Huarte ha sido detalladamente comentada desde diferentes intereses históricos: la medicina, la psicología, la cultura, etc. Así, Gregorio Marañón, «Examen actual de un Examen antiguo», *Cruz y raya*, 1933; M. de Iriarte, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial*, Madrid, 1948; R. J. Scheer, *Juan Huarte de San Juan and his Examen de ingenios*, Nueva York, 1961.

pología en Alemania. Sólo en España cabe citar un autor anterior, el Huarte de finales del siglo XVI, antecedente máximo de estos saberes, y presumible influencia primera en los autores ilustrados franceses y alemanes posteriores (p. 22). Que Lucio Gil acierte o no en esta apreciación no es aquí de interés, aunque la rápida extensión de su obra por toda Europa así parece confirmarlo.

Lo que sí es más interesante para nosotros son los motivos por los que Gil de Fagoaga entiende que Huarte es el primer representante de la psicotecnia:

Según los datos de que hoy disponemos, solamente España puede gloriarse de tener, allá en la lejanía del siglo XVI, un agudísimo psicólogo, médico famoso, espíritu científico convencido de las excelencias de la observación directa de la Naturaleza y del método experimental, adversario de la cómoda utilización de las razones genéricas y de las causas finales para la explicación de los fenómenos, espíritu renacentista que estudia sistemáticamente la diversa índole de las profesiones, y no ya de las elementales, sino con preferencia de las más elevadas y complejas, y señala las condiciones congénitas que han de reunir cuantas personas tengan el propósito de adoptarlas como empleo de su vida. La obra de Huarte, más valorada en países extranjeros que en el propio, escrita en un estilo modelo de humor y de claridad, abunda por doquiera en consideraciones y atisbos geniales, y tanto su precisa concepción psicotécnica, como su reiterada preconización del paralelismo psicofísico, que le constituye en precursor insigne de la moderna psicología fisiológica contemporánea (...), en las líneas generales de su perenne actualidad no ha sido superado hasta el presente (pp. 20-21).

Lo que permite, por tanto, situar el origen de la psicotecnia en Huarte es un hecho metodológico; es el primero en abandonar las generalidades propias de la reflexión filosófica y las causas finales (Galileo *versus* Aristóteles) y sustituirlas por el método experimental, la observación directa de los fenómenos. Ello le permite avanzar el principio del paralelismo psicofísico (motivo por otra parte de su inclusión en el *Índice*) tan caro al requenense.

Igualmente importantes son «sus atrevidas opiniones eugenésicas» (*ibid.*). En efecto, la utilidad que tiene el *Examen* para su propio autor es la de servir de mejora del tejido social de un país; no es sólo retórica la dedicatoria de la obra al rey Felipe II. Como G. Serés señala acertadamente, la obra del navarro se ciñe «a uno de los principios básicos de la medicina hipocrático-galénica; la interrelación entre la salud individual y la constitución política» (Introducción al *Examen*, pp. 26 ss.). Así, propone la necesidad de la formación de un consejo elector formado por hombres «de gran prudencia y saber» que asigne a cada uno la ciencia que le sea más apta, dado su temperamento y capacidad (tarea ésta difícilmente realizable por cada individuo).

Lo que, por lo tanto, interesa a Lucio Gil del pensamiento de Huarte no son las tesis concretas sobre la constitución del temperamento del hombre, o los modos de selección de las capacidades, sino rasgos generales

como los apuntados. Mas por generales no son menos importantes; el mayor valor del *Examen* reside en su modo de abordar, dados los conocimientos de la época, la clasificación de las capacidades y las ocupaciones para proceder convenientemente a la selección. Su criterio, caracterizado por Gil de Fagoaga como *funcional y subjetivo* o como *cualitativo e interno*, no ha sido cabalmente seguido por los psicotécnicos posteriores, que han adoptado un punto de vista *cuantitativo y externo*. Pero sobre esta distinción, clave para entender la contribución del requenense a la psicotecnia, nos extenderemos en los siguientes apartados. Por el momento cabe destacar que Huarte representa un punto de referencia importante para Lucio Gil por varios motivos. En primer lugar supone un modo de entender la investigación que le aproxima a lo que él entiende por ciencia: el recurso a la experiencia y el abandono de las vacías reflexiones de épocas pasadas. Mas, al mismo tiempo, la investigación de esos fenómenos naturales ha de ser guiada por un marco previo que atienda exactamente a los mismos, una intelectualización del carácter general de los mismos, un acertado enfoque de lo que se estudia. En este caso, Huarte representa el primer análisis acertado de las ciencias y capacidades de los hombres, creador de una categorización precisa para estudiarlas conjuntamente y descubrir los modos de selección más adecuados. Además, el médico navarro es capaz de entender el valor público que tiene este tipo de investigaciones psicotécnicas, las cuales no son ajenas para Lucio Gil, como más adelante se apreciará.

2. *La clasificación de las profesiones y las capacidades*

Los pasos que la selección exige son básicamente tres, tras un mero análisis lógico del proceso que se aborda: clasificar las profesiones diferenciándolas convenientemente, clasificar a los sujetos según sus capacidades, y por último corresponder unos y otras por sus similitudes.

Lo primero, la clasificación de las profesiones, ofrece más dificultades de las aparentes, pues son muchos los modos de hacerlo y habrá por lo tanto que buscar el que más adecuadamente permita distribuir las después entre los grupos de capacidades. Los modelos de clasificación que Lucio Gil tiene como referencia son el del mencionado Huarte de San Juan, el de Curt Piorkowski y el de Otto Lipmann². Como se verá, la clasificación de Gil de Fagoaga se acerca más a la del primero, a pesar de ser la más antigua.

Recuérdese que no es útil cualquier clasificación de las profesiones y disciplinas, sino aquella que se centre ya en las diferentes aptitudes individuales que cada una exija; así, la clasificación no habrá de atender a diferencias objetivas (por ejemplo, a tipos de objetos a los que cada pro-

2. C. Piorkowski, «Die psychologische Methodologie der wirtschaftlichen Berufseignung», *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, Beiheft 11, 2ª ed. 1919 (*La Selección*, p. 30).

fesión se aplica) sino subjetivas (habilidades necesarias para cumplirla satisfactoriamente).

El primero en ser comentado es Curt Piorkowski, que ofrece la siguiente clasificación:

1. Profesiones incalificadas.
2. Profesiones calificadas:
 - A) especializadas,
 - B) medias,
 - C) superiores.

Serían no calificadas aquellas que no precisan para su cumplimiento capacidades especiales, por lo que no exigirían la atención de la psicología de las profesiones. Las calificadas, por el contrario, permiten la delimitación concreta de algunas capacidades pertinentes para su ejercicio. Este segundo grupo se divide a su vez en tres, según cuáles sean esas capacidades exigidas. En primer lugar las especializadas, que sólo requieren algunas funciones básicas como atención, de modo que este grupo se descompone en otros siete en función del tipo de atención que cada profesión exige. Por su parte, las profesiones medias requieren, además, un cierto volumen de inteligencia general y la capacidad asociativa, y son las que se centran en el terreno de la producción o la transformación. Las superiores, siguiendo el tópico, serían las disciplinas artísticas y científicas.

La crítica que cabe hacer de este esquema profesional es no tanto la clasificación nominal o formalmente considerada, como las definiciones de esos términos con los que se pretende estar diferenciando claramente diversos campos de actuación profesional. Si las especializadas suponen una capacidad atencional alta y las medias exigen cierta habilidad asociativa, no está claro el motivo de la superioridad otorgada a la asociación respecto de la atención, pues en el modo de atender están ya prescritos otros rasgos superiores como la originalidad o la creatividad:

¿No se manifiesta la originalidad en la manera misma de atender? Y ¿no hay entretejidos en una y otra muchos procesos asociativos? La graduación, de este modo, resulta arbitraria y, pretendiéndose una clasificación cuantitativa o jerárquica, se va cayendo de modo insensible en una mera diferenciación cualitativa de funciones psíquicas, inconfesablemente próxima al criterio de Huarte (p. 32).

Igualmente las profesiones superiores no adquieren un perfil claro que pueda distinguirlas de las demás, «pues organizar, distinguir, (y) decidir libremente» no es bastante para caracterizar el trabajo del artista (cf. Lucio Gil, *Sobre metodología de crítica estética*) ni del científico innovador. Las profesiones superiores parecen estar al alcance «de cualquier muchacho normal» (*ibid.*, p. 33).

Por último, la utilización de la inteligencia general como criterio de distinción de las diferentes profesiones no deja de ser insatisfactoria. Este

concepto, el de inteligencia general, le parece a Gil de Fagoaga «un fantasma caduco de la Psicología contemporánea», dado que su definición permite incluir en su extensión a casi cualquier sujeto adulto normal: la capacidad de adaptarse a situaciones nuevas que refiere esa noción de inteligencia general se muestra insuficiente para discriminar sujetos según las diferencias en capacidad que presenten.

En resumen, la clasificación de Piorkowski adolece de graves deficiencias en la definición de las categorías empleadas para demarcar el ámbito psicológico de cada grupo de profesiones, con lo que difícilmente puede ofrecer alguna ayuda en el trabajo de selección profesional; a pesar de todo ello, es reconocible también el cumplimiento de una función importante, la de haber marcado la importancia de la jerarquización de las profesiones (*ibid.*, pp. 33-34).

Las lagunas de esta clasificación son parcialmente llenadas por la de Otto Lipmann:

1. Profesiones superiores.
 - I. Simbólicas:
 - a) graves,
 - b) frívolas.
 - II. Gnósticas:
 - a) gnóstico-anímicas (psicólogos en sentido amplio),
 - b) gnóstico-reales (indagador en ciencias naturales),
 - c) gnóstico-ideales (científico-sistemático).
 - III. Técnicas:
 - a) técnico-anímicas (psiquiatra, educador, tribuno),
 - b) técnico-reales (ingeniero, técnico),
 - c) técnico-ideales (científico apriorístico).
2. Profesiones medias.
3. Profesiones inferiores.

Su explicación es doble, siguiendo primero un criterio cuantitativo y después otro cualitativo. Se acepta que el nivel general de capacitación profesional puede ser normal y superior o inferior a la media, lo cual determina la inclusión de cada profesión en uno de los tres grupos matrices: profesiones superiores, medias e inferiores.

Pero además de este criterio cuantitativo, que no ofrece la posibilidad de operar con precisión en la clasificación de las especificidades de cada profesión, cada grupo es a su vez dividido según las cualidades que exija. Lipmann reduce éstas a la capacidad de combinación, la cual tiene dos polos: la inteligencia y la fantasía. Con lo que cada grupo de profesiones antes citado queda redistribuido en tres subgrupos: las profesiones simbólicas (a las que corresponde el uso de la fantasía), las gnósticas (la inteligencia teórica) y las técnicas (la inteligencia práctica).

Como se ha dicho, las tres variedades se dan en los tres grupos de profesiones (superiores, medias e inferiores), pero Lipmann se centra en las superiores y deja provisionalmente indeterminadas las demás.

Como puede ya anticiparse, la clasificación de Lipmann va a ser considerada incompleta por Gil de Fagoaga, y por un motivo similar al aducido en el caso de Piorkowski. Si bien ofrece la ventaja de haber intentado caracterizar las profesiones no sólo por el factor de capacidad o inteligencia general, sino también por los tipos de capacidad, las deficiencias en el modelo de Lipmann se deben a una errónea comprensión de los factores que componen la capacidad profesional.

En primer lugar, «la denominación de *gnósticas* se toma con extensión excesiva (...) Claro es que llamando gnóstico a todo aquel que conoce, tendrán que ser sometidas a esta categoría las profesiones indicadas; pero entonces no sólo ellas, sino a lo menos todas las superiores, ya que exigen indistintamente un alto grado de conciencia (...) lo cual es absurdo» (*ibid.*, pp. 37-38).

En general, la comprensión de las funciones superiores en la clasificación de Lipmann es incorrecta, mostrando esto una vez más la importancia que tiene la correcta atención a la psicología general antes de entrar a hacer tablas de capacidades. Así, si el concepto de profesión gnóstica es poco claro, la distinción de *simbólico* y *técnico* no está exenta de problemas. Lipmann entiende por simbólicas las profesiones vulgarmente llamadas artísticas, pero «¿en qué se distinguen estas profesiones de los oficios técnicos, el ingeniero del arquitecto, el modelador del escultor, el versificador del poeta, el director de orquesta del compositor? La diferencia que hay entre ellos no podrá establecerse en función de los símbolos, que son los mismos exactamente en un caso y en otro, ni lo que es más grave, tampoco en función de la productividad, porque tan productores de cosas, de melodías, de imágenes, son éstos como aquéllos (...)» (*ibid.*, p. 38).

Lipmann no ha conseguido una clasificación satisfactoria porque, a pesar de haber instituido un criterio cualitativo que busque las diferencias específicas en tipos de capacidad, las funciones o factores psicológicos que utiliza no son precisos. No cabe distinguir la cognición del uso de símbolos, ni éste de la producción.

Antes de afirmar su propia clasificación de las capacidades, Lucio Gil va a hacer referencia a otro intento de clasificación, el del Instituto de Orientación Profesional de Barcelona. Lo interesante de esta referencia es que aparece hecha sin comentario crítico; Lucio Gil parece hacerse cargo del significado y utilidad de la clasificación (y, por extensión, del trabajo en el Instituto de Barcelona) sin encontrar en ello deficiencias merecedoras de especial mención.

La clasificación del Instituto (*Anales de l'Institut d'Orientació Professional*, año I, núm. 1, mayo de 1920) divide la capacidad en tres factores: inteligencia, carácter y temperamento. Éstos se subdividen a su vez en dos o tres factores: inteligencia abstracta, verbal y espacial; carácter perceptual, percepto-reaccional y reaccional; temperamento determinado y variable. Ocho factores que, combinándose, dan el perfil de dieciocho tipos de trabajo.

La clasificación del propio autor va a girar en torno a factores diferentes a los aislados en la del Instituto. Como se recordará, los conceptos de temperamento y carácter están, en la psicología del requenense, en una estrecha relación de inclusión que impide su aislamiento en la labor psicotécnica. Igualmente, el de inteligencia no es utilizado por el requenense en ningún escrito. La decisión en favor de una clasificación se juega, a los ojos del propio Gil de Fagoaga, en la correcta delimitación de los factores psíquicos en la investigación básica, antes que en su aplicación psicotécnica. Esto no sólo no libera, sino que exige la comprobación de la delimitación de los factores por medio de la aplicación de las pruebas de medición de cada uno de ellos.

Se reúnen aquí dos líneas de fuerza diversas que han aparecido anteriormente. En primer lugar, si la lectura del *Examen* de Huarte tiene algún valor, es el de instituir un criterio de análisis del psiquismo que Lucio Gil califica de funcional y cualitativo. No han de perseguirse categorías de discriminación entre individuos que se basen en la cantidad de alguna supuesta capacidad básica y universal, sino aquellas que se refieran a funciones diferenciables cualitativamente (y por ello no confundibles) en las que catalogar a los individuos por clases. De esto se entiende la aversión de Gil de Fagoaga por el concepto de inteligencia, demasiado amplio y por lo mismo poco significativo: lo que se denomina inteligencia se compone a su vez de diferentes funciones básicas, las cuales permiten un estudio diferencial de los sujetos basado en las cualidades que designan, y no en la mera (y ciega) medición cuantitativa, único modo que posibilita el concepto de inteligencia.

Por otra parte, el análisis de la estructura del psiquismo nos dejaba la distinción básica entre personalidad y carácter, con sus respectivas caracterizaciones generales. La primera, aglutinada por el super-ego, incluía los tres «mís» de William James. Y en general, mientras la personalidad englobaba todos los fenómenos que podríamos denominar de intelectivos o cognoscitivos, el carácter hacía lo propio con los afectivos.

Pero señalada esta diferencia, continuemos con la determinación de las capacidades que cada profesión requiere. Dados los factores, se podría entender que a cada uno corresponde una profesión tipo a la que se incluiría como habilidad predominante en su desempeño. Pero en ocasiones encontramos profesiones que implican o exigen más de un factor. El orden en esta determinación concluye atendiendo al nivel de integración de capacidades, las cuales hemos visto distribuidas en tres grupos, haciendo un total de ocho o nueve. Consecuentemente, la tipología de las profesiones quedaría del siguiente modo:

1. Profesiones mecanizadas.
2. Profesiones especializadas.
 - I. Perceptivas.
 - II. Algedónicas (sensitivas).
 - III. Mnemónicas (memorísticas).

- IV. Críticas.
 - V. Imaginativas.
 - VI. Discursivas.
 - VII. Intencionales.
 - VIII. Automáticas.
 - IX. Éticas.
3. Profesiones conexas.
 - I. Cognoscitivas.
 - II. Pensativas.
 - III. Volitivas.
 4. Profesiones integrales.

La explicación somera de cada uno de los tipos es la siguiente:

Pocos aditamentos bastan, después de la detenida fundamentación que precede. Las primeras están determinadas especialmente por caracteres anatómicos y fisiológicos. Las segundas hacen pensar en la industria y el comercio evolucionados. Las conexas son por antonomasia las profesiones liberales, aunque dejen margen a algunas otras. La cuarta clase es sin duda la más difícil profesión posible, aquella en que se acusan eminentemente las funciones todas, sin que ninguna de ellas resulte excesiva en comparación. Este profesional no lo es propiamente de la inteligencia, sino de la vida; su rumbo no es artificioso, sino el más natural, la propia Naturaleza viviendo en él ejemplarmente. No es un intelectual, sino un humanista, el gran hombre mismo, llámese Aristóteles, Quevedo, Leibniz o Goethe (p. 52).

Esta tripartición de las profesiones en clases, en función no todavía del tipo de facultad que precisan, sino sólo del grado de implicación conjunta de varias facultades en el desempeño de cada una, no conduce a un interés idéntico por todas ellas; las primeras, no especializadas, y en general las mecánicas, al exigir para la selección de los operarios sencillas mediciones de variables físicas o fisiológicas —y, entre las psicológicas, las de más exacta medición como las perceptivas y psicomotoras—, han recibido atención suficiente. No así las profesiones que exigen una formación académica, esto es, la adquisición de capacidades intelectuales más o menos complejas.

Y de entre las profesiones intermedias, que se distribuyen en especializadas y conexas, estas segundas son las que mayor interés guardan para el psicólogo de las profesiones: en primer lugar por la complejidad que encierran profesiones que, como éstas, exigen una formación no centrada en un único factor; en segundo lugar, porque este grupo lo forman las llamadas *profesiones liberales*, de escaso tratamiento por la psicotecnia hasta los años de redacción de *La selección profesional de los estudiantes*, y de simultánea importancia en el mercado de ocupaciones de cualquier sociedad moderna. De hecho, mayor relevancia tienen estas profesiones que las que podrían parecer más interesantes, las integrales; éstas, como se desprende de la cita expuesta más arriba, más que un perfil pro-

fesional constituyen el perfil del genio, del superdotado, que, al margen de no necesitar la selección, no es frecuente: la mayor parte de los profesionales ocuparían el lugar de las que aquí se han denominado profesiones intermedias.

Una primera dificultad habrá de ofrecer este grupo de profesiones para la psicotecnia: dado que no requieren la presencia de un único factor, sino de una combinación de varios, la especificidad o peculiaridad de cada profesión frente a las demás vendrá definida, más que por la presencia de unas u otras capacidades, por la peculiar combinación que de ellas se precise. La caracterización de estas profesiones (y las pruebas que consecuentemente se ideen para la selección) ha de recoger esta complejidad.

Pero el peligro que acecha a la labor de la selección de las profesiones liberales es el exceso de celo por esta fidelidad a la complejidad del objeto estudiado. Así, Lucio Gil avisa de la irrelevancia del proceso de selección cuando se cae en *minuciosidades y repeticiones* fuera de lugar.

M. Ullrich y W. Balters³ sirven de ejemplo caricaturesco en su descripción de los factores de aptitud que debe cumplir el candidato a médico: el investigador de la medicina ha de cumplir veinticinco características y el médico práctico sesenta y dos, agrupadas en *imprescindibles e importantes* (p. 57).

La acotación de instrumentos útiles para la selección pasa por prescindir de la atención a las características físicas importantes (tarea propia del médico) o de la evaluación de los conocimientos básicos para el desempeño de la profesión (labor que puede desempeñar cualquier profesional). Se persigue, en cambio, una «descripción analítica sumaria» que recoja las «principales capacidades psíquicas implicadas en cada profesión», y esta discriminación afinada pasa necesariamente por apartar las características que el sentido común pueda aconsejar y quedarse con las *científicas* (p. 56). Es decir, seguir siempre aquellas capacidades que el previo estudio de la psicología general autoriza utilizar.

Por ello, y dado que los factores psíquicos se agrupan en centrípetos, asociativos y centrífugos, puede suponerse que las profesiones conexas son aquellas que exigen la participación de uno de estos tipos de capacidades:

1. Profesiones cognoscitivas.
 - I. Historiador: objetividad, memoria, concepción.
 - II. Naturalista: objetividad, juicio.
 - III. Médico: objetividad, intencionalidad, sentido moral.
 - IV. Farmacéutico: objetividad, sentido moral.
2. Profesiones pensativas.
 - I. Jurista: juicio, memoria, sentido moral.
 - II. Matemático: concepción, razón.
 - III. Filósofo: razón, subconsciencia.

3. En Th. Erismann y M. Moers, *Psicología del trabajo profesional*, Mallart, 1926.

3. Profesiones volitivas.

- I. Artista: subconsciencia, sentimiento, concepción.
- II. Profesor: intencionalidad, razón, sentido moral.
- III. Político: intencionalidad, objetividad, juicio.
- IV. Sacerdote: sentido moral, intencionalidad.
- V. Militar: intencionalidad, subconsciencia.

Aparecen en el cuadro anterior las diferentes profesiones conexas, recuérdese, aquellas que hacen participar en su ejecución un cuadro de capacidades, el cual corresponde a uno de los tres grupos de que se compone el psiquismo completo, esto es, capacidades genéricas; a saber, la capacidad cognoscitiva (de captación, que corresponde a la entrada de la estimulación, a la mera recepción, a lo centrípeto en los términos de Meynert), la pensativa (asociativa) y la volitiva (que se compone de los factores reactivos del psiquismo, el impulso o conato y el sentimiento, lo centrífugo).

Nótese que al lado de cada profesión-tipo aparecen las supuestas características particulares o específicas de cada una, pero en ellas cada profesión comparte algún rasgo general con las del resto del grupo, con lo que las diferencias en capacidades se tornan difíciles de localizar. Mas esto, la correcta medición de cada factor en los individuos-candidatos concretos, es ya asunto de la ideación de las pruebas psicotécnicas, no de la factorización de las capacidades que a cada una corresponde. La cual, ahora concluida, ofrece los resultados inicialmente buscados, rigor científico y fidelidad a los conceptos fundamentales de la Psicología General, y simultáneamente versatilidad y agilidad en su manejo concreto, en su aplicación en la selección.

3. *Adopción y corrección de pruebas para la determinación de las aptitudes*

Obtenidas ya las notas que caracterizan las exigencias que cada profesión impone a sus candidatos, el esfuerzo siguiente ha de ser necesariamente la evaluación de las capacidades de estos últimos. Para ello la selección vocacional tiene a su disposición las pruebas que la Psicotecnia lleva ideando y perfeccionando desde que en 1883 Galton iniciara el tratamiento estadístico de las diferencias individuales.

Gil de Fagoaga se hace eco de la evolución de las técnicas psicométricas, «cuya acción representa una ingente cruzada que está hondamente transformando la organización de la sociedad» (p. 74). Pero todas las pruebas que se suelen emplear son incompletas. La creación de un aparato psicotécnico completo, que incorpora pruebas ya existentes junto con algunas ideadas por el autor, es el denominado *porcentaje profesional*, aportación más importante de Lucio Gil a la psicometría. Este porcentaje aparece ya expuesto en *La selección profesional*, y fue parcial-

mente utilizado en la aplicación española de las pruebas de Claparède (*Perfiles psicológicos percentilados*, comunicación al IX Congreso Internacional de Psicotecnia, Berna, 1949). Su última exposición, ampliada, es la de las *Notas de psicología para educadores* (1975).

Las tres figuras de la psicometría internacional que van a inspirar a Gil de Fagoaga son Terman, Rossolimo y Claparède.

Las pruebas de medida de la inteligencia del primero, como mejora de las de Binet («demasiado comprimidas»), son la referencia obligada respecto de la medición cuantitativa de la capacidad, «primer aspecto en la fijación de la psiquis del sujeto» (*La selección profesional*, p. 74). El problema que plantea es que entre sujetos con la misma edad mental (inteligencia) puede haber diferencias en las cualidades, en las habilidades específicas de cada uno, que queden ocultas en una prueba general como la Terman.

De ahí la necesidad de añadir a las pruebas *sintéticas* (como la anterior) las *analíticas*. Las pruebas para la medición del *perfil psicológico* de Rossolimo (que en 1975 será denominado perfil morfológico), y las del perfil vocacional de Strong (perfil dinámico), serán las empleadas en esta categoría. Con las primeras se mide el *nivel* y con las segundas el *perfil* del psiquismo estudiado.

Las pruebas de Rossolimo, en la actualidad prácticamente olvidadas, recibían severas críticas ya en los años treinta. Así, Claparède las considera estadísticamente falaces, por cuanto se gradúan matemáticamente datos obtenidos en pruebas diversas, sin justificación (p. 121).

Lucio Gil plantea la siguiente solución: las deficiencias estadísticas de las pruebas de Rossolimo se subsanan al aplicar a los datos obtenidos con ellas la distribución por percentiles (del propio Claparède).

Todo lo anterior no es, sin embargo, más que un torpe resumen del trabajo de Lucio Gil; las correcciones a las pruebas son tan numerosas como afinadas, y sólo una exposición correcta de todas ellas permitiría entender el valor del porcentaje profesional.

Pero si lo anterior hace referencia a la metodología estadística y a las pruebas básicas, el esquema psicométrico se completa con la elección de pruebas concretas para la evaluación precisa de los nueve factores mínimos aislados por Lucio Gil en sus explicaciones básicas. Se intentó que estas pruebas hubieran sido contratadas por diferentes investigadores, aunque en ocasiones fue necesario idear nuevos tests. Para cada factor psíquico las pruebas que corresponden son las siguientes (pp. 122-142):

- | | |
|----------------|---|
| 1. Objetividad | — Manchas de tinta de Rorschach.
— Láminas de Binet. |
| 2. Afectividad | — Enhebrado de Descoedres. |
| 3. Memoria | — Treinta imágenes de Claparède.
— Rossolimo (memorias diferenciadas). |
| 4. Juicio | — Asociación libre de Kent-Rosanoff. |
| 5. Concepción | — Fuga de Ebbinghaus. |

6. Razonamiento — Silogismos de Toulouse y Pieron.
7. Conación — Experiencia de Tolchinsky.
8. Subconsciencia — Distracción con divisiones ilustradas de Lucio Gil.
9. Sentido moral — Reactivo de Fernald.

Con los datos de las pruebas de Terman y Rossolimo como información previa para seguridad del investigador, el cálculo integrado del perfil y nivel de aptitud y vocación de cada sujeto podrá compararse con los profesiogramas (representaciones ideales de las exigencias de cada profesión respecto de cada capacidad); y con ello la selección habrá terminado. Mención aparte merece la incorporación del test de medición de los instintos de Szondi (*Notas de Psicología para educadores*). Al margen de la valoración teórica que Lucio Gil hace del polaco (en última instancia, porque favorece la misma comprensión lamarckiana de la relación entre herencia y aprendizaje), lo más destacable de esta incorporación tardía es que rompe la armonía que las pruebas que acaban de comentarse guardan con las explicaciones básicas. El instinto no es un factor o elemento mínimo, sino un complejo que no ocupa un lugar determinado en la geografía de los elementos. La importancia que Lucio Gil da a la prueba de Szondi remueve la ya difícilmente conseguida descripción de tales factores mínimos en los textos de 1930 y 1950 (cf. *supra* II.3).

4. *La importancia de la selección profesional. Problemas críticos*

La aplicación de la Psicología al mundo del trabajo en forma de orientación o selección profesional provocó no pocas reticencias en determinados círculos profesionales; como ejemplo de ello baste comentar la conferencia que Emilio Mira pronunció en Lovaina en 1927, cuyo contenido es una defensa de las técnicas de orientación profesional.

La necesidad de enfrentar estas críticas explica que la tercera parte de *La selección profesional de los estudiantes* esté dedicada a estas cuestiones, bajo el título de *Sociología del trabajo*.

Es, en primer lugar, significativo que el encabezamiento de este capítulo sea una cita al capítulo cuarto del *Origen de las especies*, de Darwin:

A este principio de conservación o supervivencia de los más adecuados lo he llamado *selección natural*. Conduce este principio al perfeccionamiento de cada ser en relación con sus condiciones de vida orgánica e inorgánica, y, por consiguiente, en la mayor parte de los casos, a lo que puede ser considerado como un progreso en la organización.

La elección del fragmento parece muy adecuada, si se tiene en cuenta que lo que Lucio Gil está intentando es trazar una ambiciosa conexión de los condicionantes biológicos y culturales del comportamiento, que culmina con una técnica de selección de las tareas en función de las pecu-

liaridades individuales. Esta selección garantizará, como en lo que sigue se explica, la prosperidad social y la salud individual. Es precisamente esto último, la atención al efecto benéfico de la selección sobre cada individuo *sea cual sea su capacidad*, lo que distingue el pensamiento de Lucio Gil de un darwinismo social salvaje, al estilo de Spencer.

Además de considerar los problemas derivados de la taylorización de la producción, el texto se hace cargo del nacimiento de una ciencia: la ciencia del trabajo. Se entiende por tal una disciplina que combina y aplica los conocimientos de la Psicología y la psicotecnia, pero diferente de éstas por su exclusiva orientación económica. En resumen, trata de solucionar los problemas resultantes de la adaptación conjunta del hombre y el trabajo, la vocación y el aprendizaje (pp. 158-159).

Pero no es la caracterización de esta disciplina, y la exposición de sus representantes, lo que aquí más interesa, sino la continuación de algunas ideas expresadas en todo lo anterior. Como se ha visto, la selección profesional procura la correspondencia entre las capacidades de los individuos y las exigencias de las tareas laborales. Por eso no se distingue selección de orientación.

Pero esto choca con tres inconvenientes, uno de carácter moral: el de la necesaria acumulación de una clase de individuos inútiles para desempeñar tarea alguna; otro psicológico: la posibilidad de que se dé un desajuste entre vocación y capacidad en el individuo; y un último problema, estrictamente económico: la falta de correspondencia entre oferta y demanda de profesionales de una u otra categoría. Estos tres resúmen todos los inconvenientes que cabe hacer a la selección profesional.

Sobre lo primero, el problema moral es fácil de resolver, dado que el grado de diferenciación de las profesiones y capacidades que se ha hecho anteriormente garantiza que la práctica totalidad de los ciudadanos tenga una ocupación (p. 178).

Por otra parte, si la ocupación para la que se es apto no corresponde con la deseada, estaríamos ante un problema de contradicción entre lo que se es y lo que se quiere ser, definición esencial de conflicto, de enfermedad mental (*Variedades de conducta*, p. 35). La tarea de la selección aplicada a edades suficientemente tempranas está precisamente dirigida a evitar estas diferencias.

Y por último, y lo que es más importante, pensar que la selección profesional puede provocar desajustes entre oferta y demanda de profesionales se apoya en una comprensión errónea de la relación entre ambas, «porque no es la demanda quien determina la oferta, sino ésta quien da nacimiento a aquélla. Para tener hambre es preciso haberse alimentado antes; para tener sed, haber bebido; (...) Una necesidad es necesidad de algo y ese algo es un ideal, una cosa que de algún modo poseemos, en la realidad, en la memoria en la imaginación, algo que ya ha sido nuestro de alguna suerte y que queremos que vuelva a serlo. La demanda no es sino el afán de continuidad entre dos ofertas, una pasada o presente y otra futura». O en otros términos, «(...) únicamente la selección es quien

determina, en plazo más o menos largo, el mercado de trabajo, que lejos de ser condicionante resultará ser esclavo suyo», dado que no se puede necesitar más que lo que se puede tener (*La selección profesional de los estudiantes*, pp. 172-173).

No es, por supuesto, éste el lugar de comentar la afiliación teórica ni menos aún la validez de esta tesis. Pero sí permite entender el pensamiento político que se abre con ella. El propio Gil de Fagoaga hace explícito su liberalismo: «Sería completamente innecesaria la intervención del Estado para regular la oferta y la demanda, que se habrían organizado por sí mismas» (p. 179), eso sí, siempre que la oferta sea *racional*, es decir, calculada científicamente por un proceso de selección adecuado.

Como se puede apreciar, el pensamiento de Lucio Gil continúa desenvolviéndose incluso más allá del ámbito de la ciencia psicológica, pero siempre desde los problemas que ésta (a su vez derivada del Naturalismo Fundamental) plantea. Pero la continuación, a través del abanico de ciencias que todas estas consideraciones abren, era imposible para un catedrático aislado. Y no porque él no lo intentase. A continuación se exponen apenas unas notas que condensan la prolongación de estas tesis en la Pedagogía, el Derecho y la Antropología.

A) La Pedagogía

Resulta casi redundante considerar aisladamente la pedagogía y la psicología de Lucio Gil. Si se hace aquí es para subrayar el interés que tienen algunas afirmaciones generales sobre la educación.

Paradójicamente, se resumen en la relativa negación de la educación, si por tal se entiende la práctica y el efecto de formar inteligencias o talentos:

La educación pretende hacer héroes; la selección los busca ya hechos. Aquella pretende forjar; ésta, solamente descubrir. Aquella es subjetiva, objetiva ésta y, por tanto, la una es propicia a magnas alucinaciones a cambio de sus altos intentos; ésta es breve y modesta, registra y anota sin opinar, mas de este modo no se aparta de la realidad misma.

Sustituir la educación por la selección, negar o desdeñar la educabilidad y dedicarse a la busca y captura de sujetos naturalmente aptos para lo que se pretende... (pp. 182-183).

B) El Derecho y la Moralidad

Los estudios universitarios de Gil de Fagoaga incluyen, como es sabido, la licenciatura y doctorado en Derecho. Su tesis doctoral *La relación de Derecho* es sin embargo el único escrito que dedicó íntegramente a tal materia.

El carácter liberal de su pensamiento, ya en 1918, queda bien patente por su calificación de la idea de Estado como ficción. Dentro de la expli-

cación de las variables jurídicas que intervienen en toda relación de derecho, se afirma que *Estado* es un concepto contradictorio, por cuanto se le afirma generador del Derecho, y, simultáneamente, «impotente *ex hypothesi* para generar *todo* el Derecho, puesto que siendo él una figura jurídica, le supone». Con la palabra *Estado* «no se anuncia más que una especie de metáfora, trasladando lo que puede ser propio de existencias concretas, a una región de construcciones mentales». La crítica se hace extensible a la noción de Estado como organismo, atribuida a Krause. Éste es el único texto en el que Lucio Gil hace referencias explícitas al krausismo, y como se ve dentro de una crítica a todo intento de establecer un Derecho Natural que parta de nociones absolutas. De hecho, en el propio texto de *La selección profesional de los estudiantes*, se anuncia el proyecto de «la exposición de la posibilidad, de un nuevo modo, del Derecho natural» (p. 49).

Esta noticia, en forma de nota a pie de página, se hace durante la explicación de uno de los factores del psiquismo: la moralidad. Es a la explicación de la moralidad o espíritu de abnegación como elemento del psiquismo a lo que parecía reducirse tal esfuerzo.

Al margen de que este proyecto no se cumplió, lo cierto es que el problema de la moralidad es tratado en varios de sus escritos de Psicología, pero de maneras diferentes: mientras que en la *Selección* es un factor elemental (que desaparece de la clasificación de 1950 en las *Lecciones*), en el curso de 1954-55, *Adolescencia*, la moralidad es el natural (componente del carácter junto con el temperamento).

La moralidad no puede ser parte de la personalidad, que es cálculo de las ventajas de las acciones, sino del carácter, ilógico motivador de una acción abnegada o desinteresada (condición clásica para la calificación de una acción como moral es su carácter no utilitario). Pero dado que el natural es parte del carácter, el sentir moral, por extensión, depende de nuestra constitución biológica, heredada genéticamente (Lucio Gil llega a preguntarse por la relación entre moralidad y glándulas).

Pero todo esto, aunque supone el cumplimiento de la condición de que la acción moral no es instrumental, parece contradecir otra de sus condiciones necesarias, la libertad, pues, por constituyente biológico, es determinante. No se es libre de elegir lo que se quiere (por cuanto eso está impreso en el natural o carácter), pero sí de aceptar esa determinación: «lo moral está en poder querer lo que se quiere. No está la libertad en el *operari*, sino en el *esse*».

La aceptación o deseo consciente o inteligente (personalidad), del sentimiento moral impreso en el carácter, constituye la acción y los valores morales.

La armonía o acompasamiento entre lo dinámico y lo morfológico, la personalidad y el carácter, lo que se es y lo que se quiere, etc., es, aquí, explicación de la moralidad, en la psicopatología, condición de la salud mental, en el mundo del trabajo, garantía de progreso en la organización. El sistema se cierra.

C) La Antropología y el problema de España

La Antropología fue la disciplina que más ocupó a Gil de Fagoaga, al margen de la Psicología y la Filosofía. Los cursos que se conservan son *Antropología Filosófica*, *Antropología Étnica*, *Antropología Cultural* y *Antropología*. El contenido de estos cursos exigiría un espacio para ser descrito, desproporcionado para los intereses de este estudio. En ellos, muchos de los materiales ya empleados en las explicaciones de Psicología son reutilizados.

Lo más relevante de estos escritos es, sin embargo, el esfuerzo por justificar por medio de materiales antropológicos el concepto de *raza*. De hecho, la caracterización que encuentra esta disciplina es la de ciencia del hombre, respecto de dos problemas fundamentales, evolución y cultura. El concepto de raza es, precisamente, el que integra estos aspectos diversos del hombre, por lo que la Antropología es la ciencia del hombre completo, global:

Con esto no se agota el sentido de la Antropología, hay aún algo más fundamental que considerar en el hombre, el ser una entidad humana, como totalidad, no como un compuesto de partes fisiológicas por un lado y psicológicas por otro (*Antropología*, p. 1).

Pero lo cierto es que las expectativas abiertas por esta definición no se corresponden con un desarrollo que las corresponda: esencialmente no se aporta ninguna novedad respecto de la comprensión de lo humano que subyace en los textos de Psicología.

Pero lo destacable es que la Antropología venía exigida ya por el texto de 1930, *La selección profesional de los estudiantes*. La ya comentada inversión de la ley de la oferta y la demanda encuentra un tope a su elasticidad:

Una cosa hay sin embargo que no se puede descomponer ni falsear: el genio de la raza, resultante de etapas milenarias e imposible de ser modificado por golpes de *Gaceta* (p. 177).

De este modo, la raza, entendida como identidad nacional (y constituida por las peculiaridades biológico-culturales comunes), es una variable más en el cálculo de la eficacia de la selección profesional. Siguiendo la metáfora del cultivo, según la cual cada raza es equivalente a los tipos de terreno, Lucio Gil ilustra las potencialidades políticas de las técnicas de selección: si cada raza produce los profesionales de que es capaz, como el cultivo que genera el producto para el que es más apto, se estaría en el mejor de los mundos posibles (p. 179).

Como se ve, al reconocimiento de las especificidades nacionales (raciales) acompaña la necesidad de que las fronteras entre Estados (recuérdese, el Estado es una ficción jurídica) no bloqueen la natural distribución de profesionales y recursos:

Y vuestra causa no hallará fronteras. Fundada en la Naturaleza, será válida en toda la Tierra; los pueblos se os antojarán individuos; las creaciones de los unos darán origen a las necesidades y satisfacciones de los otros, y nutridos de satisfacción se aprestarán a crear nuevamente, y todos llegarán a producir lo mejor de que sean capaces, porque sólo en su espontaneidad serán capaces de producir la mejor obra. ¡Semilla maravillosa de la selección, engendradora del bien de la Humanidad, de esa claridad solar en la noche del Firmamento, de esa Patria del futuro!

El calor de este texto, su intensidad, se deben en gran parte a que corresponde al último párrafo de un discurso especialmente señalado como el que inaugura un curso académico. Además, esta utopía liberal que así se retrata es un excelente modo de ilustrar la tendencia o dirección del pensamiento de nuestro autor: la valoración de las especificidades nacionales, dentro de una política global liberal (sin Estado), en la que cada individuo, cada pueblo, desarrolla sus potencialidades al máximo, sin imponerse falsas exigencias o necesidades.

De otro modo, lo que vale para el individuo, el ajuste entre lo que se es y lo que se quiere ser, vale para las naciones:

El porvenir de un individuo y de una nación están en el adecuado empleo de sus caracteres naturales. Si somos grajos, procuremos serlo con toda la verdad, sin apariencias de pavos reales, y si somos pavos reales, enhorabuena, que no se nos ocurra la broma de vestirnos de grajos. No queramos *européizarnos* ni *superhumanizarnos* (p. 183).

Parece justificado suponer que la europeización y la superhumanización que el propio texto trae subrayados hace referencia a la conocida polémica sobre el problema de España, cuyos vértices polémicos fueron José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno y los regeneracionistas. El texto ironiza y descalifica las dos soluciones que desde uno y otro lado de la polémica se planteaban: la imitación de la cultura germana en tanto que heredera de la griega clásica, posición de Ortega, y la adopción del modelo de super-hombre de la filosofía de Nietzsche, que Unamuno introduce en España. A pesar de todo, es con este último, en algunas de sus cambiantes opiniones, con quien más coincidirá.

El problema era, precisamente, encontrar unas cuantas claves culturales que se pudieran aceptar como propiamente hispanas; y a ello se dedican parte de los textos antropológicos antes citados, en los que Lucio Gil persigue aislar los caracteres básicos de la raza y cultura españolas. Y lo único terminante que llega a afirmarse es que tras la diversidad racial que concurre en la península a lo largo de la historia, persiste como específicamente hispano lo que Unamuno («el que más claro lo ha visto») afirmó: «el fondo clásico (romano) y la forma romántica (de la Reconquista)», combinados en el característico estoicismo del labriego castellano (*Antropología*, p. 45).

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA DE OBRAS DE LUCIO GIL DE FAGOAGA

1. «Curso de especialización pedagógica: aspectos psicológicos de la educación», 1969, 66 pp.

Exposición de los aspectos fundamentales de la psicología científica, con especial atención a los más directamente aplicables a la actuación profesional docente; tipologías de personalidad y carácter, clasificaciones de los factores psíquicos de mayor relevancia, principios de actuación orientadora y seleccionadora.

2. *La relación de derecho. Su naturaleza y clasificación*, 1918, 186 pp.

Tesis para la consecución del grado de doctor en Derecho. Repaso y aclaración de los elementos básicos de explicación de toda relación jurídica. Definición de *derecho*. Exposición de los principales problemas teóricos de la ciencia jurídica. Crítica al principio jurídico de igualdad y al naturalismo jurídico. Mantenimiento de un cierto positivismo jurídico.

3. *La selección profesional de los estudiantes*, 1929, 186 pp.

Discurso leído en la inauguración del curso académico 1929-30, de la Universidad Central de Madrid. Obra fundamental en la que aparecen imbricados todos los elementos y aspectos de su investigación psicológica: definición de la psicología y de la selección profesional, origen histórico de la psicotecnia, descripción de los factores que componen el psiquismo (tanto de aptitud como de vocación) y crítica y corrección de clasificaciones clásicas, sociología del trabajo, conveniencia de la selección profesional (respuesta a las críticas habituales).

4. «Adaptación de las pruebas para la medida de la inteligencia de Lewis M. Terman», en *Conferencias y trabajos*, 1926, Universidad de Madrid.

Adaptación al castellano de unas de las pruebas más importantes para el sistema psicotécnico del autor.

5. «Consejo profesional», 1972, 15 pp.

Transcripción de conferencias pronunciadas en noviembre de 1972. Caracterización de la labor de consejo profesional y su demarcación de otras labores similares. Explicación de la estructura de la entrevista en consejo profesional.

6. «Test de interés vocacional de Strong», 26 pp. Adaptación.

7. «Psicología del niño y del adolescente», 1956-57, 100 pp.

Explicación de las peculiaridades fisiológicas, sociales y psicológicas (en personalidad y carácter) de la infancia y la adolescencia. Tablas de clasificación de tipos psicológicos de utilidad para el profesional; teoría del juego; etapas de desarrollo sexual.

8. «Psicopedagogía de adultos», 26 pp.

Aplicación a la edad adulta y a la vejez de las pruebas de Terman, Strong, Claparède y Szondi.

9. «Tres cursos de Antropología», 90 pp.

Explicación del campo de la etnología, la antropología cultural y la antropología filosófica como niveles de estudio complementarios. Explicación del concepto de raza: descripción de las razas y criterios de clasificación. Las razas en España.

10. «Variedades de conducta», 136 pp.

(Este curso, junto con los dos siguientes, fue redactado en torno a 1954-55, y representan el esbozo de una exposición definitiva de la psicología del autor).

Punto de vista global u holístico en la explicación psicológica. Definición de psicología; definición de conducta como consecuencia de la vida mental. Los dos grandes aspectos de la conducta; personalidad y carácter. Descripción de la personalidad; tipologías. Descripción del carácter; tipologías. Relación personalidad y carácter. Complejos y conflictos. Sentido filogenético de la conducta humana.

11. «Adolescencia», 173 pp.

Punto de vista *mixto* en la explicación de lo psíquico. Aplicación de los conceptos generales de la psicología a la etapa adolescente y sus especificidades. Características fisiológicas diferenciales. El carácter adolescente: la moralidad. La personalidad adolescente: la conducta social. Valoración de la adolescencia como momento definitivo o crítico en la maduración psicológica.

12. «Sensación y sentimiento», 108 pp.

Punto de vista elementalista en la explicación psicológica. Explicación de los conceptos de sensación y sentimiento como elementos de la personalidad y el carácter respectivamente. Correlatos fisiológicos de sensación y sentimiento. Relación dinámica entre ambos. Insuficiencia de este punto de vista explicativo.

13. «Las teorías del aprendizaje», 1954-55, 136 pp.

Repaso a las teorías conexionistas y cognitivistas del aprendizaje. Preferencia por las segundas. Valoración de la psicología gestalista como puente hacia el psicoanálisis. Afirmación de la necesidad de la psicología psicoanalítica. Crítica de Freud.

14. «Psicología experimental», s.d., 58 pp.

Reexposición de los conceptos fundamentales de su psicología, con mayor referencia a los exclusivamente técnico-psicológicos; menor atención a problemas teóricos o definiciones generales de la Psicología.

15. *Lecciones de psicología: resumen de las explicaciones de cátedra*, 1950, 142 pp., inédito.

Caracterización general del campo de la psicología y sus métodos. Categorías de morfología y dinamismo. Punto de vista factorialista, de modo que se distinguen los factores propiamente psicológicos (subjetivos) de los factores físicos (objetivos) de relevancia para

el psicólogo. Clasificación de los procesos psicológicos en tres grupos: receptivos (sensación y recuerdo), reactivos (conato y sentimiento) y de conexión (juicio, concepto y raciocinio). Clasificación de los factores objetivos: ambiente físico, herencia (y raza) y fisiología del cuerpo humano.

16. *Cuestionarios de psicología y temas de investigación con indicaciones bibliográficas* (folleto), Madrid, 1930, 23 pp.

Planes de estudio para cursos de Psicología Superior, Psicología de primer curso y segundo curso. Temas para reválidas e investigación.

17. «Esquema de un programa de Psicología Superior», s.d.

Dos presentaciones. Folleto de cuatro páginas, similar al de 1930. Manuscrito de 85 páginas, desarrollado y detallado.

18. *El psicoanálisis y su significación* (folleto), Madrid, 1925, 15 pp. Conferencia pronunciada en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

Breve descripción de los conceptos freudianos fundamentales. El psicoanálisis como una fisiología y una patología. Críticas. Psicoanálisis como una forma terapéutica esencialmente histórica.

19. *Las interpretaciones de los sueños* (folleto), Madrid, 1927, 46 pp.

Exposición de los conocimientos que sobre el sueño y el ensueño aportan diversas disciplinas.

20. *Notas de Psicología para educadores*, Madrid, 1975, 313 pp.

Explicación básica de los puntos fundamentales de la Psicología General. Material psicométrico necesario para las pruebas de Terman, Strong, Szondi, Roschard...

21. *Perfiles psicológicos percentilados. Ordenación de pruebas baremos* (folleto), Madrid, s.d.

Adaptación al castellano y exposición de los «baremos españoles» tras la aplicación de las pruebas del psicólogo suizo Claparède.

Apéndice

FRAGMENTOS DEL FOLLETO

CUESTIONARIOS DE PSICOLOGÍA Y TEMAS DE INVESTIGACIÓN

Se presentan a continuación los puntos más importantes del folleto en el que Lucio Gil publicó los programas de las asignaturas de Psicología que desarrolló en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Nótese que data de 1930 y que consecuentemente el autor añadió correcciones manuscritas a lo largo de los años posteriores a esta fecha, además de desarrollar sus lecciones con modificaciones importantes en décadas sucesivas. Se ofrece lo siguiente como mera aproximación (aunque detallada) a los contenidos que ocuparon su labor ya en fecha tan temprana.

CUESTIONARIO DE PSICOLOGÍA SUPERIOR

- Introducción
 - Concepto de Psicología Superior
 - Metodología
 - Prenotandos generales
 - La conciencia
 - El dinamismo psicológico
 - El condicionamiento fisiológico
 - La economía del esfuerzo
 - El hábito
 - La fatiga
 - La herencia
 - Los tres aspectos del alma
- Tratado primero. Psicología General
 - I. Psicología analítica
 - 1. Procesos psíquicos
 - A) Los procesos perceptivos
 - La extensión
 - La sucesión
 - La visión
 - La audición
 - La olfacción

- El gusto
- El tacto
- La temperatura
- La posición orgánica
- El dolor
- B) Los procesos algedónicos
 - Las emociones
 - El goce y el pesar
- C) Los procesos conceptivos
 - El recuerdo
 - El juicio
 - El concepto
- D) Los procesos razonadores
 - La causalidad
 - La apreciación
 - La previsión
 - El lenguaje
- E) Los procesos intencionales
 - La tendencia y la intención
 - La atención
 - La fe
 - La acción
- 2. Los procesos ultrapsíquicos
 - El ensueño
 - La hipnosis
 - La criptoestesia
 - La telekinesia
 - La ectoplasmia
- II. Psicología sintética
 - Las conexiones
 - Las integraciones
 - La personalidad
 - El yo
 - El carácter
 - El alma y la voluntad
- Tratado segundo. Psicología aplicada
 1. Psicología individual
 - El animal
 - El niño
 - El adulto
 2. Psicología social
 - La profesión
 - La raza
 - La sexualidad
 - La colectividad
- Conclusión

Apéndice
LUCIO GIL DE FAGOAGA:
BREVE APUNTE DE UNA BIOGRAFÍA

David M. Rivas

En Requena, el 6 de septiembre de 1896, Belén de Fagoaga, esposa de Alejandro Gil, dio a luz un niño. Nació Lucio en el número 20 de la calle de San Luis, en la casona familiar que su tatarabuelo José Alarte levantara en los años de la Revolución Francesa, y en la que había instalado una fábrica de sedas. Venía al mundo en el seno de una familia distinguida que obtenía sus rentas de la producción agrícola, especialmente de un buen lote de viñedo, que era la principal riqueza de la región.

Nace Lucio Gil de Fagoaga en un momento clave de la historia de España. El modelo político de la restauración borbónica se encuentra agotado casi desde su implantación y sólo faltan dos años para que se liquide aquel imperio en cuyas tierras jamás se ponía el sol. Pero, además, nos encontramos en una época particularmente significativa para Valencia. El llamado «viraje proteccionista» que Cánovas había dado en 1892 no era precisamente favorable para el desarrollo de un país que, como el valenciano, tenía su vocación proyectada hacia el exterior.

Pero las circunstancias históricas y económicas que influyen en la vida de una persona no son apreciadas cuando se es niño o muy joven. Y Lucio Gil vivirá sus primeros quince años en el ambiente agradable de la familia y la ciudad requenense. Él mismo recuerda, en una escueta autobiografía publicada por la *Revista de Historia de la Psicología* en 1980, que pasó una infancia feliz, propia de un entorno familiar equilibrado, «austero sin ser áspero, libre sin padecer desarreglo, dulce sin caer en lo empalagoso». Recuerda también el ambiente de la Requena festiva: sus ferias, la Navidad, las comparsas de Carnaval, en las que —desde temprana edad— tocaba el violín y el laúd, la entrañable amistad de la adolescencia, las fuentes y el verano. Pero también tiene un emocionado recuerdo para algo que le va a acompañar a lo largo de toda su vida: la pasión por los libros.

En su pueblo realizó los estudios primarios en una escuela pública y, más tarde, preparó su ingreso en el bachillerato con profesores loca-

les, obteniendo el título de Bachiller en el Instituto de Segunda Enseñanza de Valencia.

A los dieciséis años se traslada a Madrid como estudiante universitario, instalándose en el 14 de la castiza calle del Humilladero, entre La Fuentecilla y San Francisco, en casa de «La Pepa», quien había sido criada de José María Zenón, sacerdote requenense. Este cura había vivido largos años en dicha casa, acompañado de su ama, la también requenense doña Fulgencia. Para Gil de Fagoaga, la cordialidad y la buena fe de la patrona y el hecho de que la mayor parte de la media docena de huéspedes fueran de Requena, convertían la pensión en algo similar a la *Casa de la Troya*.

Cuando Gil de Fagoaga llega a la Universidad, todavía se pueden apreciar en esta institución algunos de los defectos que Jovellanos había detectado un siglo antes: la pervivencia de planes de estudios anticuados, la didáctica obsoleta y un espíritu vuelto de espaldas a los avances científicos. Estas características serán para él un revulsivo. Desde sus años de estudiante decidirá rebelarse contra este estado de cosas. Y asumirá el lema del ilustrado asturiano, tal vez sin conocerlo: *universidades bien dotadas y sabiamente instruidas*.

En la Universidad Central de la calle de San Bernardo (la actual Universidad Complutense) siguió los cursos de Derecho y de Filosofía y Letras. En estos años fue confirmándose su vocación filosófica, dedicándose al estudio de forma entusiástica. De aquella Universidad contradictoria de primeros de siglo, donde se entremezclaban científicos, sabios y funcionarios más o menos «paniaguados», como se decía en el argot político de la época, Gil de Fagoaga recuerda a dos profesores notables: el primero de ellos —cronológicamente hablando— fue Julián Besteiro y el segundo Bonilla San Martín, quien habría de ser su maestro fundamental.

Siempre sería fiel a la línea filosófica de Bonilla, por más que introduciendo en el esquema una personal originalidad, agrupando sus ideas en un sistema que denominó como *naturalismo fundamental*, de honda significación metafísica, cuya exposición completa no llegó a publicar. La ligazón con su maestro fue tal que incluso participó activamente en las campañas de aquél para obtener un escaño en el Senado, primeramente por la circunscripción de Galicia y, posteriormente, por la de la Universidad.

En 1916 alcanza el grado de doctor en Derecho y en Filosofía. Su tesis doctoral para la borla de Filosofía se titulaba *El escepticismo de Sexto Empírico. Una traducción y un comentario*, mientras que la correspondiente a Derecho trataba de *La relación de Derecho. Su naturaleza y clasificación*. Inmediatamente, comienza la preparación de oposiciones a cátedra. Fueron años saturados de trabajo, encerrado horas y horas cada día en la biblioteca del Ateneo de Madrid, institución en la que, aún hoy, algún anciano tiene vagos recuerdos de él.

Era entonces el Ateneo un hervidero político y cultural. Si atrás habían quedado los tiempos de Moret, Martos, Echegaray, Ramón y Cajal,

Menéndez Pidal y tantos otros, el siglo XX se había abierto con las conferencias de Costa sobre oligarquía y caciquismo, problema que va a preocupar grandemente a Lucio Gil. El opositor a cátedra pasea los rincones de un Ateneo frecuentado por Unamuno y en el que prácticamente vive Valle-Inclán, y cuya Sección de Filosofía es presidida por Ortega. Y, al frente de la gobernación efectiva de la Docta Casa, Manuel Azaña ocupa la silla de secretario.

Durante los años pasados en la institución, fue Gil de Fagoaga un ateneísta oscuro, por cuanto no dictó conferencias en la prestigiosa tribuna ni parece haber participado en las tertulias de La Cacharrería, *aula mater* del ateneísmo más conspicuo. Su encierro en la biblioteca podría justificar las ácidas apreciaciones de Azaña, para quien en la tribuna del Ateneo una persona se convertía en «orador y político», en la biblioteca en «sabio» y en el resto de la Casa en un «energúmeno».

Estando vacante la cátedra de Estética de la Facultad de Filosofía y Letras, Lucio Gil se presentó a la oposición, cargado de estudios, ideas y proyectos. Pero, tal y como él recordaba, no todo era filosofía, sino que las oposiciones también eran un juego de fuertes pasiones. Fue el 28 de febrero de 1919. Al final, en medio de un enorme escándalo, obtuvo solamente dos de los cinco votos, habiendo contado con el del presidente del tribunal, además de con el de Bonilla, entonces decano de la Facultad. Los periódicos se hicieron eco de la noticia y no dudaron en atribuir tal decisión a la notoria arbitrariedad del tribunal. Es interesante reproducir lo que publicaba *El Siglo Futuro* al día siguiente:

Ayer a las doce y tres cuartos comenzó la votación nominal para adjudicación de la Cátedra de Estética del Doctorado de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Un numeroso y selecto público asistía al aula 2 del Instituto del Cardenal Cisneros. Leído por el secretario del Tribunal, doctor Torres Ruiz, el reglamento, se procedió a la votación. Comenzó el doctor Andrés Torres Ruiz (catedrático de Valladolid) dando su voto al señor Jordán de Urries. Siguió el doctor Parpal (catedrático de Barcelona) votando al mismo señor. Después el doctor Melón (catedrático de Zaragoza) también al señor Jordán de Urries. El profesor Bonilla San Martín, sabio catedrático de la Central: «Tengo el honor de dar mi voto al doctor don Lucio Gil de Fagoaga». El presidente del Tribunal, profesor Herrero: «Al doctor don Lucio Gil de Fagoaga». Del público se levanta un joven doctor en Filosofía (que, como otros muchos, había asistido a los ejercicios de la oposición): «Tres votos dan la amistad, dos la competencia». En medio del murmullo, otro exclama: «Dos dan la ciencia, tres el compadrazgo». Varias voces: «Es una infamia». Otras: «Es una vergüenza». El presidente manda desalojar el local. En la calle Ancha de San Bernardo, los profesores Bonilla San Martín y Herrero recibieron un aplauso y entusiasta ovación. Los otros tres señores se quedaron en el aula sin osar salir, hasta que transcurrió un tiempo prudencial. Huelgan los comentarios.

Al margen del desarrollo de la oposición, el escándalo se produjo por el encontrado perfil de los candidatos. Gil de Fagoaga, abiertamente contrario al asfixiante peso de la Iglesia en la educación, representaba la independencia de criterio, la tolerancia desde la racionalidad y el espíritu libe-

ral. Por su parte, el contrincante era un católico conservador. De todos modos, no obstante el enfrentamiento ideológico que se produjo, justo es decir que la biografía intelectual del vencedor ni era ni fue mediocre, como se desprende de su nómina de publicaciones. Además, José Jordán de Urriés, nacido en Zaragoza dieciocho años antes que Lucio Gil, ya era, desde 1902, catedrático de Teoría de la Literatura y de las Artes de la Universidad de Barcelona. Pero también, dada la composición de aquel Tribunal, se creyeron ver claves explicativas de la votación en su origen aragonés y en su procedencia académica catalana.

Para muchos, Gil de Fagoaga enlazaba con aquel espíritu krausista, de tantos significados, pero que representaba un común intento ilustrado de reforma de la educación. Quizás, Gil encarnaba más de lo que él mismo percibía, ya que, con su deseo de integrar el conocimiento español en la órbita del racionalismo europeo, compartió con los krausistas finiseculares un «estilo de vida». Como ellos, Gil deseaba una total reforma de la enseñanza universitaria, combatiendo los vicios de la ociosidad y la comodidad y propiciando, frente a todo esto, un ambiente de trabajo y de honestidad. Por eso entendieron esos muchos que había sido sacrificado por parte de reaccionarios católicos, tradicionalistas y antiliberales.

Firme en su deseo de alcanzar la cátedra, Gil de Fagoaga tuvo que esperar cuatro años más, en la espléndida biblioteca del Ateneo. Es entonces cuando comienza a preparar sus libros, destacando la publicación de su tesis doctoral en Filosofía, traducción directa del griego de las teorías sobre el escepticismo y las hipotiposis pirrónicas de Sexto Empírico, con edición de la Casa Reus, de Madrid, en 1922, después de un trabajo de diez años. Asimismo, había escrito *Exposición y crítica de la «Crítica de la razón pura» de Manuel Kant* (1917) y *Gramática, retórica y dialéctica* (1918).

También trabajaría como abogado, habiendo sido pasante en el bufete de Santiago Alba e inscribiéndose en el Colegio de Madrid en 1927. En su actividad de letrado, desempeñada hasta la guerra civil, participó en todo tipo de causas, sobre todo penales, incluyendo algunas que podrían parecer curiosas, como determinadas causas por atentado.

Pero no todo fue estudio, trabajo jurídico y actividad investigadora. Tuvo cierta actividad política en Requena, organizando la Liga Política de Renovación y constituyendo el alma del periódico *Eco de Levante*, desde cuyas páginas fustigó al caciquismo de la restauración, y colaborando con *La Voz de Requena*, cuya cabecera rezaba «Semanaario anticaciquista». Compartió afinidades políticas con su hermano Alejandro, que sería destacado miembro de la Juventud de la Izquierda Liberal, grupo que a principios de los años veinte tenía su sede madrileña en la calle del Príncipe.

Es muy significativa la agria disputa que mantuvo con el diputado provincial valenciano José García Montés. Corría el año 1920 y García Montés imprimió una hoja en la que se defendía de la crítica que, desde el *Eco de Levante*, se le había hecho. Su defensa estaba basada en un ata-

que verdaderamente duro contra Gil de Fagoaga. Pese a su permanente búsqueda de suavidad de formas y de equilibrio intelectual, éste arremetió sin contemplaciones. Tras tildar de poco ilustrado al diputado y acusarle de abanderado del sistema caciquil, expone cuál está siendo su propio papel en la sociedad requenense.

Asegura Lucio Gil que rechazó actas de diputado porque con ellas se pretendía mantener una tapadera política pero que, sin contar con prebendas ni cobrar desmesuradas minutas a los ciudadanos —cosa que es de suponer que hacía García Montés—, se había dedicado a aconsejar y discutir sobre todo tipo de problemas públicos. Añade Gil que su papel en Requena es claro: el de volver a levantar la bandera del liberalismo y el de sembrar inquietudes morales frente al letargo de escepticismo que los políticos al uso estaban extendiendo. Y, por último, se enorgulleció de un logro añadido: el de conseguir sacar de quicio a ciertos diputados provinciales.

En estos años, la opinión política de Gil de Fagoaga es muy apreciada, especialmente en Valencia. Pero, cuando se instaura el directorio de Primo de Rivera, parece renuente a hacer pública su posición sobre el gobierno militar. A este respecto, existe una carta de Ramón de Castro, senador por Valencia, en la que le solicita su opinión sobre el particular y se compromete a hacer llegar a Gil su propia opinión. No conocemos por el momento el contenido de las dos cartas siguientes, ni siquiera si fueron escritas, pero es posible que tengan importancia. Y puede que así sea porque, a partir de estos años, su interés por la política decae.

Algo debió suceder de suma importancia porque, cuando se proclama la República y el clima político se eleva, la participación ciudadana se incrementa y los más brillantes intelectuales llegan a las cimas del Estado, Gil de Fagoaga no aparece ni en un discreto segundo plano. Parece que no tiene actividad, no haciéndose presente ni siquiera en el Ateneo, de donde salieron los más representativos intelectuales que contribuyeron al intento de la más titánica obra de regeneración de la sociedad española, empezando por Azaña y terminando por Fernando de los Ríos, catedrático de Derecho Penal en la misma Universidad Central y último presidente electo del Ateneo.

Pocos meses antes del pronunciamiento de Primo de Rivera, y trabajando en sus labores como auxiliar de la Facultad de Filosofía, la coyuntura académica le había sido propicia. El 23 de enero de 1923, contando veintiséis años y sin complicación alguna, obtuvo la cátedra de Psicología de dicha Facultad, que había desempeñado Bonilla. Y, al día siguiente, el diario *El Liberal* se congratulaba de que, por fin, se había hecho justicia en la Universidad. La espina conservadora clavada en 1919 estaba sacada. Ese mismo año escribe *Esquema de un programa de Psicología superior*.

Según sus mismas palabras, tardó dos años en recuperarse del esfuerzo que había realizado. Fue entonces cuando estuvo a punto de casarse, pero continuó soltero hasta final de su vida. Siempre dijo que, aunque tuvo

varias novias, nunca encontró el «momento oportuno» para el matrimonio.

En 1924, el profesor Ziehen inauguró el laboratorio creado por Gil de Fagoaga y éste comenzó a trabajar concienzudamente en la fijación de los nuevos paradigmas que aparecían en la Psicología. De nuevo coincidía con el viejo espíritu jovellanista al considerar que una enseñanza científica exigía introducir nuevos estudios, lo cual obligaba a la alteración de los estatutos universitarios y de los métodos de la institución. Al poco tiempo pudo poner estas ideas en práctica, cuando fue nombrado secretario de la Facultad. Desde este puesto logró asignarse un local y adquirir el material indispensable para que su laboratorio fuese suficiente. Instaló un archivo en el Salón de Grados y aparatos de prácticas en la Sala de Profesores, cuyo aspecto puede contemplarse en unas fotografías de la revista *La Esfera*. En 1925 escribe *El psicoanálisis y su significación*, y un año después, *El último sendero de Alfonso Bonilla*.

La labor de Gil de Fagoaga en estos años se dirigió hacia la que él entendía como mayor necesidad para el estudio de la Psicología en la Facultad: la adaptación española de la revisión que Stanford había realizado de la escala de Binet y Simon, muy en boga entonces en el campo de la Psicotecnia y la Psicometría. A ese trabajo dedicó dos años y, al fin, en 1926, la imprenta de Ratés publicó el libro. A partir de entonces, entiende Gil de Fagoaga que ya era posible determinar con facilidad las edades mentales.

Pero era necesario adaptar también los perfiles y obtener los percentiles españoles que permitirían realizar las mediciones, cuestión a la que dedicó varios años, en colaboración con sus alumnos. En su discurso inaugural del curso de 1929 (*La selección profesional de los estudiantes*), fijó los fundamentos de la programación, pero no alcanzó la obtención definitiva de perfiles y percentiles hasta veinte años más tarde. Al mismo tiempo, continuó con sus investigaciones filosóficas, escribiendo en 1930 *La solución de Espinosa al problema cartesiano*. En este mismo año fue invitado a dictar varias conferencias en las Universidades de Berlín y de Hamburgo en torno a la historia de la filosofía española.

Su labor administrativa en la Facultad también cosechó éxitos. Desde la Secretaría impulsó una política de renovación del viejo centro, invitando a los más destacados profesores de la Europa de la época. De gran importancia fueron los cursos de literaturas alemana, inglesa, francesa, italiana y portuguesa, impartidos por especialistas de Universidades de estos países. Pero, sin duda, el mayor éxito del secretariado de Lucio Gil fue la fundación de los Cursos para Extranjeros, que solamente existían en la Residencia de Estudiantes. Hoy, casi setenta años después y con los cambios que los tiempos y las modas aconsejaron u obligaron, estos cursos siguen impartándose.

Poco después fue elegido interventor del Patronato Universitario, con lo que hubo de enfrentarse a los entresijos de la contabilidad y de la administración económica. No sabemos con exactitud el papel desempeñado

en esta función pero, teniendo en cuenta la meticulosidad del personaje, cabe pensar que fuera, cuando menos, satisfactorio.

La actividad de Gil de Fagoaga se multiplica cuando la Universidad se extiende hacia la calle del Noviciado, por mor de la denominada «ampliación Valdecilla», y todo hacía pensar en una más brillante y dilatada carrera académica. Pero los acontecimientos históricos se aceleraron. Cayó el modelo caciquil —tan combatido por él— y, lógicamente, arrastró tras de sí a la monarquía de Alfonso XIII que lo había consolidado, se instauró la República y estalló la guerra civil. Los sueños de Lucio Gil no cristalizaron. Muchos profesores desaparecieron, los más comprometidos con el régimen democrático porque se incorporaron a la milicia o desempeñaron cargos en el régimen, los contrarios a la República por miedo o para intentar llegar a las líneas de los rebeldes, y la mayoría porque trataron de encontrar un lugar más seguro que Madrid. En estas fechas se perderían los aparatos y la biblioteca de la cátedra, desapareciendo la edición completa del *Homenaje a Bonilla San Martín* que el propio Gil de Fagoaga había preparado. Se trataba de dos gruesos volúmenes que posiblemente fueron —escribe con sorna su compilador— «buen material para barricadas».

En su casa de la madrileña calle de Ríos Rosas tenía Gil una importante biblioteca, cuya base principal era el fondo comprado a la viuda de Bonilla. De entonces data una anécdota curiosa. A su casa llegaron un día unos milicianos a requisar sus libros, dándose la circunstancia de que entre ellos iba un empleado de la Universidad que, lógicamente, conocía al profesor. En un momento crítico, este miliciano consideró absurdo lo que estaban haciendo y reprochó a sus compañeros su actitud, explicándoles que aquel hombre era un trabajador y que podía ser maestro de sus hijos, y que no era justo privar a un trabajador de sus instrumentos de trabajo. Ante tal argumentación, típica de los militantes anarquistas, los milicianos, seguramente de la CNT o de la FAI, se marcharon sin tocar ni un solo libro ni tampoco, por supuesto, a su propietario.

Los años de la guerra los pasó en Requena, en la casa en la que había nacido, dedicado a funciones de granjero para —dice— «obtener apenas el pan de cada día o los sucedáneos de éste». De estos años no tenemos noticias, salvo que siguió leyendo y estudiando, y —seguramente— perfeccionando su sistema filosófico.

Cuando finalizó la guerra, Gil de Fagoaga regresó a la Universidad. Tal vez por la necesidad de restaurar los grandes destrozos que había causado la contienda, se centró en temas españoles y trabajó sobre problemas españoles, perdiendo incluso un hasta entonces afán viajero que le había llevado a Portugal, Francia y Alemania, país este último que mucho apreciaba.

Durante este período, entre la guerra y finales de los cuarenta, siguió de cerca los trabajos de Terman y Rossolimo y fue obteniendo paciente-mente un método para la obtención de perfiles adultos. Pero los logros de tales estudios le parecieron poco representativos para estimar valora-

ciones colectivas y se dedicó, ayudado de nuevo por sus alumnos, a elaborar otra serie de más fácil aplicación colectiva, que fue percentilada mediante más de 12.000 experiencias. De este modo, en 1949 presentó esta importante aportación en el IX Congreso Internacional de Psicología, celebrado en Berna. Así, pues, tras dos décadas de detención, su trabajo daba los frutos.

En esta época de sosiego, además de su trabajo en la cátedra de Psicología, hubo de hacer frente a las asignaturas de Antropología y de Psicología del Niño y del Adolescente, siendo esta última disciplina, perteneciente a la Sección de Pedagogía, la que más le entusiasmó de entre todas. Asegura que le hacían dichoso «el humanismo de los alumnos y maestros de instrucción primaria, su ingenuidad y adorable dedicación a los estudios y las prácticas, su desinterés y su bondad». De este modo, trabajó con éxito en su rehecho laboratorio de la Ciudad Universitaria.

En esta época es nombrado profesor de Psicología de la Facultad de Medicina y durante años impartirá sus cursos en el viejo edificio del Hospital de San Carlos, en la calle de Atocha.

También dedicó esfuerzos durante estos años a mejorar la explotación de sus propiedades en Requena. La hacienda se había incrementado notablemente con la compra por parte de su madre de las tierras de la condesa de Vigo, y a la prosperidad de casas y predios dedicó todo su tiempo libre.

En estos años cuarenta y cincuenta va a continuar con el que fue el tema central de sus preocupaciones y que le va a ocupar su quehacer hasta el final de su vida docente: la selección profesional. Después de su participación en el congreso de 1949, adaptó las metodologías de Szondi y de Strong, así como también profundizó en la teoría de la corrección del perfil morfológico mediante la aplicación del «perfil vocacional». Esta teoría y su aplicación las consideró terminadas y comprobadas hacia 1965, con lo que llegó a lo que entendió como la cumbre de su labor. Este trabajo fue retomado unos años más tarde, como estructura básica de sus *Notas de psicología para educadores*, publicadas en 1972. Un largo trecho había recorrido Gil de Fagoaga desde aquel discurso inaugural del lejano año de 1929.

En 1966 le llegó la hora de la jubilación, pero Camón Aznar, a la sazón decano de la Facultad de Filosofía y Letras, le rogó que continuase su labor. Aceptó tal invitación e impartió cursos monográficos de doctorado en Filosofía y en Pedagogía hasta mediados de los años setenta. A la vez que mantiene su vinculación docente con su Facultad, imparte Historia de la Filosofía Española en los cursos para extranjeros, a los que estaba adscrito desde hacía varios años, continuando también con la dirección de tesinas y tesis doctorales. Estas casi dos décadas de docencia en los cursos superiores de la Universidad le servirían para meditar y fijar diversos puntos de su *sistema filosófico*. Una exposición del mismo, tal vez la obra que había servido para comprender el pensamiento de Gil de Fagoaga, no fue llevada nunca a cabo, y el sistema permanece, por tanto, inédito.

Lucio Gil de Fagoaga escribió en una ocasión que el horóscopo de su nacimiento se resumía en la palabra «equilibrio» (aunque nació bajo Virgo y no bajo Libra, por anotar astrológicamente su autodefinición). Y entendía que las notas más definitivas de su vida y de su pensamiento eran varias: «calma con una voluntad firme, espíritu crítico sobre toda novedad, revestimiento estético de la realidad pura, serena economía en el curso de la vida, afán de progreso dentro de lo posible, independencia radical atacando lo establecido, amor a la humanidad reconociendo sus defectos, alegría permanente superando la desdicha y el dolor».

A ello habría que añadir un espíritu joven hasta el fin de sus días, espíritu que él mismo atribuía a que la juventud de sus alumnos le remozaba, por lo que siempre se consideró en deuda con ellos, no sólo por la sugestión de ideas nuevas que le brindaron sino, sobre todo, por el impacto que su lozanía había provocado en su vida entera. En el fondo, puede que latiera en el corazón de Lucio Gil aquella vieja definición de «universidad de los escolares» que Alfonso X El Sabio acuñara: «Ayuntamiento de maestro y escolares que es hecho en algún lugar con voluntad y con entendimiento de aprender los saberes».

Entendió Gil de Fagoaga la Universidad como centro de formación integral del individuo. En este sentido, fue heredero de tres notables tendencias: de la universidad medieval tomó la idea de que el principal objetivo era la búsqueda de la verdad, de la dieciochesca inglesa, la tarea de formar a la persona en el liberalismo, y de la decimonónica alemana, la dedicación al cultivo de la ciencia.

Sus últimos años los pasó en Requena, en su destartalada y nada funcional biblioteca, sentado ante su vieja mesa y fumando tabaco de producción propia en una pipa añosa y quemada, acariciando viejos proyectos —su sistema filosófico—, leyendo y conversando. Mantuvo cierto contacto con el exterior pero siempre se mostró crítico con lo aparentemente novedoso, y sus opiniones sobre algunos celebrados personajes del mundo intelectual y universitario no eran tan siquiera caritativas. Sin embargo, era de conversación pausada e inteligente, especialmente en torno a unos vinos añejos especiales que guardaba celosamente.

Lucio Gil de Fagoaga murió en su casona de Requena en el amanecer del día de Navidad de 1989, contando noventa y tres años, dejando una obra inconclusa y desperdigada, una biblioteca extraordinaria que casi no contiene obras posteriores a los años treinta del siglo XX, un considerable patrimonio que legó a la Fundación que lleva su nombre y muchas incógnitas. Tal vez la principal sea la de por qué se apartó de la vida pública, se exilió de la Universidad sin haberla abandonado nunca y decidió no entregar a la imprenta la mayor parte de sus obras.

