

Juan Rivano

EXPERIENCIA DEL ERROR Y DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO*

1. a) Dice Bradley en las primeras líneas de su ensayo, *Appearance and Reality*:

“La ilusión y el error han preocupado, de múltiples maneras y desde antiguo, la mente de los hombres; y las ideas, mediante las cuales tratamos de entender el universo, pueden considerarse como otros tantos ensayos para superar nuestra frustración...”

Se habla aquí de la ilusión y el error como hechos; es decir, que el hombre se encuentra de tal manera constituido que envuelve en su naturaleza la posibilidad frecuentemente actualizada de padecer tales limitaciones como son la ilusión y el error.

Pero, además, se nos dice que el hombre ensaya reparar aquellos defectos “mediante ideas”. Es decir, que los errores en que incurren los hombres producen en éstos, más allá de la perplejidad, una actividad intelectual cuyo propósito es restablecer el equilibrio, y restablecerlo mediante ‘ideas’.

Es, entonces, evidente que las ideas no pueden ser simplemente un producto de la mente de los hombres, si se quiere en efecto restablecer el equilibrio. Las ideas deben intrínsecamente poseer una ‘dirección de la verdad’. A la sucesión de los ensayos en que, mediante ideas, insistimos cada vez más conscientemente para eliminar la ilusión y el error deben acompañar, paralelamente, la observación y la indagación de aquello de cuyo conocimiento se trata.

b) Pero, ¿en qué consiste esto que nombramos “experiencia de la ilusión y el error”? Se trata (si nos esforzamos por aproximarnos a ello a partir del pasaje citado) de una incongruencia o disimetría entre una conclusión y una experiencia. De pronto surge esta relación de inadecuación entre algo que es totalmente a partir de ideas y el contenido de una experiencia. Aquellas ideas a partir de las cuales obtuvimos nuestra conclusión resultaron, por su parte, de una elaboración nuestra a partir de la experiencia; y de pronto, he aquí que es en el seno de la experiencia que son rechazadas como ilusorias y falsas. ¿Cómo es esto posible?

* Publico aquí una parte del curso de Teoría del Conocimiento dictado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, en el segundo semestre de 1959.

La respuesta parece simple y obvia. El ámbito de validez de aquellas ideas, el dominio o nivel en que tienen un seguro fundamento y en que pueden aplicarse sin restricción ha sido extendido arbitrariamente. Hemos pasado a situarnos en una zona de experiencia más vasta en donde nuestras ideas se unilateralizan; y su aplicación incondicional en este nivel es lo que origina el error y la perplejidad.

Y esto quiere decir que la experiencia del error es 'crisis de ideas'. Y también que es la antesala en que surge por primera vez desnudo, confuso, y apoyado en la precariedad de nuestro asombro lo que es más real y más verdadero; lo que nos exige un esfuerzo nuevo y una elaboración más compleja. En una palabra, lo que requiere de nuevas ideas para que haya determinación en su presentación oscura y aporética.

c) Consideremos todavía el pasaje siguiente del texto que citamos:

"Examinaré críticamente algunas de estas ideas... Haré ver que el mundo, entendido según ellas pretenden, es autocontradictorio; y que no es, entonces, realidad sino apariencia."

Lo que por encima de todo llama la atención aquí es la afirmación que se hace sobre la naturaleza de lo que es real: la autocontradicción es condición suficiente para establecer que estamos fuera de la realidad, en el dominio de la pura apariencia. Es decir, que la realidad ha de poseer (porque lo mismo se puede decir de esta manera) la autoconsistencia como una condición necesaria de su ser realidad. Si el universo expuesto en un sistema de ideas por un filósofo es autocontradictorio, es entonces una ficción (un resultado de la apariencia) y no es el universo. Y ésta parece ser una afirmación que todos nos vemos forzados a admitir. Pero, por otra parte, diría uno que el rechazo de una serie de ideas que se ofrezcan para resolver el problema de la realidad no puede hacerse si no hay un monto considerable de positividad en mi criterio; y ello en tal sentido que me apoye yo en una doctrina que me permita entender el mundo como la realidad. Aunque no pueda entrar en los detalles del universo entero, de todas maneras mi idea debe ser verdadera en el sentido de contener los principios generales del universo. Es decir, que, a partir de tales principios, jamás tendré yo una experiencia que los haga vacilar. Porque si la tuviera, correrían mis principios la suerte de los que trato de refutar. Y esto quiere decir (si aceptamos la explicación que dimos antes del error) que la expe-

riencia, o serie de experiencias, en que fundo mis ideas es experiencia en que toda la realidad manifiesta su generalidad. No que tenga yo toda la realidad en mi experiencia, sino que la realidad ha pasado por ella expresando allí lo más último de cuanto la constituye.

En este nivel, en que la idea coincide en general con la realidad, ha desaparecido el error; y ha desaparecido la razón del esfuerzo: tenemos entre las manos la verdad y el intelecto puede echarse a descansar porque su larga y difícil faena ha terminado.

d) El cuadro, como se ve, es maravilloso. Falta solamente que sea real. Pero, sigamos adelante.

Hemos visto que en la experiencia hay estos dos momentos: el objeto, lo que experimentamos, aquello que aparece investido de negación y limitación respecto de nosotros; y la idea, aquello que aparece como contenido abierto para nosotros, y que es actividad nuestra y positividad por excelencia. La experiencia contiene constantemente estos dos momentos; y ambos son constantemente así. ¿Cómo he de reducir a apariencia lo que en tal o cual experiencia finita determinada se constituye como realidad? Esto implica una afirmación increíble acerca de la única experiencia de que acaso disponemos, es decir, la experiencia de éste o aquél sujeto. ¿Qué operación prodigiosa es ésta que reduce a apariencia lo que era realidad, y a error lo que era conocimiento? Bradley nos dirá que todo esto es —visto desde la realidad absoluta— defecto y unilateralidad, que allí todo ello es trascendido y mejorado, que su error y su positividad se esfuman como espectros; y que sólo allí están las condiciones de la Idea positiva, autosubsistente y eternamente estable.

Y para mostrar esta esencial ilusoriedad de las ideas que Bradley se propone refutar basta (dice él) con mostrar que el universo que nos hacen ver es ilusorio. Pero miremos esto mismo desde un ángulo diferente.

e) Porque el error y la ilusión se encuentran allí donde se constituye una inadecuación entre la idea y la existencia, allí donde la idea 'cae más allá' del dominio en que tenía fundamento. La idea que no sale de los límites en que ha sido manifestada es siempre verdadera, y su 'constituirse allí' es un elemento que nada puede eliminar. El 'mundo' que la idea supone es un mundo; y el mundo, sin más, no es quizás sino una unidad 'a partir' de tales elementos. Aquellos elementos no son

ilusoriedad y error sino en cuanto se toman por algo que ellos en sí mismos no quieren ser. Tiene razón Bradley; si pensamos *el mundo* con tales ideas, resulta éste contradictorio. Y ellas serán entonces apariencia en cuanto se pretende cumplir con ellas tal hazaña. Pero no podemos dejar de admitir que tales ideas tienen *su mundo*, es decir, que corresponde a ellas 'un mundo que ver'. Tal mundo no es autocontradictorio, y tales ideas, en relación a ese mundo no son ni errores ni ilusiones.

Por eso es que decíamos que Bradley necesita un criterio positivo para rechazar aquellas ideas. Cuando dice: "el mundo, entendido según ellas pretenden", no se refiere al mundo que ellas implican, sino al mundo sin más. Y es obvio que su refutación requiere de que él tenga a mano un principio, una doctrina, o una idea, que le permita hablar del mundo, o la realidad, en oposición a la apariencia.

f) Pero, con o sin un criterio superior, tropezamos con la ilusión y el error. Consideremos el punto a partir de lo que parece ser un hecho, y dejemos de lado todo principio que se proponga salvarnos 'desde arriba'. De pronto (es una experiencia familiar) ocurre esto de 'estar más allá' del dominio de la idea. ¿Cómo es ello posible? Porque diría uno que no hay movimiento, en esto que llamamos el dominio de la idea, que pueda, por sí mismo, impulsarla más allá. Y que, por otra parte, la idea, como tal idea, no parece contener factor alguno que la lleve a esta situación aporética que llamamos error o ilusión. La idea es idea acerca de algo y nada más. ¿De dónde proviene entonces esta situación, que es también un hecho?

Porque, aceptando que la realidad se nos muestra de lado y defectivamente, de todas maneras, las ideas que empleamos para fijar su aprehensión debieran quedar en eso: estabilización de una aprehensión. Si de pronto surge algo negativo es porque lo extraño se agrega. Y esto extraño no puede provenir sino del propósito de poner nuestras ideas como principios válidos en un terreno que las excluye. Encontramos, entonces, una aporética articulación de estos tres factores: realidad, aprehensión, idealidad. La relación entre ellos es tal que no podemos separarlos sino mediante un énfasis alternativo sobre el uno o el otro.

g) Pero debemos volver sobre el problema: Porque no es posible que se constituya una experiencia como error e ilusión si no hay este momento del defecto. Y no habrá este momento del defecto si no es por

virtud de un criterio superior. ¿Por qué, en una palabra, la idea va más allá de la realidad? ¿Y cómo nos damos cuenta de este exceso? Veamos modo de entresacar todos los detalles de esta situación:

1) En primer lugar, lo dicho: la experiencia del error es un defecto que no solamente se repara con ideas sino que es tal experiencia (y esto no lo habíamos explicitado todavía) justamente por este elemento esencial de idealidad que contiene. Es decir, la enfermedad busca, para dejar de ser enfermedad, el remedio en aquello mismo que la origina y explica. El error contiene este aspecto de desigualdad o disimetría entre idealidad y realidad; si no consistiera precisamente en eso, podrá ser experiencia de lo oscuro o confuso, de lo no aprehendido en forma suficientemente articulada, pero nunca experiencia del error. Tener experiencia del error es percibir esta inecuación entre la idea y la existencia.

2) Luego, como dijimos, el error se repara con ideas. Y esto quiere decir que un arreglo ideal (en algún sentido) es lo que se requiere para eliminar el error; no es la realidad lo que se ajusta a la idealidad, sino lo contrario. Pero esto debe decirse aún con más énfasis: la reparación no puede ser sino con ideas; no hay otra manera de concebir una operación que tenga este resultado de eliminar el error. Además, no es la idea una pura secuencia de momentos conceptuales, o un mero montón de nociones. Idealidad es acuerdo sistemático de nociones universales. La idealidad, en cuanto verdadera, contiene esta condición necesaria de la autoconsistencia de su movimiento. La autoconsistencia en el nivel ideal es uno de los elementos de la verdad de la idea. Es por esto que el error es 'crisis de ideas', lo que teníamos a mano como expresión de la realidad se nos quiebra de pronto y se hace inútil. Dicho en forma más precisa: de pronto encontramos que no hay el respeto de una exigencia que parece esencial: que la realidad manifiesta sea expresión actual (densa y detallada) de un sistema ideal. Entonces se hace explícita una negación, una limitación o una indeterminación (que todo esto es lo mismo). Y surge esta exigencia de un nuevo punto de vista, de una nueva idea.

3) En tercer lugar, el contenido de la experiencia del error posee un elemento que, en el más propio sentido de la fórmula, es un 'nuevo elemento'. Esto es, para decirlo así, 'lo otro', lo que no había sido consignado y que viene en demanda de su determinación. Creíamos, p. ej., que la experiencia de lo bello era la experiencia del equilibrio, de la simetría, u otra idea por el estilo; pero de pronto la experiencia

nos arrincona y nos compele a proclamar el error. Las cosas ocurren como si en relación al mundo de lo relativo y limitado un principio interior a la idea la condujera más allá y quisiera poner en ella este carácter de fundamento universal, es decir, hacer de ella algo como la verdad absoluta explícita. Y, desde otro lado, como si una alteridad también positiva insistiera en quebrar interiormente la idea, en mostrar que contiene dentro de sí este elemento negativo, esta intrínseca vaciedad que hace posible deteriorarla y reducirla a un sinsentido. Y estos dos aspectos se encuentran y multiplican sus efectos, de manera que la experiencia del error es vivida como ansiedad y frustración, como vaciedad y dolor, como apariencia y mal. Es así que la idea contiene esta inclinación al absoluto (imitándolo y falsificándolo en lo que tiene ella de estable), y la experiencia por su parte contiene la trascendencia del contenido que explicita la idea. La realidad se escurre por entre la idea que se ofrece como su forma y ley; y la idea insiste en estabilizar y hacer definitivo su significado.

4) Pero, ¿podemos sacar de todo esto la razón del error? Porque cuando hemos dicho antes que las cosas ocurren “como si”, no hemos expresado *principio* alguno; no hemos hecho más que ‘esbozar una idea’ con el propósito de hacernos una representación de la situación. Pero nada entendemos en verdad. ¿Qué significa, cómo es posible, y cómo es así autoaniquilante, este movimiento de la idea? ¿Y de dónde viene este Otro que irrumpe allí como algo anterior y en sí?

5) Porque no hay partícula de realidad que no contenga como un momento de su constitución, definición, o naturaleza, lo que es representado por este factor de la idea. Sino que la realidad, como el alma, se manifiesta en el cuerpo de la idealidad; esta constituye también el trasfondo contra el cual se hace visible la realidad. Sin embargo, este Otro que se manifiesta en esta conexión de quiebra debe forzosamente o trascender toda idea, o debe contener implícita y explicitar una idea que unilateraliza y falsifica la idea que hace quiebra. Dicho de otra manera: si nuestro Otro se manifiesta como experiencia y, por ello necesariamente, como determinado allí, es decir, conteniendo este aspecto de ‘visualizado por estar entre ideas’ debe ser un otro que, salido de la idea, contiene la destrucción de aquello que lo engendra, es decir, aquello que lo engendra sería autodestructivo en su actividad; o debe ser un otro que, venido desde fuera, posee un tipo de idealidad que nuestra idea anterior no puede absorber, y ‘cierta urgencia’ al mismo tiempo que nos lleva a tener experiencia de la crisis. De todos modos,

cualquiera sea la alternativa que elijamos, hay en primer lugar este momento de lo nuevo, lo no esperado, y este aspecto correlativo del ser impulsado hacia adelante.

h) Sea que nos volvamos de éste o aquel lado, tenemos ante nosotros estos dos momentos que no sabemos comprender: el autodesenvolvimiento de la idea, y este Otro que parece instalarse en la experiencia sin haberse encontrado antes en ella.

La experiencia del error posee este carácter de una división efectiva de lo real; confusamente, como un dato compacto, se establece una diversidad genuina. No que sea intelectualmente aprehendida como diversidad; sino que es un inmediato sentimiento de lo distinto. Cuando, reflexionando sobre lo que es así dado, nos proponemos, por una siempre bien acogida inclinación 'objetiva', atenernos a su presentación, se ponen en movimiento opiniones que responden de buena parte de cuanto recogemos en la tradición como reflexión gnoseológica. Es entonces que suscribimos ocurrencias como aquella que nos lleva a endosar al sujeto y a sus facultades cognoscitivas la responsabilidad del error. El sujeto, entonces, y sólo el sujeto, es el que 'hace las ideas'. El empleo de tales nociones adquiere los títulos de la ambigüedad, en cuanto pueden llevarse de un lugar a otro, libremente, sin tenerse en cuenta sus 'límites'. Las ideas, además, no sólo están adscritas a un dominio, no sólo es asunto pertinente establecer el ámbito de validez de las ideas, el 'universo del discurso', sino que hay que reparar en que ellas no son 'más que ideas', pobres abstracciones, adjetivos de segundo grado que esquematizan la realidad. El proceso de la génesis de las ideas no es en modo alguno (así siguen las conclusiones) el proceso de la realidad que ellas significan; hay funciones y operaciones subjetivas que son asunto del sujeto, una maquinaria, podríamos decir, que maneja los datos venidos del otro mundo, el mundo extramental, pero que tiene una legalidad interior independiente. En el mundo ocurren absurdos, o milagros, o absurdos milagrosos: andan sueltas entre las cosas unas maravillosas máquinas de percibir. El valor de las ideas ha de ser medido por el carácter de las funciones empleadas y por el mayor o menor cuidado que se pone en su empleo. En una palabra, estamos en plena gnoseología tradicional, con sus cuestiones sobre la naturaleza, los límites y el valor del conocimiento, o más exactamente, sobre las 'facultades intelectuales' del hombre, sus virtudes y sus vicios.

Y nadie discute la importancia de todo esto. Seguramente andan

también los dioses por aquí, y buena parte de la luz ha de brotar sobre la base de tales esfuerzos. Esto tendremos que verlo y comprenderlo así más adelante. Pero lo más importante puede ser dicho en este lugar.

i) Volvamos a la defectuosa experiencia del error. Así como la hemos descrito, desafía todos los esfuerzos que podamos concebir para que resulte inteligible. Antes de llegar al error teníamos una realidad asegurada; luego de reparar el error, aseguramos nuevamente la realidad. Es en la experiencia del defecto que no hay seguridad: ni estamos nosotros seguros, ni lo está aquello a que se encaminan nuestros desvelos. Alguien podría insistir en el tipo de actitud que hemos descrito y decirnos que tergiversamos la situación, que la realidad no se altera con nuestras desventuras, que la experiencia del error es la experiencia de nuestro fracaso, y que cuanto sentimiento acompaña a nuestra experiencia, así como los propósitos que concebimos en razón de ella están en pleno acuerdo con aquella frase de Bradley en que habla de *nuestra* frustración. Y es muy claro que este camino nos reconduce a lo mismo. Tendremos que reconsiderar una vez más la 'máquina cognoscitiva', hacer una sinfonía hermosa y llena de temas maravillosos, sin que nos preocupe que sea o no posible una orquesta que pueda poner todo esto en alguna parte. Pero es fácil ver que la situación es como nosotros la hemos descrito: El fracaso en nuestros esfuerzos teóricos es sólo un lado del descalabro total; el Otro que surge como causa y contenido de la quiebra implica, en la medida en que se obstina en su alteridad, un desequilibrio de la experiencia; y no hay sentido que podamos asignar a una realidad que trascienda la crisis manteniéndose inmune e inalterada ante la infección. La 'realidad en bruto', la realidad del hombre que tiene sentido común y un espíritu especular, quedará seguramente intocada, de la misma manera que zaherir al hombre natural no es tocarlo. Pero nadie querrá negar que hay un hombre traspasado de parte a parte al zaherir, y que este hombre posee una realidad que se resiente a través de una crisis de las ideas éticas. Y nadie querrá negar tampoco que zaherir al hombre natural es como usar una línea recta para batirse. En el error es una totalidad de experiencia lo que se quiebra, y aquello que a pesar de la crisis subsiste inalterado no pertenece a este nivel ni está en la perspectiva de la superación. Aquello que subsiste inalterado ya tiene su plano de subsistencia, su legalidad y su modo de ser verdadero. Lo enigmático en la experiencia del error es que haya

allí el principio de una ulterior determinación de lo inactual y no determinado.

La quiebra, repetimos, es total; lo que hay no es más que una confusa alteridad. ¿De dónde vino, cómo se estableció allí y qué puede dar de sí? Tales son nuestros problemas, porque es en este Otro que reside la parte principal del movimiento y del contenido de la experiencia futura.

j) Pero, ¿podemos poner sin más el énfasis allí? La idea ha sacado también algo de sí misma; o por lo menos es el polo estable de esta situación dialéctica. La idea es lo que está a la defensiva, la parte conservadora de la situación; no sin razón la concebían como forma los antiguos, y no es por azar que recurrimos para describirla a las metáforas de norma y ley. Algo fluye a través de la idea, y la naturaleza interior de lo fluyente quebra la forma sin piedad. Pero, ¿quién podría asignar un sentido a una separación de estos momentos? ¿Quién se atrevería a sostener la doctrina de un intelecto que impone sus convenciones al contenido de la experiencia? ¿Podríamos decir que, como en los juegos, nos ponemos de acuerdo para allegarnos armados de lo que es solamente nuestro a las corrientes extrañar del azar? ¿Y, quién dirá que aquéllo que surge como un Otro y que destruye y unilateraliza la idea, es una materia indeterminada que trasciende la experiencia y que viene a instalarse allí, sin más requerimientos para dar de sí lo que aporta que una legalidad suya, que una nueva manera de ser que le era propia desde antes? Parece que nada podemos hacer con tales pretensiones. Y, sin embargo, al ponerlas de lado es difícil concebir un plan que pueda permitirnos salir del pantano. Porque ahora tenemos que elaborar nuestras especulaciones de manera que todo quede sujeto dentro de ellas.

k) En general, lo que debemos desarrollar es una doctrina que (vagamente, por ahora) diga lo siguiente: Que la idea y la realidad son concretamente lo mismo, que la realidad aparece, o más bien, se automanifiesta como idea, que la idea no es más que este modo de la realidad que se automanifiesta. Que la realidad se manifiesta a través de un desarrollo, en el sentido en que un desarrollo es la esencia misma del manifestarse. La idea no es sino una fase de la realidad en su desarrollo. Y aún más: Que la realidad *es* este desarrollo, que se realiza en y como la idea, que no hay fase alguna del proceso que no podamos considerar como un desatar la realidad su idealidad inmanente. La realidad pasa a este modo explícito de ser verdadero en la medida en

que es implícitamente ideal; así como el árbol entra en la primavera para aparecer florido así la realidad entra en el espíritu para aparecer racional. No pasa el árbol a un modo secundario de ser en la primavera, así como las imágenes en el espejo; no pone allí vicarios que lo representen en tanto que permanece él aislado en el invierno. Así también la realidad verdadera, que ha sacado de sí misma sus atavíos como elementos de su interior diversidad, no tiene necesidad de esta manera de ser por representación.

1) La experiencia del error es entonces una expresión muy significativa del carácter procesal de la realidad. No es que el conocimiento sea una mediocre fotografía que debemos repetir, sino que en su esencia misma está esta condición de un límite, y en su límite mismo va implícito también aquello que lo trasciende. El conocimiento es la realidad viviendo como verdad; y el error no es más que lo que viene íntimamente implicado en la noción de esa vida. La idea, la autoexplicitación lleva su otro en la entraña, y no hay manera de eludir esta situación. El error es el aborto del otro, es la quiebra de una particular idea o, lo que es lo mismo, de una apariencia asumida por la realidad.

Dejemos esto por ahora; más adelante seguramente estaremos en condiciones, siquiera, de expresarlo mejor. Lo que importaba principalmente era hacer notar la relación entre experiencia del error y noción de conocimiento, hacer ver cómo hay en ella una positiva (aunque confusa) razón para adoptar una actitud que no es la nuestra y que parece no conducir a parte alguna.

2. a) Hasta aquí, mucho hemos empleado el término "idea", sin ocuparnos de indagar en detalle su significado. Sin embargo, a través del uso que hemos hecho de él, algo general se habrá expresado por sí mismo. Suele hacerse por todas partes (de modo señalado, en nuestra época) la exigencia de empezar con definiciones rigurosas; se dice que es condición principalísima del discurso científico ésta de tener como ante los ojos, con impecable claridad, el sentido preciso de los términos que estamos empleando; que por no cumplir una exigencia tan obvia como ésta, andan los filósofos, cada uno por su lado, diciendo cosas diferentes con las mismas palabras; y muchas veces, también, elaborando opiniones que el análisis riguroso conduce rápidamente al sinsentido. Y podemos sentirnos inclinados a estimar que la exigencia es de buena ley, que sería muy importante tener a mano nociones claras y exactas, de manera que el discurso filosófico no tuviera otros tropiezos

que aquellos inherentes a un cálculo complicado. Desgraciadamente, las buenas razones que actúan en contrario (tan buenas que lo que de hecho hay en el terreno de la reflexión se entiende sólo por ellas) tienen la consecuencia de poner de lado esta idea de la 'higiene mental'.

En primer lugar, si el filósofo ha de poner ante todo una 'clara' definición de las nociones que emplea dejará en la sombra la parte principal de su trabajo. Porque tales nociones comprenden, evidentemente, la totalidad del dominio que nos interesa conocer. En efecto, es obvio que dichas nociones serán, p. ej., existencia, realidad, idea, y otras de este género. Y si están ya elaboradas al comenzar, bien puede uno decir que es muy poco lo que importa el resto. En segundo lugar, ¿qué entiende el estudioso que se encuentra con tales definiciones al comienzo? Para él, la filosofía no sería más que un cálculo a partir de nociones que, desde su punto de vista, se introducen dogmáticamente. Es muy poco convincente la opinión de que tales definiciones iniciales pueden ser claras. Y nadie podrá decir que *ha comprendido* cuando el estilo es meramente deductivo. La deducción es un momento esencial dentro del discurso teórico, pero no es todo lo que hay allí. Debemos además encontrarnos dentro del proceso, de modo que no sea éste un accidente exterior que nos sale al encuentro.

La filosofía no es un conjunto de disciplinas que se encuentre en un conjunto de tratados, es una actividad intelectual, en la cual, identificadas con ella, viven como en un complejo de continua organicidad las ideas que fijamos mediante el lenguaje; ponerlas claras y exactamente ante la vista sería tergiversar su naturaleza. Nada hay en el pensamiento que pueda subsistir por sí mismo; y la manera más convincente de exponer lo que hay allí es 'poniéndolo a vivir'. El filósofo ha de referirnos su pensamiento tan fielmente como permita el discurso. Y en verdad no habrá discurso si no se expresa esta dimensión de lo vivo; y no habrá comunicación si no ocurre que reflexionemos con él, que entremos por nuestra cuenta a la vida de la idea.

b) Así, pues, mientras vamos expresando nuestro pensamiento van perfilándose las nociones que empleamos, vamos penetrando en su sentido no por haber asumido un punto de partida sino por estar, desde siempre, en la ruta. Dicen algunos que la entrada en la filosofía es brusca, que súbitamente hemos adoptado la actitud filosófica. Y esto será, seguramente, así; pero hay un posible equívoco en ello. En parte alguna puede hablarse de un "fiat", un comienzo absoluto. Si hay discontinui-

dades en la realidad es siempre necesario relativizarlas. Siempre hay un sustrato que contiene el cambio, de manera que resulte comprensible y racional. El que de pronto experimenta un sentimiento amoroso, dirá en medio del asombro que 'viene de antes'; no es en la nada que pone diferencias la situación. Es claro que algo nuevo ocurre, pero estaba desde siempre 'debajo del sol'. Asimismo, él que de pronto se encuentra en la senda de la filosofía, no es sino en cuanto viene de un banquete, o de un laboratorio, o de coger fresas, que se encuentra 'de pronto'. Porque hay siempre una condición a partir de la cual no podía sino ser así.

De manera que cuando antes empleamos la expresión "idea", nadie podrá decirnos que no había más que una simple palabra. Y, sin embargo, es necesario que aquella noción adquiera todavía rasgos que nos permitan progresar a partir de ella.

c) La tarea es difícil, y es muy probable que nuestro resultado nos suma en perplejidades. Usemos como podamos de nuestra libertad, y descontemos los errores de nuestra buena intención. Como en el capítulo anterior, empezaremos pensando con Bradley. En sus *Principles of Logic* hay pasajes que podemos adoptar como un punto de partida.

"... El juicio, en sentido estricto, no existe donde no hay conocimiento de la verdad y la falsedad; y, puesto que la verdad y la falsedad dependen de la relación de nuestras ideas con la realidad, no se puede hablar de juicio sin ideas... No solamente somos incapaces de juzgar antes de emplear ideas, sino que, hablando en sentido propio, no podemos juzgar mientras no las empleemos *como* ideas..." (pág. 2).

La idea, según este pasaje, comporta tres momentos diferentes. En primer lugar, su relación con la realidad, en virtud de lo cual hablamos de verdad y falsedad; este es el lado gnoseológico de la idea, y nos ocupará de modo principal más adelante. Luego, su "uso *como* idea" pone por explícito una ambigüedad más restringida y, por decirlo así, material. La idea, entonces, puede no ser usada como idea en razón de que un lado de su ser no es propiamente 'lógico'. Bradley explicita esto más adelante:

"... Sabemos que cada idea existe como un hecho psíquico, y con sus relaciones y cualidades particulares. Cada una tiene su especialidad como un suceso en mi mente. Es un individuo sólido, a tal punto único que no solamente difiere de los restantes, sino además de sí mismo, en momentos sucesivos. Y debe conservar este carácter cuando es confinada a los dos aspectos de existencia y contenido. Pero, justamente en la medida en que conserva este carácter, y por ello, no es para la lógica en absoluto una idea. Sólo se transforma en idea para esta disciplina cuando empieza a existir con vistas a su significado. Y su significado, repetimos, es una parte del contenido, empleado sin considerar el resto, o la existencia (de la idea)".

La importancia de este pasaje, y el significado decisivo que posee en relación a lo que viene, nos obliga a extender la cita incluyendo el ejemplo que emplea este filósofo.

“... Tengo la ‘idea’ de un caballo, y esto es un hecho en mi mente, que existe en relación con el cúmulo de sensaciones, emociones, y sentimientos que constituyen mi estado momentáneo. Posee, además, rasgos particulares, que puede ser difícil aprehender, pero que, como estamos obligados a pensar, están presentes. Es indudablemente única, nada es idéntico con ella, ni siquiera ella misma, como no sea en su efímero momento. Pero, para la lógica, y en materia de verdad y falsedad, el asunto cambia totalmente. La ‘idea’ se ha transformado aquí en un universal, desde que todo lo demás está subordinado al significado. La conexión de atributos que reconocemos como (un) caballo, es una parte del contenido de la imagen-caballo única, y esta parte fragmentaria del suceso psíquico es todo lo que se requiere y se conoce en lógica... La ‘idea’, si la entendemos como un estado psíquico, es un símbolo en lógica. Pero es mejor decir que la idea *es* el significado, porque la existencia y el contenido inesencial son totalmente separados. La idea, en el sentido de una imagen mental, es un signo de la idea en el sentido de significado.” (págs. 5-6)

d) En esta cita se confirma lo que decíamos, es decir, que debemos destacar tres momentos diferentes en la “idea”, según la versión que nos propone Bradley. La idea es un hecho, algo que sucede aquí y ahora; tiene, para expresarlo brevemente, las tres coordenadas existenciales: esto, aquí, ahora. Una cierta ‘libertad natural’ se manifiesta como condición de la idea entendida psicológicamente. Además, como dice Bradley, en todo lo que es real debemos aceptar que hay dos aspectos, de manera que si no están en ello, no se trata entonces de algo real. “Hay un ‘qué’ y un ‘eso’, una existencia y un contenido, y los dos son inseparables” (*App. and Real.*, p. 143). La idea (porque es real) posee estos dos aspectos del ‘eso’ y el ‘qué’, de la existencia y el contenido; y en cuanto es idea para la lógica la estamos considerando, y empleando, de manera que sólo comprende nuestra operación una parte del contenido de la idea como existencia psíquica. Y esta parte del contenido *es* la idea para el lógico. En tercer lugar, la idea, en tanto es lógica, significa, es decir, ‘está por’ algo que no es ella. “Tómese —dice Bradley— cualquier cosa que pueda estar por algo distinto de ella, y se tiene un signo” (*Principles*, p. 3). Esto distinto por lo que ‘está’ la idea es (en cuanto nos interesa aquí, por lo menos) algo real. Lo real entonces, enfáticamente, no es idea. La idea es una abstracción a partir de algo psíquico. Es cierto que Bradley no limita la existencia de lo que tiene esta posibilidad de significar a la existencia psíquica. Una flor puede significar amor. Y por todas partes se habla así de los signos. Sin embargo, es difícil encontrar un sentido a esta idea de signos que no son una existencia psíquica. Significar es una operación que implica

una abstracción a partir de una imagen, y nadie querría sostener que un signo apunta hacia lo significado *en su determinación física de 'signo'*. De todas maneras la limitación que hemos hecho vale para lo que nos interesa aquí. Si se entiende que la existencia de la idea es psíquica, es obvio que la idea en cuanto significado es una abstracción a partir de algo que es psíquico.

e) Consideremos la idea como existencia mental y la idea como signo. Es fácil ver que la operación que nos permite pasar de una a otra no encuentra en estos momentos su razón suficiente. Si a partir de algo psíquico construimos un signo, algo que tiene esta capacidad de estar por otra cosa, es esta última un momento esencial de la operación. Bradley nos habla de un 'contenido irrelevante' de la idea psíquica en relación a la idea lógica; y es claro que la separación entre lo que importa y lo que no importa depende de la particular significación de la idea determinada. La idea no ha de significar esto y no aquello, si no es mediante una intervención de lo significado que dé una dirección significativa unívoca a la idea. Veamos modo de esclarecer esta articulación.

f) Hemos de recurrir a una descripción como la siguiente: Tenemos el objeto y su imagen (o 'idea' mental), la cosa y un contenido mental que es el resultado de una actividad que podemos llamar aprehensión. El contenido mental es la idea psíquica, una confusa totalidad de elementos entremezclados. Debemos abstraer de este todo que existe en nuestra mente la parte del contenido que cumpla con la exigencia de significar la cosa. ¿Cómo procedemos? La cosa se encuentra en una relación mediatizada respecto de nuestra operación. Parece que no podemos evitar este momento intermedio que se expresa concretamente en la imagen. Sólo la imagen puede dar el fundamento adecuado a nuestra operación. En efecto, si la idea que significa fuera obtenida directamente a partir del objeto no sería necesario que nos hablara Bradley de la idea lógica como abstracción a partir del contenido de la idea psíquica, sino directamente a partir del objeto. No sería la idea lógica una parte del contenido de la idea psíquica, sino una parte del contenido mismo de la cosa significada. Y sin embargo, por todas partes introduce él esta complicación subjetiva. Y partiendo de tal complicación es difícil entender nuestro proceder. Porque separamos lo que es relevante, construyendo a partir de ello nuestra idea. Y no podemos

efectuar esta separación si no hemos percibido en la cosa *su idea*; pero si la hemos percibido allí, ¿qué papel desempeña la 'idea' psíquica? Parece que podemos pasarnos sin ella. Pero hay más: Porque, si puedo construir mi idea de la cosa a partir de su imagen mental (o de su 'idea' mental), tengo que aceptar que esta última es una exacta réplica de la cosa, puesto que lo que tengo en vistas al construir la idea lógica es significar la cosa. No sólo multiplico innecesariamente, sino que hago, además, un supuesto que me va a arrastrar a consecuencias absurdas. ¿Qué réplica es ésta? ¿Cómo puedo asumir tal relación sin introducir una superflua e increíble operación en la realidad?

g) Veámoslo todavía de otra manera: hay un caballo; hay un sujeto aquí y ahora que percibe (o que recuerda o imagina) y que tiene la 'idea' de caballo, hay, además la idea, algo que cumple con esta función de significar, algo estable y que subsiste inalterado aunque el caballo se encabrite y el sujeto se asuste. La idea es una parte del contenido de la idea psíquica, lo que nos obliga a suponer que, aunque esta última cambia, hay un detalle de su contenido que no es alcanzado por el cambio, y que es justamente este detalle lo que tiene importancia para el lógico como 'idea de caballo'. Si la idea cambiara, tanto en lo referente a su existencia como en lo relativo a su contenido, sin excepción, no sería comprensible que nosotros asignáramos a la idea lógica el papel que de hecho desempeña; su empleo en el sentido de un universal se fundará (si la opinión de Bradley es más que opinión) en la efectiva universalidad del contenido que expresa. Pero la universalidad de la idea es el fundamento de 'todo su ser', es decir, de su función significativa. En consecuencia, no podemos pretender que esta universalidad se obtenga meramente de una función psíquica que ponga universalidad en sus contenidos, puesto que esto sería dar, sin más, la espalda a lo que hemos tomado entre manos, es decir, que si hablamos (como lo hace Bradley) de la relación de nuestras ideas con la realidad, no es razonable empezar eliminando toda relación. Lo que tratamos de concluir es que la idea psíquica posee un contenido universal porque, y solamente porque, es idea psíquica, es decir, porque 'refleja' algo que le da en su reflexión una réplica de esta condición suya de una objetiva universalidad. Pero, ¿cómo es ésto? Las dificultades surgen ya cuando llegamos a este punto. Porque parece, hemos dividido la existencia en existencia psíquica y existencia no-psíquica; y hemos aceptado que hay una relación entre estos dominios de la existencia de manera que un aspecto de univer-

salidad en uno provoca, causa, o determina, un aspecto de universalidad en el otro. Podemos dejar de lado todo lo que se refiere a los otros aspectos de la idea psíquica; pero de éste no podemos pasar: algo estable que subsiste como contenido idéntico, encuentra una réplica del mismo tipo en la idea que el sujeto posee como un estado suyo. La idea que el sujeto posee es, en un sentido existencial (es decir, en un sentido que nos indica una 'real división'), idea suya; cambia de universo la mente del hombre que reflexiona cuando pasa de la idea psíquica a la existencia que la antecede. Y cambia también, pasando de una cosa a otra, cuando considera este rasgo universal que constituye la idea, y este otro rasgo universal que debemos suponer en la cosa, puesto que, si no lo suponemos, toda la naturaleza y función de la idea lógica resulta irracional.

h) Volvamos sobre nuestros pasos. Toda la problemática que estamos desarrollando arranca, seguramente, de una frase que ya hemos citado:

"... Sabemos que cada idea existe como un hecho psíquico, y con sus relaciones y cualidades particulares..."

Es decir, que las ideas, en su sentido psíquico, son un hecho en el mismo sentido en que ciertas cosas que no son ideas lo son; y además, que hay una relación entre las ideas existentes y las cosas existentes. Por ejemplo: Hay un cordero; hay una existencia, un hecho, *in rerum natura*. Hay una idea-psíquica, un hecho, una existencia en mi cabeza, una imagen-cordero. La existencia mental es *porque* hay una existencia no mental. No hubiera la idea psíquica correspondiente a un cordero si no hubiera más allá de la percepción, e independientemente respecto de ella, un cordero. Y sin embargo, la idea psíquica y el cordero físico, existen (al parecer) en un sentido general que es rigurosamente el mismo, es decir, es legítimo describir ambas cosas en términos de 'aquí', 'ahora', 'esto'. Es claro que un cordero puede echar semejantes al mundo; pero estos corderos psíquicos que nos ocupan tienen una madre que no es cordero, y aunque existen, manifiestan un *modus vivendi* que nada tiene que ver con los hábitos del padre.

De manera que, poniendo una división tajante entre el hecho y su imagen, entre la cosa y su idea psíquica, y dándoles al mismo tiempo igual nivel existencial, tengo el problema de comprender esta relación, de ver, además, cómo pueda ser racional la identidad que supone entre estos términos la significación que es la idea lógica, y finalmente, de

asignar un sentido a la universalidad que, igualmente, encontramos del lado de la existencia psíquica y de la existencia no-psíquica.

Problemas todos estos que, en razón de la base sobre la cual se plantean (una base demasiado abstracta en donde se establece una articulación gnoseológica poco convincente) van a conducirnos rápidamente a un pantano del que no podremos salir. Por lo cual, como decíamos, debemos retornar sobre nuestros pasos.

i) Lo primero que debemos hacer es considerar la suposición que hemos hecho, en el sentido de una división, por decirlo así, matemática, de la experiencia. Para esto podemos recurrir a algunos pasajes de *Appearance and Reality*. En el capítulo XIV de este libro leemos lo siguiente:

“... El universo es uno en el sentido en que sus diferencias existen armoniosamente dentro de una totalidad, más allá de la cual no hay nada. Por lo tanto, y en la medida de ello, el Absoluto es un individuo y un sistema; pero si nos detenemos en este punto, no es más que una unidad formal y abstracta. Podemos, pues, preguntarnos si nos es posible decir algo acerca de la naturaleza concreta del sistema.

Pienso que esto es ciertamente posible. Cuando preguntamos sobre la materia que ha de llenar este esquema vacío, podemos responder con una palabra: que tal materia es la experiencia. Y la experiencia significa aproximadamente lo mismo que el hecho dado y presente. Percibimos, al reflexionar, que ser real o existir siquiera meramente, debe ser quedar dentro del mundo vivencial. La experiencia vivencial en una palabra, es la realidad, y lo que no es esto no es real. En otros términos, podemos decir que no hay ente (ser) o hecho más allá de lo que comúnmente se llama existencia psíquica. El sentimiento, el pensamiento, la volición (cualesquier grupos bajo los cuales clasifiquemos los fenómenos psíquicos), constituyen todo el material de la existencia, y no hay otro material real o siquiera posible.”

Basta la lectura de este párrafo para que nuestra perplejidad anterior aumente aún de grado. Porque, de una parte, se nos habla de una existencia psíquica y una existencia no-psíquica que implican, como hemos visto, serias dificultades; y de la otra de una existencia psíquica *sin antitesis*. Es decir, que las dificultades que salen a nuestro encuentro cuando tratamos de entender cómo puedan vincularse estos dos dominios de la existencia quedan intocadas, y sólo oscurecidas y ocultas, ante el conflicto de una explícita contradicción.

Y no podemos pretender que no haya aquella división de la existencia en Bradley. Si no la hubiera, ¿qué sentido tendría que hablándonos de la existencia psíquica empleara la expresión “imagen”? (“La imagen, o idea psicológica no es para la lógica más que una realidad sensible”, *Principles*, 7). Y si no dividiera en un sentido existencialmente significativo, ¿cómo podríamos entender las descripciones en términos de interior y exterior que el mismo Bradley emplea?

“... Estamos acostumbrados al dicho: ‘Esto no es real sino meramente una idea’. Y nosotros replicamos que una idea, dentro de mi cabeza, y como un estado de mi mente, es tan un hecho como un objeto exterior cualquiera... (no obstante) nunca afirmamos (en el sentido de un predicado) el hecho que está en nuestra cabeza...” (*Principles*, 2).

De manera que —como hemos dicho— tenemos entre manos una dificultad. Sin embargo, podemos salir de ella elaborando más en detalle el pensamiento de Bradley.

j) Lo real cae dentro de los límites de la experiencia, y nada que no se encuentre allí puede en sentido alguno ser, o poseer realidad. La experiencia se desarrolla en diferentes niveles o con desigual intensidad. Así, hablamos de sentimiento, de sensación, de juicio, y de discurso. Nada encontramos en la experiencia en el sentido de lo importado, de lo que ha venido a domiciliarse allí, pero que no encuentra allí su arraigo esencial. La experiencia cierra sistemáticamente el dominio de lo que tiene ser o realidad. Una existencia que trasciende la experiencia en el sentido en que se ha quitado todo vestigio de un compromiso con la interior y subjetiva actividad que se despliega en la experiencia, se trasciende *al precio de su contenido*, es decir, se ha transformado en una vaciedad imposible, en una idea suelta que sólo puede pervivir en el medio de la infundada ficción.

Veamos cómo precisar esto a partir de un pasaje de Joachim:

“... Es claro que cuando pretendo que mi juicio privado es verdadero, en el sentido de corresponder a los hechos, ambos factores se encuentran ante mi mente. Pero no es necesario que ambos sean ‘para mí’ en el mismo nivel de conciencia. Un factor está presente ante mi mente —en la forma tal vez de un sentimiento imperfectamente articulado, vago, y más o menos inmediato— como el entorno común que es ‘el mundo’ mío y el de mis semejantes. El otro factor está presente ante mi mente —en la forma de un juicio reflexivo— como la síntesis distintamente concebida de cosa y cualidad, elemento y relación, causa y efecto, etc. . . . los hechos a los que mi juicio debe corresponder son la expresión en, y a través de, mi mente de aquello que se expresa también en, y a través de la mente de mis semejantes. De tal manera estoy dividido en la experiencia que llamamos ‘verdad’; y, respecto de un lado de la división, soy el vehículo de un contenido que es universal y en modo alguno meramente una cuestión privada...” (*The Nature of Truth*, cap. 1).

Este pasaje contiene la contraposición entre el juicio y los hechos que en él se juzgan. El juicio contiene un elemento ideal (en el sentido lógico de la expresión ‘idea’) y pasa a establecerse dentro de la relación que es la verdad en cuanto su idea es un adjetivo que encuentra implícito en el hecho. La relación entre la idea como existencia psíquica y el juicio puede quedar para otro lugar. Lo que nos interesa es hacer notar que el ‘polo objetivo’ de la verdad, aquello hacia lo cual se vuelve el juicio como el original en que se funda su reflexión, aquello de lo que hay una idea psíquica que es imagen y a la cual abstrae el juicio una

porción de su contenido para cualificarlo, “se expresa en, y a través de, mi mente”, y también “en y a través de la mente de mis semejantes”. Es decir, que no es necesario que vaya yo más allá de la experiencia (abandonando de esta manera el suelo dentro del cual puedo solamente aspirar a resolver mi problema), para encontrar aquello a lo cual corresponde mi juicio; aquello a lo cual corresponde mi juicio se manifiesta “en la forma de un sentimiento imperfectamente articulado, vago, y más o menos inmediato”; está entonces dentro de mi experiencia, contribuyendo con todo su ser en la constitución de mi experiencia, y sólo es distinto dentro de ella, y en la medida en que ella se explicita en una serie de modos más o menos contrapuestos.

k) Sin embargo, este desarrollo parece todavía defectivo. El juicio —podríamos decir— se encuentra en una posición más desarrollada y distante de aquella experiencia cuya actividad corresponde a la idea psíquica. La idealidad del juicio es de segundo grado (al menos de segundo grado) con respecto a la idea psíquica. Es muy legítimo entender que el juicio cumple su sentido, es decir, encuentra los momentos necesarios y suficientes de su propia naturaleza, dentro de la experiencia: aquí hay los elementos que se requieren y exigen para que el juicio signifique y enuncie lo verdadero o lo falso. Pero, ¿es legítimo sostener a partir de ello parecida condición en el caso de la idea psíquica? ¿No se encuentra la idea psíquica en una relación que nos obliga a trascender la actividad subjetiva para entenderla como tal relación? ¿Es decir, no está el término de la relación a que aludimos con la expresión “imagen” más allá de la esfera de la experiencia? Y en el caso de que postuláramos una relación entre la idea psíquica y el hecho en el sentido en que hay una relación entre el hecho y el juicio personal, es decir, en el caso de que partiéramos de una ‘realidad inmanente’ para dar estabilidad a la relación de la idea psíquica, ¿habríamos con ello eludido este aspecto que parece imponerse sobre nosotros *en el límite* y que nos fuerza a entender que en la experiencia está contenido un movimiento ‘hacia abajo’ que nos obliga a trascenderla en esta dirección y hacia un oscuro mundo petrificado? Porque, si partimos de una actitud natural, de sentido común, parece que debe existir un último estrato de la experiencia, aquél en que se establece el vínculo entre actividad y pasividad, entre mera existencia y aprehensión, entre exterior petrificado y dinámico interior. Y, además, parece asimismo legítimo centrar en esta conexión toda la problemática. Como los problemas no se resuelven creando dis-

tinciones o eludiendo la dificultad mediante una multiplicación terminológica, todo nuestro asunto estará intacto aquí, y la relación entre la imagen o idea psíquica y el hecho será todavía un problema para nosotros en el sentido de una discontinuidad que no hemos eliminado.

3. a) Antes de llevar adelante nuestras consideraciones acerca de un problema cuya importancia jamás puede subrayarse suficientemente, veamos modo de explicitar algo que venimos repitiendo de una manera muy vaga y que constituye el punto de partida para ir en busca de una solución como la que hemos insinuado. En efecto, hemos dicho que tenemos que aceptar que la imagen mental o idea (si puedo obtener a partir de ella una idea lógica, es decir, un significado que la mente toma de la idea psíquica y aplica —como tenemos que suponer— a la realidad) es una réplica de la cosa, y que si soy conducido a esta conclusión estoy introduciendo una relación increíble en la realidad. Hemos dicho también que tenemos dificultades para sostener la doctrina que nos habla de una existencia psíquica y una existencia no-psíquica y, además, de una relación entre ambas como la que hemos intentado describir; hemos agregado que nos sería difícil hacer algo con la idea de que “un aspecto de universalidad en una provoque, cause, o determine, un aspecto de universalidad en la otra”. Es claro que no estamos tratando de endosar a Bradley este modo de pensar; ya veremos más adelante cómo resolver todo esto. Por ahora, vamos a cambiar el sentido de nuestras consideraciones y vamos a examinar la articulación cosa-imagen.

Quisiera referirme en primer lugar a las condiciones que de hecho contiene la experiencia cotidiana y a partir de las cuales se explica (y en un primer nivel, se justifica) la creencia que llegamos a tener en la existencia de un mundo exterior que responde de sí mismo y es la medida de la verdad. Acerca del sentido y valor de esta creencia, acerca de nuestra actitud ante ella, no hablamos ahora. Sólo queremos consignar aquí lo que en nuestra opinión ejerce la totalidad de la influencia que nos fuerza a esta opinión.

1) En primer lugar, la correspondencia y convergencia de las diferentes vivencias dentro de un mismo entorno. La serie de las variadas experiencias de que soy sujeto convergen sobre ‘un mismo tema’. Ocurre como si la multiplicidad de la experiencia en un entorno constituyera las diferencias de una misma unidad. Fijamos inevitablemente la aten-

ción en este centro de convergencia, en este foco de sentido; y tendemos a identificarlo 'como algo de la especie de nuestra más íntima naturaleza', como algo que pervive inmodificado y de lo cual las apariencias no pasan de ser exteriores adjetivos. Tales adjetivos son (podríamos también decirlo así) imperfectas realizaciones de su naturaleza en el medio psíquico del sujeto de la experiencia. Sin embargo, nadie pasa a examinar lo que hay de sentido en la analogía como tal, ni lo que hay de adecuado en la interpretación que hacemos del 'término conocido' de la analogía, es decir, del miembro que somos nosotros mismos.

2) En segundo lugar, el sentimiento de solidez, de impenetrabilidad, de alteridad pertinaz. Nuestra experiencia senso-perceptual encuentra de todos lados un límite en sus contenidos; hay aquí la más palpable semejanza entre experiencia de lo otro y experiencia de sí. Lo otro se vive como desde fuera, hay el sentimiento de que se ha hecho huérfano, en cuanto es otro, de su interioridad; apenas tiene ser en el sentido de 'lo otro de un en sí'. Así, lo otro insiste en su nada interior, de manera que su naturaleza es sólo imagen desde lo que tiene intimidad. Pero nosotros insistimos en la realidad de lo otro sobre la base de este sentimiento de solidez.

3) En tercer lugar, el común estado de mediocridad, la pérdida constante de realidad inherente a la mayoría de los hombres. Lo mismo se puede decir con la expresión pérdida de la autoconciencia. El centro de la actividad se obnubila y quedamos a medio camino entre el núcleo y la periferia, en el mundo de 'las cosas que tienen representación'. Vamos de esta manera como pasivos espectadores, como sujetos opacos de un sentimiento al que se sobrepone una imagen del entorno existente. La realidad queda 'libre', porque nosotros hemos perdido nuestra libertad; vivimos aherrojados y al tiempo vacilantes en un mundo de representaciones. Estas son como la pobre moneda con que compramos nuestro alimento. Y la realidad mantiene una relación exterior con nosotros que perdemos de vista nuestros títulos.

Razones como éstas explican la actitud que mantenemos ordinariamente ante la experiencia teórica: De todos lados se originan fuerzas con vistas a separarnos de la verdad; y así la sustituimos por su contrario. "Dejemos ser a las cosas mismas, y vamos a ellas como son". Así reza la divisa de los que han cedido de antemano sin darse cuenta de que la verdad resulta de un esfuerzo, de una elevación constante que el espíritu activo se propone a sí mismo.

b) Estamos, pues, de esta manera ante un 'mundo de la existencia'. El conocimiento es la aprehensión de ese mundo que hemos cedido de antemano. Se trata de mantener una armonía en la separación. La separación ha pasado a ser un *status* anterior a nuestra reflexión y no podemos proceder a explicarnos una relación cognoscitiva sin conservar la exterioridad de la existencia, la posición original de los términos de la relación. La actividad que en el conocimiento se manifiesta cae del lado del sujeto y deja el objeto intocado. La verdad es la aprehensión de la existencia exterior, así como está sin la actividad del sujeto. Los problemas de la teoría del conocimiento, en su sentido tradicional, se originan sin excepción a partir de las condiciones que nos proponemos respetar. Y hay mucho que decir, en verdad, acerca de la respetabilidad de estas condiciones. El sentido común y la experiencia natural están de su parte sin reservas; y todos sin excepción vivimos una vida casi totalmente adscrita a este nivel de la experiencia. Como dice Bradley, sería un escándalo dar la espalda a tales convicciones; y una filosofía que no tome como asunto principalísimo su sentido es, indudablemente, una mala filosofía. Hay que agregar, sin embargo, que es también defectuosa la filosofía que no pasa de allí.

c) Porque hay una existencia de un lado, y de otro una actividad; por rudimentaria que sea esta última no pierde su carácter de tal. ¿Diremos que el conocimiento es la aprehensión impecable de la existencia como tal? Inmediatamente surge la pregunta acerca de la naturaleza articulada que debe poseer la experiencia teórica para que el conocimiento sea posible. La mejor respuesta (o, al menos, la más inmediata) parece consistir en una concepción de la conciencia como una 'ventana abierta' a la realidad. El objeto que nos proponemos conocer se constituye en persona ante la conciencia. Pero, ¿es en efecto así? ¿No hay otra condición de la presentación personal como no sea ésta de la abertura y la presencia?

Tomemos el caso de la doble visión. ¿Son dos objetos ante una ventana o dos ventanas para un mismo objeto? Consideremos la visión de algo que se aproxima a nosotros. ¿Cuál es su tamaño? No varía si nos movemos en sentido contrario y con la misma velocidad; aumenta si nos detenemos. ¿Y cuál es la forma de la moneda? Al tacto es redonda; pero si la mirada cae oblicua sobre su plano, la experiencia visual nos la muestra elíptica. ¿Quién establece las dimensiones del campo de experiencia en que se presentan personalmente las cosas? A veces se ma-

nifiestan con toda nitidez, otras en cambio se muestran desfiguradas en un trasfondo casi imperceptible. ¿No debiera darse todo de la misma manera, es decir, sin defecto en la percepción? Además, una cosa que se presenta parece caer 'de lado' solamente, en la presentación. El ser total de la cosa contiene aspectos que no son aprehendidos en este sentido directo que supone la doctrina que examinamos.

d) Recurrimos entonces a modificaciones tendientes a resolver estas dificultades. Es la existencia de las cosas lo que se manifiesta en el conocimiento. Pero el conocimiento no es un salir de sí y adentrarse en el modo de ser de las cosas. La conciencia cognoscente contiene esta condición esencial de interioridad; la conciencia es 'desde dentro', y permanece adentro. La existencia no es el aparecer a sí de sí misma; pero en relación al sujeto es siempre un aparecer. Mantiene, como si dijéramos, una distancia insalvable con respecto a nosotros en el sentido en que no es el conocimiento una reiteración de la existencia, sino un *fenómeno*, una apariencia de la existencia. No debemos olvidar esta persistente condición de una ventana que nos da un acceso, por decirlo así, tan sólo 'espiritual' al exterior. Es algo parecido al simulacro de las tres dimensiones que el matemático hace en la pizarra. La apariencia es algo que (en el sentido propio que implica el caso) podemos describir como una existencia a la que hemos restado una dimensión (o varias dimensiones). Pero no quiere ello decir que el resultado de la aprehensión que es el conocimiento no sea un contenido propiamente existente; y no hay problema en considerar este contenido como algo que se muestra sin dejar el domicilio que le es propio.

e) Aquí hay problemas más difíciles implícitos. Sin embargo, bastará con insistir en las dificultades que hemos expuesto. No podemos pretender (nadie osaría seriamente sostener lo contrario) que la existencia contenga la contradicción como íntima y explícita condición suya. ¿Cómo entonces atribuir a la realidad el contenido que se manifiesta en la visión doble? ¿podremos pretender que sean sólidos predicados de la realidad las inconsistentes determinaciones del tamaño? ¿Y el caso de las formas contradictorias de la moneda? Aquí podemos recurrir a la idea de diferentes ventanas, tantas como modos hay de la percepción. Sin embargo, esto último poco o nada vale; pero pasemos el punto por alto. Hay mucho en la experiencia senso-perceptual que se puede oponer a la teoría del conocimiento directo. Consideremos, por

ejemplo, la ilusión de la vista. Hay un pasaje en *Knowledge and Perception* de H. A. Prichard, justamente en relación a esta doctrina, según la cual (al menos en el caso del tacto y la vista) “lo que vemos o palpamos es un cuerpo”.

“... Supongamos que vemos el muro del jardín, a cincuenta pies de distancia, en un pequeño espejo, junto con (una porción de la superficie de) ... el escritorio, sobre el cual se encuentra el espejo. Supongamos también que el espejo es un reflector perfecto, de manera que no podamos decir sin falsedad que vemos el espejo. Entonces, si se sostiene que lo que vemos son los cuerpos, debe decirse que en este caso estamos viendo la muralla del jardín invertida en relación a la posición derecha-izquierda y situada en relación al escritorio de un modo que no creemos que corresponda a cómo está situada de hecho” (pág. 53).

El desarrollo de Prichard se oscurece a partir de este punto, pero lo dicho basta para elaborar la dificultad: La visión especular es inconsistente con la visión directa; si en la percepción se mostrara, de éste o aquel lado, algo existente, no podría entenderse cómo atribuir a lo que tiene unidad determinaciones espaciales que se excluyen violentamente. O estamos dentro del espejo, o estamos fuera; tan pronto tratamos de poner en la existencia los fenómenos de ambos reinos nuestro resultado se manifiesta como una monstruosa ficción.

Hay una consideración aún más simple en el libro de A. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*.

“... Cuando me miro en el espejo, mi cuerpo parece estar a cierta distancia detrás de aquél; pero otras observaciones indican que se encuentra enfrente. Desde que es imposible para mi cuerpo estar en estos dos lugares a la vez, estas percepciones no pueden todas ser verídicas. De hecho, creo que las ilusorias son aquéllas en las cuales mi cuerpo aparece detrás del espejo. Pero, ¿puede negarse que cuando uno se mira al espejo está viendo algo? Y si en este caso no hay realmente una cosa material, como mi cuerpo en el lugar donde parece estar, ¿qué es lo que estoy viendo? (Una vez más, la respuesta que se nos sugiere dar es que se trata de un dato sensorial) ...” (págs. 4-5).

En la visión especular hay una diferencia que el resto de nuestras percepciones pone de manifiesto. Si la consideramos aisladamente no hay posibilidad de discernirla de una visión directa, pero si la comparamos con la visión directa que le es correlativa vemos que hay una diferencia esencial (una inversión). La visión especular es, entonces, visión en un mundo que no es real. En ella muestra su falsedad la “ventana abierta” de la conciencia; más allá de la ventana nada hay, y no pasa ésta de ser una imitación de ventana a la cual no es correlativo un mundo sino una ficción del mundo. Voy a pararme enfrente del espejo; es indudable que percibo *a través* del espejo; no hay condiciones que poner y las cuales importen cualificaciones en esta experiencia haciéndola diferente. Veo ante mí el mundo de lo existente que forma mi entorno, y nadie

puede sacar una diferencia *en la misma experiencia* con vistas a una limitación. ¿Quién se atrevería, sin embargo, a sostener que puedo atenerme a mi experiencia en el mismo sentido que puedo hacerlo cuando no hay un espejo por medio? ¿Y quién haría un todo consistente del mundo percibido si la percepción no fuera más que esta abertura sin visillos de la conciencia?

f) Ya en el pasaje que hemos citado de Ayer, nos habla este autor de una nueva idea con vistas a salir de las dificultades que hemos elaborado. Esta nueva idea implica una abierta separación de lo que hemos expuesto al comienzo. Se trata de interponer entre el objeto y el sujeto un elemento que permita eliminar las inconsistencias y que al mismo tiempo contenga la posibilidad de vincular estos dos mundos: existencia y subjetividad.

“Siendo todo hombre autoconsciente de que piensa, y siendo aquello a que se aplica su mente cuando piensa, ideas que se encuentran allí, es entonces indudable que los hombres tienen varias ideas en su mente, tales como aquellas que se expresan mediante las palabras ‘blancura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, embriaguez’. He de inquirirse entonces, en primer lugar, cómo llega a poseer estas ideas...”

“Supongamos, pues, como se dice, que el alma sea un papel en blanco, vacío de caracteres, sin idea alguna; ¿cómo llega a ser dotada de ellas? ¿De dónde las obtiene? ¿De dónde procede esta vasta pintura que la fantasía libre y laboriosa del hombre ha logrado en una variedad casi sin límites? A esto respondo con una palabra: de la EXPERIENCIA; todo nuestro conocimiento se funda en ella, y de ella deriva en último extremo. Nuestra observación, empleada en los objetos sensibles externos o en las operaciones internas de nuestra mente, percibidos y aprehendidos por nosotros mismos, es lo que da a nuestro entendimiento todo el material. Estas son las fuentes del conocimiento.” (Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Book, II, Ch. I 1-2).

Pero no podemos insistir en la doctrina de la percepción directa cuando nos atenemos a los criterios de Locke. A nosotros nos interesa entender lo que sea la experiencia teórica, es decir, la experiencia a partir del nivel más rudimentario en que adquieran sentido las expresiones verdad y falsedad, conocimiento y error. Si consideramos la opinión de Locke respecto de lo que es el conocimiento, encontraremos una doctrina del tipo que describe Ayer, es decir, que nuestro conocimiento no es de los objetos que causan nuestras ideas sino de las ideas causadas por estos:

“... Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato sino sus propias ideas, que ella sola hace y puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se aplica exclusivamente sobre ellas...” (Book IV, Ch. I, 1).

Es muy claro que no se introduciría esta articulación si se concibiera que en la percepción los objetos se presentan en persona. El contacto inmediato de nuestro espíritu es con las ideas que le son, por decirlo así, homogéneas. Hay, claro está, contacto con los objetos externos, los cuerpos materiales, en cuanto producen éstos por cierto impulso las ideas que se encuentran en nuestra mente. Pero este contacto no es nada que podamos describir en términos de conocimiento. El conocimiento, en todo nivel, implica la verdad; esta es, por lo menos, una condición necesaria del conocimiento. Y sería absurdo pretender que hay verdad en el impacto que los cuerpos imprimen sobre el espíritu.

g) Todo esto se hace aún más explícito, al tiempo que nos abre una nueva perspectiva llena de sentido, cuando consideramos otros pasajes del *Ensayo*:

“... a esta altura el lector estará seguramente dispuesto a pensar de mí que no he hecho hasta aquí otra cosa que construir un castillo en el aire; y estará pronto a decirme: ‘¿A qué tanto alboroto?’ Dice usted que el conocimiento es tan sólo la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras propias ideas; pero, ¿quién sabe lo que puedan ser tales ideas? Si es verdadero que todo conocimiento reside en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, las visiones de un exaltado y los razonamientos de un hombre sobrio serán igualmente ciertos. Nada importa cómo sean las cosas; basta que un hombre observe el acuerdo de sus ficciones, y que hable en conformidad para que todo sea verdad, todo certeza. Que una arpía no es un centauro, es, según esto, un conocimiento tan cierto, y tan verdadero, como que un cuadrado no es un círculo...” (*Book IV, Ch. IV, 1*).

“... Es evidente que la mente no conoce las cosas inmediatamente, sino solamente mediante la intervención de las ideas que tiene de ellas. En consecuencia, nuestro conocimiento es real solamente en la medida en que hay conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero, ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo conocerá la mente, que no percibe sino sus propias ideas, que están ellas en acuerdo con las cosas mismas?...” (*Book IV, Ch. IV, 3*).

h) Podemos, pues, abandonar la idea del contacto directo con la realidad y sustituirla por otra que nos permita eliminar las dificultades de la especie que hemos enumerado, es decir, las dificultades que nos constriñen (desde que insistimos en la doctrina de la conciencia-ventana) a aceptar que el entorno existente es, también, el dominio de la inconsistencia y la contradicción y que es así la expresión misma de lo inconcebible. Locke nos muestra esta posibilidad en su afirmación del carácter representativo (básicamente representativo) del conocimiento.

Ahora debemos allegar más rango a este aspecto subjetivo que es inseparable del conocimiento. Ya no se trata de la mera receptividad, de un espectador totalmente pasivo que presencia un drama en el cual no tiene sentido suponerlo implicado. Es cierto que el conocimiento es todavía un puro recibir, todavía debemos aceptar que esencialmente

es un percibir el sujeto una relación entre términos que le es (ella y sus términos) tan sólo dada. Pero hay una muy esencial diferencia. El sujeto aporta un factor sin el cual sería imposible toda actividad cognoscitiva. Aunque la idea es causada por una impulsión exterior, por un movimiento (o algo de esta naturaleza) que los objetos reales provocan, no es algo que sea de la naturaleza de un cuerpo o que un cuerpo, por sí solo, pueda constituir. La idea es algo que se elabora en mi espíritu y cuya naturaleza, y esencia, es espiritual. Yo poseo la capacidad de ser impresionado por algo exterior y de elaborar con tal ocasión una idea. Aunque la actividad de lo que es externo y real debe considerarse, la idea depende muy principalmente de operaciones que son propiedad de mi espíritu.

“... con mucha frecuencia podemos observar en nosotros mismos que, mientras nuestra mente se ocupa preferentemente de la contemplación de algunos objetos, y examinamos con curiosidad algunas ideas que se encuentran allí, no percibimos las impresiones que otros cuerpos que (p. ej.) suenan imprimen en nuestros órganos auditivos con la misma intensidad que habitualmente produce la idea de sonido...” (*Book II, Ch. IX, 4*).

es decir, que las ideas dependen de (en el sentido en que son hechas en y por) operaciones que nosotros realizamos.

i) Y ahora estamos en condiciones de eliminar (así al menos parece) las dificultades a que nos referíamos con ocasión de la teoría anterior. Y es claro —como dice Ayer en la cita que hemos hecho— que toda esta doctrina puede explicarse como una teoría que se propone dar cuenta de las instancias defectivas de la experiencia perceptual. Si una moneda es ora redonda, ora elíptica, no podemos aplicar los dos adjetivos a la misma realidad; si una persona es percibida en diferentes posiciones con diferentes tamaños no podemos atribuirle, a la misma persona, conjuntamente ambas determinaciones. Y lo mismo se repite por todas partes, y suena como una objeción a la doctrina de que percibimos directamente los objetos. Pero no es ya una dificultad para la teoría del conocimiento como representación. Lo que percibimos directamente es una idea (o una imagen, o un dato sensorial) de manera que la realidad, el dominio que trasciende nuestra actividad, no es afectada por las inconsistencias que son sugeridas en la percepción.

j) Pero, los que sostienen la doctrina de un tercer factor en el conocimiento, la imagen, no van a estar satisfechos con esta manera de tratar las cosas. No querrán aceptar que se hable de una ‘teoría de la ima-

gen'. Y la razón es que en esta conexión 'teoría' expresa un carácter negativo según el cual los objetos que introduce la teoría no son más que ficciones con vistas a hacernos un cuadro coherente de la naturaleza de aquello que estudiamos; 'teoría de la imagen' significa que describimos el conocimiento haciendo intervenir un factor que no es un dato; y, en general, decimos de una teoría que introduce X, cuando X es parte esencial en la representación que nos hacemos de un fenómeno, proceso, u objeto, y al mismo tiempo X es un elemento que no verificamos con acuerdo a los criterios de verificación que son legítimos en el nivel de que se trate. En tal caso X puede muy bien ser una mera ficción, como puede también ocurrir que hay un hecho, o una serie de hechos, o algo en cualquier sentido que posee realidad y que cumple una función semejante a la que asignamos a X. Pero lo importante es que nosotros no estamos dispuestos a nada categórico con respecto a X. Así, por ejemplo, el hombre de ciencias habla de continuidad; pero no jugaría en absoluto en favor o en contra del *status* objetivo de esta condición. A él le parece más inteligible la realidad que es el contenido de sus experiencias cuando la supone continua; y así opta por la hipótesis de la continuidad, sin pasar de un manejo operatorio de la noción. Volviendo a nuestro asunto: los filósofos que sostienen la opinión de un tercer factor en el conocimiento no aceptarían este criterio. Para ellos la imagen es un dato como otro cualquiera dentro de la experiencia cognoscitiva, y no hablan de la percepción en el sentido de que ocurre ella 'como sí' fuera percepción de una imagen y no de un objeto, sino que afirman que es una imagen lo que percibimos, una imagen que viene a representar en el mundo de la subjetividad aquello que es el término y objetivo del conocimiento, es decir, el objeto.

"... Cuando cumplimos simplemente el acto de conocimiento sin adquirir de él conciencia reflexiva, no tenemos conciencia de la imagen, ni, por otra parte, siquiera del acto mismo. En el conocimiento no tenemos conciencia sino del objeto; no tenemos conciencia ni del sujeto, ni del acto, ni de la imagen. Sólo el objeto es aprehendido, y no percibimos el proceso por el cual es aprehendido, ni tampoco, en consecuencia, ninguno de aquellos aspectos del conocimiento, o de su contenido, que se reconocen en la aprehensión como tal ...

"La experiencia nos presenta el conocimiento como un progreso constante, que implica una rectificación constante de los errores; tal hecho causa la reflexión sobre la imagen, y así tomamos conciencia de ella ...

"... reflexionando sobre el hecho de que estas significaciones pueden o no convenir (al objeto), llegamos a distinguir del objeto mismo algo que constituye el contenido del conocimiento, algo que nosotros formamos en el acto del conocimiento, 'la imagen del objeto', la representación del objeto en el sujeto. Es el objeto, no como es en sí mismo, sino como es visto, cogido o pensado por nosotros. Tenemos conciencia de esta distinción, cuando una nueva aprehensión se opone por su contenido a una aprehensión anterior ..."

“Cuando se da cuenta de haber estado en el error o la ilusión, el sujeto comprende que ha tomado el objeto por una cosa que no era; en otras palabras, el objeto le ha aparecido distinto de lo que es. Pero lo que le ha sido manifiesto, que se ha presentado ante sus ojos, no es evidentemente el objeto mismo, ni tampoco el sujeto; es, pues, otra cosa distinta de las dos y que es parte constituyente del conocimiento. Se la ha llamado la ‘representación’ del objeto...”

“... (el sentido de este término, ‘imagen’, ‘representación’), se hace transparente en el fenómeno del error”. (N. Hartmann, *Princ. d'une Métaphysique de la Connaissance, 1 Partie, 2ème Section, Ch V, B*”).

En otro pasaje del párrafo que citamos, dice Hartmann que “no se toma conciencia de la imagen sino cuando, de un modo u otro, se reflexiona sobre el conocimiento mismo”. Y agrega: “Esta reflexión es independiente de toda teoría. Ella entra naturalmente en juego en la experiencia cotidiana cada vez que constatamos nuestro error...”

Es así, pues, que la doctrina de la imagen no la ofrece como un mero artificio al que se recurre para componer la experiencia teórica; sino que pretende ser una descripción verdadera que excluye como falsa toda opinión que le sea contraria. Sin embargo, no es muy seguro que lo que se pretende respecto de esta doctrina pase de simple pretensión. Las consideraciones de Hartmann, por ejemplo, se quedan en un nivel en que no hacemos más que reiterar una convicción. Y ni él ni nadie puede pretender que las razones ordinarias que tenemos para hablar de la imagen o la representación (es decir, el error y la ilusión) sean suficientes para la existencia de tales elementos o factores del conocimiento.

En primer lugar, hemos visto que Locke nos habla de la imagen en el sentido de aquello de lo cual tenemos percepción inmediata; y debemos suponer que otro tanto piensa Hartmann desde que conecta su doctrina de la imagen con la experiencia del error. Ambos, por otra parte, ponen el objeto más allá de la imagen, de modo que la relación cognoscitiva alcanza al objeto a través de esta representación suya que es la imagen (o la idea). Y lo primero que tenemos que preguntar es cómo es posible una articulación de esta naturaleza cuando queda fuera de nuestra conciencia cognoscitiva. Hartmann nos dice que no sólo esto es así, sino que ni el sujeto, ni el acto, están explícitos en el fenómeno del conocimiento, que todo él se centra en la manifestación del objeto. Y parece que hay en esto buena proporción de verdad. Sólo que debemos suponer que aquello de lo que estamos conscientes es el objeto, que esto es lo que conocemos y que los otros aspectos del fenómeno podrán entrar allí en el sentido de condiciones suyas que son indispensables en el proceso, pero no en modo alguno desempeñando la función del

objeto. Es el objeto lo que es conocido en el conocimiento; cualquier otro factor que debamos agregar en la integración del fenómeno estará allí, pero no estará como lo en él conocido. En una palabra: hay un fenómeno que nombro conocimiento, y que consiste en la aprehensión de un objeto en su ser (en sus cualidades, en sus relaciones, en sus accidentes, en su existencia); reflexionando en este fenómeno descubro sus condiciones (un sujeto, una actividad, una imagen); no puedo en modo alguno pretender que lo que conozco en el conocimiento son dos cosas: el objeto y la imagen. No puedo, incluso, sostener que lo que conozco es la imagen, sin entrar a modificar con ello el fenómeno que me proponía describir. De todas maneras: o conozco el objeto o conozco la imagen, pero no ambas cosas, el objeto y la imagen. Y desde que se introduce este tercer factor, la imagen, se lo hace con la convicción de que esto es lo que conocemos (de lo cual tenemos conciencia inmediata) y no el objeto; o de todas maneras que son dos especies diferentes de conocimiento, ésta que es conocimiento del objeto y aquella que lo es de la imagen; o incluso, que de estas dos especies es la segunda la que es más propiamente conocimiento.

El conocimiento del objeto es en razón de una función representativa de la imagen (o idea). En este sentido, no tenemos más que reiterar el pasaje de Locke:

“... Es evidente que la mente no conoce las cosas inmediatamente, sino solamente mediante la intervención de las ideas que tiene de ellas. En consecuencia, nuestro conocimiento (es decir, aquello que en otro pasaje se define como ‘la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas’ — *B. IV Ch. I, 2*), es real solamente en la medida en que hay conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas...”

Y también aquella frase de Hartmann:

“... la imagen del objeto, la representación del objeto en el sujeto. Es el objeto, no como es en sí mismo, sino como es visto, cogido, o pensado por nosotros...”

Hay serias dificultades que oponer a la teoría de la imagen en el sentido que vamos exponiendo. En primer lugar, ¿diremos que la imagen gnoseológica lo sea en un sentido estricto y que no pasemos en esta denominación al plano de lo meramente metafórico? Porque es importante que de una vez sepamos a qué atenernos precisamente en cuanto al significado de esta expresión, ‘imagen’. Los que van a sostener que la imagen es una réplica del objeto en el sentido de, por ejemplo, una fotografía suya, casi no merecen una respuesta. Porque, si tal es el término que es aprehendido inmediatamente por nosotros, no vemos cómo

no puedan repetirse iguales dificultades en relación a su aprehensión que en relación al conocimiento del objeto original. Y desde ya podemos dejar enunciada esta dificultad con que tropiezan los que hablan del conocimiento como mera representación. Porque debemos afirmar que hay una esencial diferencia entre las relaciones objeto-imagen e imagen-sujeto. Si en esta última introducimos la idea de representación, es como si intercaláramos una tercera imagen, con lo cual va a desatarse un proceso infinito dentro de la relación cognoscitiva. Además, la relación objeto-sujeto, en todo caso, no puede (cuanto tales son las diferencias entre las articulaciones anteriores) obtenerse por el simple producto de las premisas dadas como articulación objeto-imagen, imagen-sujeto. Pero, ¿cómo vamos a entender que haya una réplica de un objeto, p. ej., espacial en un mundo que no posee la naturaleza del espacio? ¿Qué sentido tiene hablar de la réplica inmóvil de un movimiento, o de la imagen muda de un sonido? Es en la dirección de estas consideraciones que se desplaza Hartmann cuando rechaza la doctrina de la imagen-copia. Sin embargo, es fácil ver que los que hablan de imagen y rechazan la idea de semejanza en el conocimiento (aunque fuera solamente en este nivel perceptual), no logran decirnos qué es precisamente lo que ofrecen como sustituto de tal idea. Rápidamente pasamos a ver que lo que hay de *relación* entre la imagen y el objeto, se ha hecho oscuro sin esperanzas, y que podemos poner allí cualquiera idea, a tal punto es vacío e indeterminado. Pero, veamos en Hartmann lo que vamos diciendo:

“... Una creación al interior de la conciencia jamás puede, como tal, ser semejante a un original fuera de la conciencia. Ella es siempre esencialmente diferente. La semejanza no concierne sino a ciertos rasgos que, de alguna manera, reproducen el original, pero en una materia heterogénea y con medios heterogéneos. Y esta heterogeneidad subsiste independientemente de toda cuestión de error y de inadecuación, y aun en el caso en que la imagen es perfectamente concordante. Es por ello que la mejor expresión para designar la imagen —aunque haya también dificultades en ella—, es el concepto de representación, forjado por Leibniz. Las determinaciones de la imagen deben en un cierto sentido reproducir las del objeto. ‘expresarlas’, ‘representarlas’, en la conciencia...” (*Princ. Mét. Connais.* III Sec. Ch. VII, b).

Todo se reduce, en cuanto a las ideas que se ponen como sustitutos de la doctrina que se rechaza, a una relación de semejanza que “no concierne sino a ciertos rasgos que, *de alguna manera*, reproducen el original”. Sabemos muy bien lo que en esta conexión importa. Hemos sido fuertemente impresionados por esta pregunta: ¿Qué sentido tiene esta idea de la imagen como una réplica del objeto? Queremos, entonces, eliminar esta paradoja de la cual nadie puede decir siquiera cómo

llegó a constituirse. Hartmann (dando sentido a esta perplejidad) nos dice que la imagen “no puede ser semejante a un original”, que debemos rechazar la doctrina del “conocimiento-copia”, y que la relación entre la imagen y el objeto es de representante a representado; y agrega, además, que “las determinaciones de la imagen deben *en cierto sentido* reproducir las del objeto”. Es decir, pretende enseñarnos a describir convenientemente la verdadera relación que en el conocimiento se establece entre estos dos términos: el objeto y la imagen. Sólo que no pasa de hablarnos de un ‘cierto sentido’ en que esta relación se cumple. No deja él de hablarnos de representación, de reproducción, de imagen; no deja de vincular la imagen y el original en términos de semejanza; pero quisiera él separarnos totalmente de esta ingenuidad que es la imagen psíquica en el sentido de una copia. Sólo que uno no sabe si lo logra efectivamente, si quiere lograrlo, y si puede lograrlo a partir de los términos con que está elaborando sus ideas. Lo único que resulta claro en todo esto se refiere a la heterogeneidad de la imagen; ella es hecha (como dice Hartmann) con materia heterogénea y con medios heterogéneos. Pero esto no alcanza a eliminar la idea de copia; una estatua es hecha con materia y medios heterogéneos, y es toda ella heterogénea. Y, sin embargo, nadie negará que es una semejanza, una copia de un original. Por otra parte, cuando se dice que “la semejanza no concierne sino a ciertos rasgos que, de alguna manera, reproducen el original”, ¿de qué género de semejanza se nos habla y cuál es la semejanza entre estos rasgos y el original? ¿Y qué es una reproducción? ¿O una representación? ¿No está aquí igualmente implicada la semejanza? Y si no lo está, ¿qué es lo que todo esto quiere significar? ¿Será, acaso, que la relación entre la imagen y el objeto es de la especie de la que existe entre el signo y el significado? ¿Dirá alguien que la imagen del león significa el león así como “amargo” significa una especie de sensación desagradable, o así como una bandera significa que hay peligro? En una palabra: es difícil asignar un sentido positivo y claro a la doctrina de la imagen sin semejanza. Y por mucho que pueda decirse que sería absurdo volver la vista y desconocer los resultados de la fisiología de la percepción (los cuales implican un rechazo cerrado de la doctrina de la semejanza), de todas maneras debemos insistir en que nada nos ha quedado entre manos luego de esta crítica, que el filósofo que se ocupa del conocimiento y que ha llegado a sostener la doctrina de una imagen no puede decirnos cuál es la naturaleza de la relación entre la imagen y el objeto cuando se ha decidido a rechazar la idea de una se-

mejanza entre éste y aquélla. Porque no podemos olvidar que se trata del conocimiento. Alguien podría decir que el objeto es a la imagen como, p. ej., el sentimiento es al verso; que la representación del sentimiento por el verso no es más que una correlación o coordinación relativamente unívoca entre dos mundos heterogéneos, una causación, un vínculo constante que nos permite expresar uno de estos mundos en términos del otro. Sin embargo (y no vamos a extendernos en la consideración de esta idea), es difícil saber qué harían con esto los filósofos que hablan de la imagen. Rápidamente tendrían que reconocer que han pagado por la eliminación de las irracionalidades del error un precio a tal punto subido que ahora nos explicamos el error, pero se ha cerrado la noche sobre el dominio que creíamos aprehender efectivamente.

k) Pero dejemos el problema de si la imagen es una réplica o no lo es y demos de lado en general al problema de las relaciones entre la imagen y el objeto. Preguntémosnos ahora qué es una imagen. Hemos examinado una idea en Bradley según la cual la imagen es una existencia psíquica y hemos tomado un primer contacto con esta idea. En ese primer contacto serias dificultades se han puesto de manifiesto; y queremos insistir en la que nos parece principal. A partir de esta doctrina de la existencia psíquica de la imagen teníamos que aceptar la existencia o no de algo psíquico en razón (fundamentalmente en razón) de que algo no-psíquico estuviera allí frente a nosotros. Una existencia que trasciende nuestra actividad cognoscitiva pone —en un sentido que nos es más o menos desconocido— determinación en nuestra actividad, de la cual, así determinada, surge un producto, que es una existencia tan única y tan individual como aquella otra existencia que es su causa u ocasión y con la cual se encuentra en aquella muy especial relación (de semejanza o representación) que todavía no sabemos aprehender. Es claro que nadie puede describir la existencia de las ideas, su individualidad y unicidad, en un sentido que tome como término de analogía la existencia de los objetos materiales; nadie va a decir que hayan ideas en la mente, en el sentido en que hay muebles dentro de una habitación. Y como es evidente que tales consideraciones ni siquiera han de hacerse, debemos preguntarnos cuál sería, si existieran las ideas, su *status* existencial. Si no podemos volvernos del lado del espacio, ¿será acaso en el tiempo que habremos de colocar nuestros objetos? Pero si es solamente el tiempo la dimensión propia de la existencia psíquica, ¿cómo hablar de su continuo fluir y su irreversibilidad, por una parte,

mientras por otra deben persistir en algún sentido determinado las ideas (o imágenes), y no sólo persistir sino ser además reiteradas por la mente? Y en el supuesto de que haya tal existencia exclusivamente temporal, ¿cómo nos representamos su individualidad, su autosubsistencia, su unidad? En primer lugar, tendremos que convenir en que su realidad cubre, por decirlo así, un átomo temporal, es decir, su existencia es correlativa de una unidad de tiempo. Por lo cual queda bajo amenaza de muerte la continuidad del tiempo. Además, el ahora y el después hacen una gran diferencia respecto de lo que existe; la libre movilidad en el espacio no tiene aquí un análogo, y el después es destructivo en un sentido total con respecto a la existencia presente. Pero si es tal la relación al tiempo, al desplazamiento hacia adelante de la vida, ¿qué sentido tiene hablar de una existencia psíquica? Por otra parte, no todas las diferencias entre la existencia temporal y la existencia física pueden pasar, en particular las que se refieren a su percepción; porque no hay en parte alguna la percepción de una existencia mental, y más bien diría uno que las evidencias están en contra de tales ideas. De todas maneras, el sentimiento de discontinuidad no sería el que es si tales 'cosas' se encontraran en la mente. Es claro que podemos estar de acuerdo en emplear ciertas expresiones con un sentido que fijemos de antemano; sin embargo, lo que importa aquí es conservar las diferencias significativas. Y nadie puede negar que la doctrina de la existencia dividida en psíquica y no-psíquica pretende eliminar esta diferencia hasta un punto en que no podemos pretender estar usando las palabras con el sentido ordinario.

Volvamos sobre el problema de la relación entre imagen, o idea, y objeto. Todos esperan del conocimiento que nos ponga en contacto con los objetos o con la realidad; decimos que el conocimiento, a riesgo de perder su carácter de tal, debe ser verdadero, y que su verdad consiste, *grosso modo*, en esta relación a un mundo que debe ser meramente dado en el conocimiento. Que algo nos sea dado en su especial determinación, que nos sea 'familiar' en lo que tiene de suyo y determinado, tal es lo que esperamos del conocimiento. Y si surge este nuevo elemento que es la imagen es con vistas a hacer inteligible las instancias defectivas de la experiencia teórica. Si elimináramos la imagen (así pensamos) el conocimiento sería un proceso indeterminado o, lo que es lo mismo, no sería propiamente conocimiento. La imagen entonces es algo que debe tener algún género de existencia, y su relación con nosotros, su íntimo contacto con el espíritu da a esta existencia el

carácter de indubitable. Pero es obvio que la imagen es un elemento intermedio. Lo que conocemos es el objeto y no la imagen; ésta no ocupa una posición terminal en el proceso cognoscitivo. Por lo cual la verdad del conocimiento es una relación entre la mente y sus objetos. Las imágenes, como tales, no son el objeto de la mente teórica. Estas consideraciones nos conducen a la necesidad de establecer una relación entre la imagen y el objeto. Ya hemos hablado de esto. Lo que nos importa ahora señalar es que el objeto no nos es dado directamente sino mediante imágenes. Y la pregunta que surge naturalmente es si hay un sentido en esta idea de cómo se da el objeto, si existe otro modo de ser dado que sea éste de un contacto inmediato. La antítesis que surge aquí se expresa con la terminología de categórico e hipotético. La existencia del objeto se ha hecho hipotética y, manteniéndonos en el terreno de esta teoría, no vemos quién pueda realizar la proeza consistente en levantar la condición. De manera que resulta de todo ello una difícil problemática respecto de la verdad del conocimiento; queríamos eliminar el error, pero si algo logramos parece ser al precio del conocimiento mismo.

1) Pero el problema del error adquiere ahora (o manifiesta) un carácter que no habíamos percibido hasta aquí. Porque el conocimiento es verdadero en cuanto la imagen corresponde al objeto y la mente percibe esta correspondencia. Y es falso cuando la mente percibe una correspondencia que no existe, o más bien, cree que hay un objeto al que su imagen corresponde siendo que en verdad esta 'dirección' de su imagen la proyecta en el vacío. Ahora bien, si todo el ser y el funcionar de la imagen fuera en razón del objeto no habría esta experiencia del error; si la hay es que la imagen, en un sentido que importa esencialmente a su funcionamiento, depende de algo que no es el objeto. Y esta relación implica la posibilidad de que pierda su carácter de imagen, puesto que en el error no hay un objeto al cual corresponda. La experiencia del error, cuando introducimos esta complicación de la imagen se hace aún más defectiva. Y la imagen gnoseológica manifiesta una relación de nuestra actividad que nos aleja todavía más de la verdad. Si tendemos a poner un objeto allí donde no hay objeto en absoluto, parece ello significar que del lado del sujeto se realizan funciones que responden de buena parte de lo que pensábamos ser independiente de nosotros y meramente dado en el conocimiento. Es claro que no estamos refiriéndonos al hecho de que la imagen sea 'hechura subjetiva de

sustancia psíquica', pues esto en todo caso iría de suyo y no hace dificultad; sino que la imagen, en lo que tiene de cognoscitivo, en lo que para nosotros significa 'puro transporte' desde fuera hacia adentro, incluye contenidos y relaciones que son manufactura del sujeto, introduce en la articulación cognoscitiva misma elementos que constituyen el fenómeno de la verdad y que no vienen sino del mismo sujeto. Y que esto es así como hemos dicho, se hace evidente en la experiencia del error; porque en tal experiencia 'hay un objeto' justamente en la medida en que padecemos el error; y no lo hubiera si no existieran condiciones constitutivas de la verdad y que se habrán de explicar sin ir más allá de este nivel de una actividad subjetiva. Es claro que el 'objeto' que hay cuando padecemos el error puede explicarse a partir de esta doctrina. Diremos, p. ej., que la imagen ha sido mal interpretada, que hemos hecho un juicio a partir de una consideración confusa de la imagen, o (caso más grave) que la imagen no era imagen y que por ello no había objeto. Sin embargo, lo que importa es el resultado de todo este defecto. Cualquiera sea la explicación por que optemos a partir de esta doctrina de la imagen, una conclusión queda siempre en pie: Que en la experiencia del error 'hay un objeto', que *ateniéndonos a la experiencia* está allí un objeto que nadie puede eliminar. De manera que si damos en concluir que no había en verdad un objeto y que estábamos ilusionados, debemos aceptar como una necesidad ineludible que la mente y todo su aparato de actividades cognoscitivas tienen la posibilidad de 'crear' un objeto que no existe en otro sentido que el de una ficción. Y como tal es el carácter de la experiencia en que padecemos el error (es decir, en que todavía no nos hemos hecho conscientes de él) que no encontramos intrínseca diferencia entre ella y otra experiencia teórica cualquiera, no podemos eludir la conclusión de que es posible que estemos padeciendo el error continuamente. No hay argumento que valga contra esta posibilidad. Es cierto que esta consideración relativa a la posibilidad del error constante y universal pudo hacerse con independencia de la teoría de la imagen. Uno podría decir que vemos directamente el objeto y que sin embargo, es posible que en general y continuamente lo veamos mal. Sin embargo, el argumento escéptico tiene más fuerza cuando introducimos la imagen. En efecto, si aludimos a la posibilidad del error universal, alguien puede sentir que lo conducen a un punto absurdo y casi ridículo; porque, ¿qué vemos entonces, puesto que estamos viendo? ¿Deberemos sostener que la experiencia teórica puede no ser siquiera un sueño? El escéptico puede contestar diciendo:

A veces he creído firmemente escuchar una voz; pero me he dado luego cuenta de que no había escuchado en absoluto una voz. De lo cual concluyo que es posible que cuanto percibo no sea en absoluto percibido y que todas mis percepciones no sean más que una apariencia de percepción. Esta posición del escéptico es un poco incómoda; pero hay que reconocer que, si nos decidimos por argumentar racionalmente, no lo pasaríamos muy bien. Sin embargo, el escepticismo se formula más cómodamente cuando le damos este nuevo elemento que se nos ha ocurrido introducir como un tercer término de la experiencia cognoscitiva, y que nombramos, imagen, idea, o representación.

4. Luego de este examen (no hemos pasado de una revisión sumaria de la cuestión) estamos, acaso, en condiciones de ganar plausibilidad para ciertas ideas en relación al problema gnoseológico. Hemos dejado iniciado un camino al hablar de la experiencia del error. Veremos modo de retomarlo. Consideremos un pasaje de las *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*, de Hegel; aquél en que se refiere al carácter de 'crítica' que se atribuye la filosofía kantiana del conocimiento. No nos interesa aquí, principalmente, la gnoseología de Kant, sino la opinión de Hegel sobre este modo de atacar el problema. Esta opinión nos parece contener una importante verdad; y como es fácil ver, caen bajo la refutación hegeliana numerosos intentos gnoseológicos del tipo kantiano.

"... la filosofía de Kant se llama filosofía crítica, en cuanto se propone como fin, nos dice su autor, ser una *crítica de la facultad de conocimiento*; antes del conocimiento es necesario investigar la capacidad para conocer. Esto es muy plausible para el sentido común y un verdadero hallazgo para él. El conocimiento es presentado así como un instrumento, como una manera que tenemos de apoderarnos de la verdad; por tanto, antes de ir hacia la verdad misma, deberemos conocer ante todo la naturaleza y función de su instrumento. Deberemos ver si es éste capaz de rendir lo que de él se exige, que es el captar el objeto; deberemos saber qué es lo que hace cambiar en el objeto, para que no confundamos estos cambios con las determinaciones del sujeto mismo. Es algo así como si se quisiera agarrar la verdad con pinzas o con tenazas. Lo que se postula es, en realidad, esto: conocer la facultad cognoscitiva antes de conocer... sería difícil decir cómo es posible conocer sin conocer, intentar apoderarse de la verdad antes de la verdad misma. Es la historia del escolástico que no quería lanzarse al agua antes de saber nadar. Por consiguiente, toda vez que la facultad cognoscitiva es ya un intento de conocer, no es posible que Kant llegue al resultado a que quiere llegar, pues no se trata de llegar a sí, puesto que se está ya en sí; le ocurre lo que a los judíos, el espíritu pasa en medio de ellos y no lo advierten. No obstante, es un paso grande e importante el que da Kant al someter a investigación el conocimiento." (*Sección III, B. Kant*).

Ya hemos hablado de esto. La cuestión se reduce al sentido último que pueda tener un intento como el que encontramos en Kant y en el

cual se nos propone una consideración del conocimiento como mera instrumentalidad. Si nos ponemos en actitud de personas cautas que tratan de adquirir el conocimiento de los medios que emplean para conseguir un fin determinado, y que de esta manera tratan de conocer la naturaleza del instrumento que emplean, sus posibilidades en relación al fin que se trata de alcanzar, sus límites, su acción modificadora con vistas a estar en condiciones de descontar del producto lo que sea mera concomitancia de haberlo manipulado con tal determinado instrumento, podrá decirse que somos sujetos dotados de rigurosos hábitos de higiene. Sin embargo, tales alabanzas pierden sentido cuando el examen del instrumento, la aprehensión de su naturaleza, sus posibilidades, y su valor, es algo que no podemos lograr sino mediante el mismo instrumento de que se trata. Nuestro procedimiento es lo más irracional que pudo pasarnos por el alma; es como tener un ojo bien abierto y el otro bien cerrado. Es como si para saber qué son, cómo funcionan, y cuáles son las posibilidades de las tenazas las cogiéramos con tenazas. Es como ocurriría con las palabras creadoras de Dios, que para decirlas requieren de un medio creado, que para ser creado requiere de palabras creadoras, que para decirlas requieren de un medio creado, que para ser creado. . . , etc.

Pero hay más; y Hegel lo implica en el pasaje que hemos citado. Porque la crítica kantiana supone algo así como un “agarrar la verdad con pinzas”. Es decir, supone mutua exterioridad entre facultad cognoscitiva y verdad. Como tantas veces hemos dicho, se supone que la relación entre la mente y sus objetos es exterior, que la realidad está allí y allí se queda, y que nosotros pasamos entre sus elementos como un espectador por el museo. De pronto, se nos viene al alma esta ocurrencia de quitarnos los lentes (ahora no vemos literalmente nada) y darnos a la tarea de observarlos, estudiarlos, evaluar su potencia óptica, sus cualidades refractoras, su coloración; de paso, los limpiamos. Pensamos que los lentes no son nada real, que no hay lentes, como tales lentes, en el museo. Sin embargo, no es posible que cumplamos todo esto si no llevamos lentes de reserva. Tendríamos que ser más que ciegos para no concluir que sin lentes no hay examen que tenga sentido, y que los medios que empleamos para ver son inseparables de lo que estamos viendo, si algo vemos en verdad. De manera que no puede decirse que cojamos la verdad con un tenedor, sino que es todo el proceso de la verdad lo que debemos tomar entre manos; ni debemos tampoco pensar que nos hayamos puesto del lado del proceso, así

como un Heráclito sentado a la orilla del río, sino que estamos en él y no hay movimiento que no implique, en el sentido de su sustancia misma, aquello de cuya naturaleza queremos estar conscientes.

Esto mismo se puede considerar desde un nuevo ángulo: Es claro, por lo pronto, que no hay lentes en el museo; los lentes son el medio o instrumento que empleamos para contemplar los objetos que hay en dicho lugar, y no son lentes sino en cuanto cumplen esta función. No puedo suponer que haya, en cuanto tales, lentes en el museo. De manera que estoy tratando de atrapar un espíritu cuando me propongo contemplar mis lentes en el mismo sentido en que contemplo los cuadros que hay en torno. Estoy, en una palabra, suponiendo que esto que me propongo aprehender *es*, en un sentido en que no tiene significado alguno suponer que sea.

Hablamos de conocer las cualidades del instrumento con vistas a distinguir entre lo que 'viene de fuera' y lo que pone en el contenido dicho instrumento, y depurar así el resultado teniendo una verdad ciento por ciento entre las manos. El sentido central de la refutación de Hegel es éste: que no podemos establecer la distinción entre la realidad y su fenómeno. Y la razón es que no podemos (y no tiene sentido pretenderlo) trascender esta condición de un cristal con su coloración y refracción propias e irreductibles, un cristal en el cual 'algo aparece', siendo tan esencial que aparezca algo *en* el cristal, como este otro momento de que *haya* un cristal en que aparezca. No podemos establecer la distinción entre la realidad y su fenómeno, no porque la realidad esté muy lejos y sólo a ratos ponga sus apariencias en este mundo; la razón es otra, y de cerca que estaba no la habíamos percibido todavía: la realidad no es como la mala madrastra de nuestra orfandad, que pasa como de lado, sin vernos, y dejándonos apenas una ambigua migaja de su afecto; sino que es como la madre que es lo que es en sus hijos; que no es un ser que venga a ratos a convivir con ellos sino que es madre *allí*, en la convivencia familiar. Ni ponen los hijos fuera de sí un 'ser hijos' con vistas a examinar este carácter y conocer los límites de su estado y el *fatum* de una relación. Así también la realidad verdadera, la realidad conocida, es sustancia de nuestro conocimiento; y este giro que se nos ocurrió dar no es más que un engendro de la fantasía.

Sin embargo, como dice Hegel, debemos reconocer que es "grande e importante el paso que da Kant al someter a investigación el conocimiento". Es, sobre todo, un movimiento de autoconciencia que nos permite asegurarnos como elementos o aspectos que tienen el más alto

derecho a la realidad. Mediante una reflexión de esta naturaleza se afianza nuestro destino en cuanto se ponen en claro las funciones que nos cabe cumplir como portadores de la verdad, se hace más libre nuestro movimiento, adquirimos una confianza de primera magnitud en nuestras posibilidades, y la enorme responsabilidad que pasamos a poseer desarrolla una conciencia crítica, reflexiva, y (esto principalmente) moral. Pero, dejemos estas alturas.

Veamos modo de retomar las consideraciones que hacíamos en relación a Bradley sobre la base de las ideas que vamos exponiendo en este capítulo.

No nos aproximamos a la verdad sino que estamos en ella; y lo que en la experiencia teórica asume el papel de lo objetivo y se destaca contra la actividad y contra el sentimiento egocéntrico de la actividad adquiere allí cuerpo y figura, explícita allí (porque no hay otra alternativa) como modo y delimitación suyos el conjunto de sus determinaciones inmediatas. No trae de una oscura región a la que nadie desciende la riqueza que exhibe, sino que es allí, y por estar allí, que posee lo que posee. Es así que todo lo que de determinado y aprehensible pasa a constituir la expresión articulada y diferenciada de lo que en el conocimiento se nos ofrece como el objeto, surge y se desarrolla allí, en la experiencia; y no que la experiencia sea una composición de ingredientes que intercambian adjetivos, en el sentido en que 'esto se aplica a aquello' y aquello es el contenido de esto, sino que todo está allí y estaba allí, y nadie lo mueve; todo se encontraba y se encuentra donde está, que salir de donde está es echarse fuera de sí mismo y aniquilarse sin esperanzas. Todo está y estaba allí, la experiencia es su misma sustancia, y allí están (como dicen los lógicos) las condiciones necesarias y suficientes de su vida.

Lo que en la experiencia se manifiesta como el objeto, resulta tal en contra de una actividad; su determinación excluye el proceso y el cambio, y no obstante en un proceso y en un cambio se sostiene. Y no sólo que esté sujeta allí su forma y su estabilidad, sino que es allí lo que es. Buscando el suelo último de la determinación no solamente vamos a dar a un dominio que excluye y determina por negación lo determinado manteniéndose dentro de la categoría en que éste se encuentra, es decir, en una especie de dominio complementario que entra y delimita lo determinado por mera yuxtaposición, sino que (y éste es el aspecto principal) lo determinado 'resulta', es el producto de una actividad, la exteriorización de un proceso. El objeto que se manifiesta

en el proceso cognoscitivo a un sujeto nace allí, en la experiencia, en lo que tiene de manifiesto; su verdad, su realidad, su forma determinada de ser, es contemporánea con el proceso. Determinabilidad y determinación aparecen de esta manera como 'lados de lo mismo'; la actividad adquiere al mismo tiempo su posibilidad y su límite en aquello que constituye la materia de su aplicación; surge ella, la actividad, como explicitación, como vida en que el dato compacto comienza a ponerse por encima de su precariedad. Y se condensa en momentos de determinación, en cada uno de los cuales encontramos una versión estable de su movimiento.

Así, la imagen, o figura determinada, en que un ser individual se expresa, no es una pura construcción subjetiva, ni un esquema de referencia significativa que se aplique a un movimiento que se escurra entre las ocurrencias del sujeto; sino que es *expresión* del movimiento, es decir, la realidad en cuanto se recupera para sí misma. La imagen, o figura determinada, es la realidad que se refleja a sí misma, que articula su movimiento en la eternidad del reposo. La fugacidad inasible del puro devenir es una abstracción sin contrapeso que va a dejarnos con las manos vacías; para equilibrar su evasión, su transformación en pura nada, debemos atribuirle un contenido, universal. Así también, el mero discurrir de la conciencia implica eliminar su contenido y falsificar su realidad. El equilibrio se establece cuando introducimos, en concreta articulación, un contenido. El contenido no es otra cosa que la figuración determinada de lo que se mueve, la recuperación para sí de la conciencia.

¿Qué es, entonces, precisamente una idea, una imagen, un contenido de la conciencia? El error reside en considerar que haya en ellos un carácter representativo, que estén por otra cosa, que haya un mundo de los objetos y un mundo de las vivencias. Es claro que puede uno sujetarse a lo que se da así como se da, y sostener que bajo esta divisa debemos considerar el 'objeto' como algo independiente del 'sujeto', anterior a él, algo 'en sí', que existe sin relación a nosotros. Sin embargo, los que sostienen tales ideas rechazan horrorizados una conclusión como la que tratamos de obtener; y seguramente se debe ello a que no quieren reducir todavía más su patrimonio de sentido común. Porque nos dicen que 'está allí el objeto' y que debemos considerarlo así, dar cuenta de este fenómeno, de esta apariencia, ateniéndonos a su sentido. Pero ellos no quieren ya saber de otros niveles en que el sentido común encubre una extensión aún mayor de la verdad; es decir, allí donde no

está siquiera un sujeto, una interioridad; y no quieren saber de ellos porque no pueden traicionarse a sí mismos y abandonar la actitud reflexiva que tratan de mantener. Ahora bien, otro tanto pueden decir los que pasan de allí y llegan a un punto en que el 'libre juego del objeto' no va más allá de ser una mera apariencia, es decir, una verdad que se ha transformado en su contrario. Porque toda la cuestión se reduce a este punto: Que debemos atenernos a la totalidad de la experiencia teórica, y que las diferencias que le son inherentes deben identificarse concretamente; es decir, que el movimiento lógico que nos desplaza entre interior y exterior es un vaivén dialéctico, una continuidad orgánica que establece en sí misma, como sí misma, y por sí misma, la serie de sus momentos. La actividad, el movimiento o proceso en que el sujeto se realiza, sujeta su propio contenido en la estable apariencia; no hay un contenido sin una actividad como no hay equilibrio sin dinamismo. Lo que aparece es el resultado de funciones contrarias que lo sujetan. La imagen, la idea, lo que hemos llamado también una figuración determinada, un contenido de la conciencia, es la realidad en el modo del darse a sí misma, de patentizarse por cuenta y riesgo propios y a sí como sí misma. No hay representación sino presentación. Pero esta presentación no es 'de uno a otro', sino autopresentación. La intelección cabal de la experiencia cognoscitiva disuelve la abstracción de toda actitud natural; el yo y su otro se integran concretamente como los lados de un mismo proceso. Ni hay disimetría en la relación, en el sentido de prevalencia de la actividad respecto del contenido, o de éste respecto de la actividad, sino que en uno y otro aspecto está rigurosamente implícita la totalidad.

Es así que, percibiendo yo un objeto, una mesa, por ejemplo, me encuentro en un momento o período de la experiencia en y como la cual me actualizo. El contenido de la percepción, aquello estable que se manifiesta contra mí, no es ni una 'representación' ni un 'objeto'; ni algo que esté por otro que no está, ni un otro que sólo accidentalmente se encuentre allí. La mesa que percibo es *mi* percepto, se encuentra ella definida 'contra mí'. Y por mi parte yo, el que percibe, afirma su realidad en lo percibido. Y todavía resulta demasiado abstracta, demasiado exterior, esta descripción. Es más adecuado decir que en el percibir algo *se hace* percibido, o que el yo se percibe *como algo*. Nadie divide la experiencia cognoscitiva porque nada hay allí que sea divisible.

El lenguaje —dice Hegel en alguna parte— es el trabajo del pensamiento. A esto tendríamos que agregar que no es un trabajo del cual

podamos estar muy orgullosos. El lenguaje traiciona a la verdad; pone discontinuidades allí donde no las hay, establece diferencias demasiado rudas, siembra la confusión mediante conexiones metafóricas; en una palabra, quiebra la viviente realidad y la sustituye por una idealidad de tercera categoría. Así, p. ej., cuando queremos exponer en palabras lo que se patentiza en la experiencia teórica pasamos inmediatamente a relaciones como éstas entre interior y exterior. Y no podemos entonces evitar que corran paralelamente una serie de movimientos en que decae el nivel de autoconciencia que habíamos alcanzado. Se nos ocurre pensar en un yo absoluto y puro que ejerce una actitud de demiurgo immaculado, que trasciende los vaivenes accidentados de este juego de apariencias, que es pura actividad, puro 'espíritu', un ojo divino, eterno y siempre idéntico a sí mismo. Y se nos ocurre también pensar en 'contactos' y 'aberturas', en cavernas y papeles en blanco. Ponemos, entonces, allí, en el universo, 'alteridades absolutas' e intercalamos entre ellas el accidente que no tiene razón ni en sí mismo ni en otro. Pero nada de esto es así, sino que nos hemos ceñido a la letra de nuestra limitación; nos hemos quedado con lo peor de nuestras ideas, con los intersticios de confusión y de nada, que habíamos dejado escurrir por entre nuestras concepciones para obnubilar, quitándola de nuestra vista, su precariedad; hemos pasado a tomar como esencia, o más bien como clave, de la realidad aquello en que se cierra ésta y se hace nada; hemos sobrepuesto el error, la exterior vaciedad, sobre la continuidad viviente de lo que es verdadero.

La idea, entonces, la figuración determinada, va a manifestar su naturaleza en un nivel que excluye el carácter representativo del conocimiento. Empezamos considerando la idea como existencia psíquica de manera que estábamos contraponiendo dos dominios de la existencia: psíquico y no-psíquico. De allí pasamos a considerar algunas doctrinas gnoseológicas que asumen esta dualidad como un factor categórico. Y así llegamos a encontrarnos con la teoría de la idea-imagen. Pero esta teoría no parece resistir los argumentos que le son contrarios. La idea, entonces, en el sentido del significado o principio universal, debe ser referida a un sustrato distinto de éste que nos suministra la idea psíquica como una existencia subjetiva, o elemento psicológico. Es, pues, necesario trascender el nivel en que Bradley elabora su teoría de la idea lógica. La idea lógica no es una abstracción a partir de una imagen-idea que consiste en esto que se ha nombrado una existencia psíquica. Mientras estamos considerando este sentido de la idea como un

factor gnoseológico estaremos continua y necesariamente sacrificando la inteligibilidad del conocimiento. Es cierto que el conocimiento consiste en la atribución de ideas a la realidad; pero las ideas no son una manufactura de una conciencia separada. Toda nuestra elaboración tiene como objetivo la siguiente conclusión: que el conocimiento *es* la realidad activa en un sentido específico. Este sentido se desarrolla como expresión verdadera de la realidad, recuperación de ésta para sí en el nivel del espíritu teórico. El conocimiento es la autoiluminación de la realidad, el momento en que asegura ésta su necesidad en el modo de la idea viviente. Por eso también la realidad verdadera es la realidad libre, la verdad que elimina la opacidad de la inmediatez mediante el desarrollo autárquico de la idea. No hay idea de este lado, realidad de tal otro, sino que la idea es la determinación, la sujeción iluminante de la realidad. Cuando decimos, de una parte, que esto es el conocimiento, y, de otra, que el conocimiento consiste en la atribución de ideas a la realidad, estamos implicando que la atribución es autoatribución, que la idea *es* la figuración determinada de la realidad; no una abstracción que hagamos a partir de una inmediatez compacta y confusa, sino la realidad misma, toda la realidad que ha venido a expresarse como experiencia teórica. La idea es *toda* la realidad que asume aquí la forma de la determinación.

Desde esta conclusión puede originarse una más consistente teoría del conocimiento. Se establece así un nuevo sustrato para elaborar las nociones cardinales de conocimiento, juicio, verdad, y error.